

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

**Veridiano Koeffender Moreira**

**Quando nunca nos tornamos modernos: a permanência da antiga controvérsia  
intelectual entre Platão e os sofistas na teoria da História**

**Porto Alegre**

**2012**

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

Veridiano Koeffender Moreira

**Quando nunca nos tornamos modernos: a permanência da antiga controvérsia  
entre Platão e os sofistas na teoria da História**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado  
como requisito parcial para a conclusão do  
curso de Licenciatura em História ao  
Departamento de História da Universidade  
Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Anderson Zalewski  
Vargas

Porto Alegre

2012

VERIDIANO KOEFFENDER MOREIRA

**Quando nunca nos tornamos modernos: a permanência da antiga controvérsia  
entre Platão e os sofistas na teoria da História**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado  
como requisito parcial para a conclusão do  
curso de Licenciatura em História ao  
Departamento de História da Universidade  
Federal do Rio Grande do Sul.

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

BANCA EXAMINADORA:

---

Professor Dr. Anderson Zalewski Vargas – UFRGS

---

Professor Dr. Temístocles Corrêa Cezar – UFRGS

---

Professora Mestra Débora Regina Vogt – (CAP)

Porto Alegre

2012

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de registrar meu agradecimento às pessoas que contribuíram decisivamente para a realização dessa pesquisa.

Primeiramente ao professor Anderson Zalewski Vargas, pela diligência e todo auxílio prestado ao longo desses anos na graduação, pelas aulas, orientações e indicações de livros, pela oportunidade de participar de sua pesquisa, pelas conversas, críticas e constante incentivo à pesquisa e aos estudos. Tudo isso foi fundamental para a minha formação e não há dúvida de que, sem seu auxílio, eu não teria chegado a essa pesquisa.

Agradeço ao professor Raphael Zillig, do Departamento de Filosofia desta Universidade, pelo virtuosismo de suas aulas, pelas conversas, pela deferência e apoio a quem não era da área, e pelo incentivo ao estudo da língua e da filosofia grega.

Agradeço ao professor José Carlos Baracat Junior pelas aulas de grego, por sua solicitude e paciência diante das minhas limitações no estudo dessa língua.

Assinalo meu agradecimento a todos os demais professores deste Departamento de História, exemplo de ensino público, gratuito e de qualidade. Certamente aprendi muito com todos eles, sem exceção.

E por fim, mas especialmente, deixo meus agradecimentos à minha querida mãe, Marli Koeffender, por todo amor, carinho e incondicional dedicação.

Porto Alegre, 01 de dezembro de 2012.

*Dizem que eles têm dois argumentos:  
o mais forte, qualquer que ele seja, e o mais fraco.  
Destes dois argumentos, garantem que  
o mais fraco que consegue vencer as causas mais injustas.*

Aristófanes<sup>1</sup>

*Argumento Justo: – Meus argumentos são, convêm saber, a Verdade e a Justiça.  
Argumento Injusto: – Eu te desarmo. E te derroto, com Justiça e tudo.  
Não existe a Justiça.  
Argumento Justo: – Não existe? Tem graça!  
Argumento Injusto: – Então, me mostra onde ela está.  
Argumento Justo: – Onde está a Justiça? Muito fácil: no regaço dos Deuses.  
Argumento Injusto: – No regaço. Dos Deuses? Então podes me explicar como Zeus escapou da punição, depois de ter prendido o próprio pai? A incoerência é clara como água.  
Argumento Justo: – Tagarela asqueroso! Tu me enojas!*

Aristófanes<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Aristófanes, *As Nuvens*, 112 e segs. A peça, escrita por Aristófanes, apresenta e satiriza Sócrates como um sofista. A comédia visa criticar as atitudes morais e pedagógicas desses pensadores, pois segundo o autor os sofistas não se preocupavam com princípios éticos ou morais.

<sup>2</sup> Cf. o debate entre o Argumento Justo e o Argumento Injusto, p. 889 e segs.

## RESUMO

A antiguidade grega do século V a.C. viu nascer o despertar da consciência epistemológica, mas o que se seguiu disso foi um profundo desacordo. À época, os principais atores envolvidos nessa disputa pela tutela da recém-nascida epistemologia foram Platão e os sofistas. O impasse sobre o *ser* e o *não-ser*, sobre a verdade e a falsidade, uma vez estabelecido, nunca pôde ser plenamente desfeito. Os séculos passaram, mas os ecos desse antigo desacordo ainda podem ser ouvidos, ressoando nos argumentos dos teóricos, particularmente nos domínios da História. Desde a década de 1970, o conhecimento histórico encontra-se novamente em disputa. A “convicção” na verdade histórica alerta: “o que está em jogo nessas teses ‘céticas’ e ‘relativistas’ é o próprio conhecimento histórico e, por conseguinte, os limites estruturais da verdade de seus enunciados”. Os “relativistas”, por sua vez, argumentam sobre os limites da cognição, sobre os problemas da linguagem e, por consequência, sobre a precária relação entre discurso e realidade. Inserida nos estudos sobre teoria e historiografia, essa pesquisa busca compreender como os antigos, nomeadamente Platão e sofistas, puderam continuar servindo-nos de referencial para as discussões teóricas tratadas no cenário intelectual contemporâneo.

**Palavras-chave:** Sofistas, Platão, Verdade, Relativismo, História, Teoria, Historiografia.

## SUMÁRIO

|   |           |
|---|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO.....</b>  | <b>08</b> |
| <br>  |           |
| <b>1. A CONTROVÉRSIA PLATÃO – SOFISTAS NO MUNDO ANTIGO.....</b>   | <b>17</b> |
| 1.1. PARMÊNIDES E O INÍCIO DA ONTOLOGIA.....                      | 17        |
| 1.2. A VALORIZAÇÃO DO FUNDAMENTO.....                             | 19        |
| 1.3. OS SOFISTAS.....   | 21        |
| 1.3.1. A ORIGEM DO TERMO SOFISTA.....                             | 21        |
| 1.3.2. ATENAS, LOCAL DE DESTINO E ATUAÇÃO DOS SOFISTAS.....       | 22        |
| 1.3.3. OS SOFISTAS COMO EDUCADORES.....                           | 25        |
| 1.4. AS DOCTRINAS SOFÍSTICAS.....                                 | 28        |
| 1.4.1. ERÍSTICA.....  | 28        |
| 1.4.2. ANTILOGIA.....   | 29        |
| 1.4.3. O PROBLEMA DA LINGUAGEM.....                               | 33        |
| 1.4.4. O RELATIVISMO.....   | 41        |
| <br>  |           |
| <b>2. A CONTROVÉRSIA CONTEMPORÂNEA NA TEORIA DA HISTÓRIA.....</b> | <b>51</b> |
| 2.1. PÓS-MODERNIDADE.....   | 53        |
| 2.2. WATERLOO E A DOCTRINA DOS DOIS LOGOI.....                    | 56        |
| 2.3. É IMPOSSÍVEL CONTRADIZER, É IMPOSSÍVEL DIZER O FALSO.....    | 59        |
| 2.4. RETÓRICA, EFICÁCIA E HOLOCAUSTO.....                         | 61        |
| 2.5. MORAL E RUÍNA NA HISTORIOGRAFIA.....                         | 66        |
| <br>  |           |
| <b>3. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                               | <b>70</b> |
| <br>  |           |
| <b>BIBLIOGRAFIA.....</b>  | <b>74</b> |

## INTRODUÇÃO

Existe um gênero de polêmica que nasceu no mundo antigo e persiste ainda hoje. Essa polêmica diz respeito ao papel da convicção e do ceticismo no debate intelectual e foi inaugurada logo depois dos primeiros esforços da ciência em desvendar a *physis* (natureza) das coisas que habitam o mundo, bem como o próprio *kosmos* (mundo). No entanto, embora a natureza, enquanto tema de investigação, tenha sido devidamente acomodada nas ciências naturais, o debate persistiu mais intensamente nos temas dos quais as ciências humanas se ocupam.

Este trabalho é sobre um desacordo que ocorreu entre Platão e sofistas na segunda metade do século V a.C e os ecos que dessa controvérsia permaneceram na discussão epistemológica da modernidade, particularmente no campo da história. A controvérsia, da qual se ocupam muitos dos diálogos platônicos, tem a ver com as noções sobre o que é verdade, conhecimento, objetividade, bem como a relação existente entre palavras e coisas, ou entre discurso e realidade. Tudo isso parece sugerir que o mundo grego daquele período estivesse passando por uma mudança em direção a um cenário onde o que se diz começava a ser mais importante do que os “fatos reais”. Alguns pontos dessa controvérsia serão destacados no capítulo 1.

A versão moderna extrema – ou a pós-modernidade – como alguns gostam de chamar, apresentou a doutrina de que não há fatos, nem verdade, apenas ideologias e modelos conceituais (se é que a leitura que fazem da pós-modernidade é adequada e não demasiadamente alarmista).

Toda a realidade (e sua representação) teria sido reduzida à mera escolha individual de um modelo teórico, como resultado da preferência pessoal (quase como se fosse mera questão de estética), ou talvez sob influência de grupos intelectuais tratados mais ou menos como unidades. Seja qual for a causa: preferência teórica ou influência de grupos intelectuais, a realidade parece não ser mais estabelecida por qualquer outra coisa alheia a esses meios.

Provavelmente seria difícil sustentarmos que há plena igualdade de argumentação nos dois cenários. Por mais que os argumentos possam se mostrar análogos, sempre haverá limites de ordem contextual. Ainda assim, apostamos que há uma relação bastante estreita entre o desacordo ocorrido nos dois mundos, como se



podéssemos ouvir agora, às vezes mais claramente, às vezes menos, os ecos da argumentação antiga.

Para sustentar essa relação, apresentarei no capítulo 2 algumas passagens selecionadas a partir de textos de teóricos contemporâneos como Carlo Ginzburg, Hayden White e Paul Veyne, autores que se propuseram a discutir a verdade histórica. Em seguida, retornarei a algum excerto dos antigos que tenha me parecido semelhante em termos de argumentação, a fim de evidenciar a relação entre ambas as asserções, teses ou doutrinas.

Ao longo do trabalho ficará claro que em nosso entendimento existe uma situação clara de desacordo e, portanto, de oposição intelectual. Esse desacordo intelectual é manifesto por meio da oposição de perspectivas teóricas que mantêm e sustentam um precário (e frequentemente tenso) diálogo.

Barbara Herrnstein Smith, teórica e crítica literária norte-americana, nos lembra que esses temas são evocados pelos debates correntes em torno de um conjunto de ideias: verdade, conhecimento, significado, razão, objetividade e justificação – centrais para a pensamento ocidental. Além disso, essa matriz teórica, uma vez adotada, passa a ser, para a maioria das pessoas (mas não todas), central para a condução da vida intelectual.<sup>3</sup> Os protagonistas dessa controvérsia são apresentados, segundo a própria autora, mais ou menos como se segue.

Há, por um lado, o ceticismo, o revisionismo, o antifundacionalismo, o pós-modernismo, o irracionalismo, e assim por diante. Esses argumentos advêm de acadêmicos das mais diversas áreas do conhecimento: filósofos, historiadores, sociólogos da ciência, críticos literários e teóricos de diversos campos científicos. Sustentam eles que não só os entendimentos tradicionais, mas também as invocações de tais ideias são conceitualmente problemáticas: ambíguas, distorcidas, simplistas, excessivamente rígidas, além de, na maioria das vezes, serem formulados a priori; resultando, na prática, em formulações limitadas, artificiais e pouco confiáveis.<sup>4</sup>

Há, por outro lado, a convicção, o historicismo, o materialismo. Esses entendimentos estão na vanguarda de nossas disciplinas e constituem, em boa medida, a base de nossas explicações (processuais) em História. Argumentam que o ceticismo, o pós-modernismo e o revisionismo das teses tradicionais são não apenas logicamente

---

<sup>3</sup> SMITH, Bárbara Herrnstein. *Crença e resistência: A dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea*. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 12.

<sup>4</sup> *Idem*.

falaciosos – refutam a si mesmos por contradição – como também conceitualmente contraprodutivos: obliteram a definição dos conceitos e desrespeitam distinções legitimamente consolidadas.<sup>5</sup>

Em segundo plano, mas não menos importante, há outra acusação, no âmbito moral e ético. Os “céticos”<sup>6</sup> são apontados, em razão de sua postura teórica (ao rejeitarem as ideias clássicas de verdade e objetividade), como socialmente irresponsáveis ou perversos, de preferirem um argumento surpreendente e formidável à verdade, impossibilitando, desse modo, “as objeções de princípio”<sup>7</sup> contra o mal e a injustiça, convidando à tolerância de práticas manifestamente intoleráveis e abrindo a porta à fraude, ao obscurantismo e ao caos civil”.<sup>8</sup>

É evidente que a consciência desse embaraço foi especialmente intensa ao longo da própria história da historiografia. A passagem do século XVIII para o XIX testemunhou, no embalo das ondas científicas, um dos maiores impactos no campo da Teoria da História. Naquela época, buscávamos – como propôs Hegel – entender e explicar, por meio de leis universais, o funcionamento das sociedades e sua evolução no tempo histórico. Esse projeto, hoje sabemos, foi demasiadamente ambicioso, mas serviu para aplacar a sede de cientificismo da época. Também, e paralelamente à crença no “Espírito” da história, acreditou-se que o documento seria o meio pelo qual aconteceria o resgate completo do passado.

Também no XIX, mas com ecos mais profundos no XX, o marxismo deu continuidade a essa compreensão do tempo histórico, mas agora não mais no âmbito do “Espírito”, como propunha Hegel, e sim na “observação das contradições inerente à vida material das sociedades de classes”.<sup>9</sup> Essa observação levou Marx a acreditar que havia encontrado, em sua dialética, a fórmula da história, cuja equação foi capaz de

---

<sup>5</sup> SMITH, Barbara Herrstein. *op. cit.*, p. 12. Uma ressalva, feita pela própria autora, é necessária. Como se pode observar, a dinâmica dessa controvérsia foi apresentada de modo a ser entendida como se ocorresse entre facções ou conjunto de facções (o “cético” contra o “racionalista”, os “fundacionalistas” contra os “antifundacionalistas”, o “epistemólogo” contra o “retórico”, e assim por diante). Tal maneira de representar o desacordo intelectual em blocos distintos e opostos é antiga e talvez ubíqua, mas sempre será simplificada. Nas palavras da autora, primeiro porque essa disputa pode ter uma variada configuração entre os participantes: disputas bastante evidentes entre dois indivíduos, desacordos entre uma pessoa contra um grupo de acadêmicos, disputas institucionais entre “escolas” ou meios acadêmicos, e assim por diante. Em segundo lugar, tais disputas sempre envolvem outros participantes além dos óbvios, geralmente aqueles que tem interesses de um ou outro tipo nos aspectos formais da controvérsia. *Ibidem*, p. 28-29.

<sup>6</sup> Que não são, necessariamente, os céticos da filosofia. O termo “ceticismo” é aqui usado mais como expressão acusatória do que uma tentativa rigorosa de definição filosófica.

<sup>7</sup> Ou seja, *a priori*, antes de se apresentarem argumentos.

<sup>8</sup> SMITH, Barbara Herrstein. *op. cit.*, p. 13.

<sup>9</sup> MALERBA, Jurandir. (Org.). *A História Escrita: Teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006. p.12.

estabelecer suas *leis* e isolar os *princípios* que passaram a funcionavam como *causas* na história, capazes de explicar os movimentos, naturais e históricos, da humanidade, tanto quanto a lei da gravidade explica os segredos da natureza e a expansão do cosmos.

O mais famoso desses *princípios*, todos sabemos, é “a luta de classes” que, segundo Marx, é o motor da história. Mas, como disse Hannah Arendt, o problema não é saber se a fórmula particular de Marx é ou não correta. A questão é que, em todas as tentativas dessa natureza, aquilo que os historiadores consideram como um sentido não passa de um padrão.<sup>10</sup>

Marx foi apenas o primeiro – e, não obstante, o maior, dentre os historiadores –, a confundir um padrão com um sentido, e certamente seria difícil esperar que ele percebesse que quase não havia padrão em que os eventos do passado não se encaixassem tão precisamente e coerentemente como no seu próprio.

O século XX trouxe novidades e entre elas as ciências sociais. A reflexão sobre o tempo histórico e a própria metodologia da história enquanto disciplina foi problematizada, sendo os *Annales* a expressão mais distinta desse início de século. Novas perguntas e novos objetos deram mais vida à história, sem que isso implicasse menos rigor metodológico. Frente aos avanços da sociologia, a história também se reinventou. Um dos principais pontos no avanço dessa reflexão foi o enfraquecimento da noção de história total ou totalizante.

Mais recentemente, a verdade histórica foi colocada novamente em xeque pelos teóricos ditos pós-modernos, agora de modo ainda mais contundente, pois a antiga (e aristotélica) distinção entre história e ficção segundo a qual a história pertence ao âmbito do particular, narrando àquilo que aconteceu, ao passo que a poesia pertence ao âmbito universal, sendo aquilo que poderia ter acontecido<sup>11</sup>, foi novamente revista e criticada por teóricos modernos de diversas áreas do conhecimento. Eles passaram a criticar aquele modo materialista e historicista de pensar a história: a crença de que ela é passível de ser resgatada (a partir das fontes) ou prevista a partir de si mesma (por meio da observação de princípios ou causas), ou seja, a crença de que ela existe por si só, e que não depende de outra coisa alheia a si mesma, como, por exemplo, do reconhecimento que exista e, existindo, qual significado lhe seja conferido.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> ARENDT. Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 115 e segs.

<sup>11</sup> Aristóteles. *Poética*. 1451b.

<sup>12</sup> ARENDT. Hannah. *op. cit.*, p. 115 e segs.

Procuraram esvaziar, desse modo, seu caráter teleológico e, paralelamente, valorizar suas contingências interpretativas.

Antes, tanto para o positivismo quanto para o materialismo, era como se a história possuísse uma substância<sup>13</sup> (*ousia*) aristotélica, não só por compartilhar com ela as características do Ser em sentido primeiro da Metafísica, a saber, ser “*um isto*” (um ser determinado) em oposição a “*um isto, um aquilo ou nenhum destes*” (contingência anti-metafísica), mas também porque parecia dotada de uma *physis* (natureza), capaz de lhe ditar direção e sentido, tal como frequentemente os historiadores acreditaram. Como nos lembra Hannah Arendt, a ideia corrente era que:

O processo [histórico] como um todo parece ser guiado por uma “intenção da natureza” desconhecida pelos homens em ação, mas compreensível àqueles que os sucedem.<sup>14</sup>

A partir dessas características, caberia ao historiador (como, de fato, muitas vezes foi feito) resgatar ou bem identificar sua natureza para que, a partir da compreensão do que lhe é essencial – por exemplo, a luta de classes –, fosse possível compreendê-la essencialmente, entender seu processo de desenvolvimento e, assim, antecipar o seu devir, tal como é possível entender o desenvolvimento de um embrião durante o processo da gestação e antecipar-lhe o vir a ser homem.

Agora, entretanto, nada disso restou: não há herança da Ilustração ou progresso do Espírito humano e muito menos grandes meta-narrativas, impondo direção e sentido à história. No lugar, vieram a multiplicidade de discursos e os problemas da linguagem, o questionamento da natureza do conhecimento junto à dissolução da ideia de verdade.<sup>15</sup>

É evidente que hoje, mesmo entre os historicistas, a ideia de um resgate do passado ou da teleologia histórica se tornou antiquada e até ridícula, mas isso de modo algum encerra a questão. O debate ainda persiste justamente porque há, entre os historiadores (em meio aos quais podemos aqui, seguramente, incluir Ginzburg), aqueles que, confiando na metodologia de nossa disciplina, opõe-se ao ceticismo,

---

<sup>13</sup> As duas características da *ousia* apresentadas na Metafísica por Aristóteles são: *tóde ti* (literalmente: um isto, um ser determinado) e *chôristón* (ter capacidade de existir separadamente). Sobre as características da substância (*ousia*) em Aristóteles, ver: MANSION, Suzanne. A Primeira Doutrina da Substância: A Substância segundo Aristóteles. In: ZINGANO, Marco Antônio de Ávila (Coord.). *Sobre a metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2005. p. 73-92.

<sup>14</sup> ARENDT, Hannah. *op. cit.*, p. 117.

<sup>15</sup> MALERBA, Jurandir. *op. cit.*, p. 12.

recusando a dissolução da ideia de verdade, mesmo quando se veem obrigados a fazer o recuo estratégico a uma “verdade provável”.<sup>16</sup>

A possibilidade do conhecimento histórico frente ao ceticismo das teses narrativistas e anti-realistas é defendida por Carlo Ginzburg, no seu *Relações de Força*. Para isso, Ginzburg retomará a Retórica, mais precisamente a de Aristóteles, não como instrumento de erística, tal como supostamente fizeram os sofistas da antiguidade e hoje fazem os relativistas pós-modernos, mas como instrumento de hermenêutica, a fim de unir novamente a retórica à prova. Essa última entendida não como aquela verdade sapiencial (fonte da autoridade intelectual), nem a verdade dura e fria da geometria, plenamente demonstrável e acessível pela operação matemática realizável por qualquer um (mesmo o escravo de Platão no *Mênon*)<sup>17</sup>, mas sim aquela que circula no âmbito do verossímil, como propôs Aristóteles na sua Retórica.<sup>18</sup>

Ginzburg faz uso de uma metáfora para situar os protagonistas (e inclusive a si mesmo) acerca da controvérsia sobre a possibilidade do conhecimento e da verdade histórica. Como todo trabalho de historiografia parte das fontes, é justo que ele apresentasse o seu posicionamento teórico partindo delas, ou melhor, partindo do modo como são entendidas nessa polêmica.

As fontes não são nem janelas escancaradas, como acreditam os positivistas, nem muros que obstruem a visão, como pensam os céticos: no máximo poderíamos compará-las a espelhos deformantes. A análise da distorção específica de qualquer fonte implica já um elemento construtivo. Mas a construção, como procuro mostrar nas páginas que se seguem, não é incompatível com a prova.<sup>19</sup>

Essa é uma metáfora atraente para introduzir os debates atuais, frequentes, de um modo geral, nas ciências humanas e, em particular, na História. Ora, se Ginzburg considera as fontes como espelhos deformantes e que o ofício do historiador é distorcer as imagens, isso significa que, em maior ou menor grau, ele acredita ser possível ter acesso à realidade objetiva (não distorcida) do passado. O interesse aqui é demonstrar que essa controvérsia teve origem há muito tempo, precisamente no século V a.C., entre um grupo de pensadores chamados sofistas, por um lado, e a corrente eleata seguida dos

---

<sup>16</sup> GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 42.

<sup>17</sup> Diálogo no qual Platão propõe sua tese sobre a *anamnese*, ou rememoração.

<sup>18</sup> GINZBURG, Carlo. *op. cit.*, p. 42, 47-63.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 44.

defensores da ontologia na filosofia antiga, nomeadamente: Parmênides, Platão e Aristóteles, por outro.

Com “origem” eu não pretendo dizer que ela iniciou lá na antiguidade grega e resultou, como causa material e por continuidade histórica, no debate atual. Barbara Cassin, filóloga e filósofa francesa, autora de *O Efeito Sofístico*, considera duas possibilidades de proceder a uma comparação: uma e primeira como causalidade de tipo histórica, outra e segunda como uma continuidade temática, e é nessa segunda que aposto, embora não sustente que a primeira seja impossível.<sup>20</sup>

A causalidade de tipo histórica pressupõe uma continuidade que resulta do contato, direto ou indireto, dos dois objetos que se pretende comparar. Quando a autora analisa a possível relação intertextual existente entre o Poema de Parmênides e a Odisseia de Homero levanta a seguinte hipótese:

É verossímil que Parmênides conhecesse Homero assim como Hesíodo. Uma tese prudente postulará que o texto da Odisseia é, por assim dizer, uma causa material do Poema. “Minha sugestão, portanto”, escreve Mourelatos, “é que Parmênides utiliza velhas palavras, velhos motivos, velhos temas e velhas imagens precisamente para pensar novos pensamentos e através deles”.<sup>21</sup>

Mas o outro modo de proceder a comparação (pretendido aqui), a tese mais forte – “mais forte do que a evidência sugere”, é aquela que busca relação por “continuidade temática”. Nesse caso não se pode contar com evidências cronológicas e lingüísticas, logo o procedimento de legitimação será diverso. Portanto, é necessário substituir aquela relação anterior de determinação material por uma relação de causalidade hermenêutica:

É preciso acertar algo como o movimento retrógrado do verdadeiro; no “como se” da finalidade, é a temática filosófica que vai permitir ler aquilo que da narrativa deve permanecer, que fixa seus traços pertinentes: não é mais a Odisseia que dá a Parmênides sua matéria, mas Parmênides que dá à Odisseia sua significação. Consequentemente, a Odisseia assim interpretada por Parmênides pode, por sua vez, servir de chave, num procedimento cruzado ou circular, para interpretar o Poema, nos próprios lugares em que Parmênides a convoca.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> CASSIN, Barbara. *O Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>22</sup> *Idem*.

Não buscaremos, portanto, afirmar que o debate atual é o resultado material da filosofia antiga. Por conseqüência, não pretendo sustentar que teóricos que pensam a “verdade” histórica através do materialismo sejam neoplatônicos e tampouco que aqueles que depositam sua força na construção pelo discurso sejam neosofistas. Antes, pretendo apenas apontar que há relação e semelhança entre os argumentos levantados no debate travado entre antigos e no debate contemporâneo.

Dois pontos desse desacordo intelectual, tanto antigo quanto moderno, são relevantes para nosso objetivo: 1) o debate no domínio epistemológico e cognitivo – qual a compreensão de história dos historicistas e qual a noção de história dos pós-modernos, qual o alcance de ambas e, por conseqüência, quais as suas definições de *verdade*; e 2) o desdobramento ético/moral para o qual essa controvérsia geralmente converge; porque, desde os antigos, parece que embora a controvérsia inicie em termos teóricos, ela se desdobra para o âmbito moral.

A partir disso, pretendo apontar que, não obstante ligeiramente reformulados, os argumentos permaneceram essencialmente os mesmos. Ainda que os antigos, como dito anteriormente, não discutissem abertamente sobre o conhecimento histórico e os modernos não tratem de teoria da história evocando o Ser e o Não-Ser, essa controvérsia, em nosso entendimento, é essencialmente a mesma, estando, no limite, apenas modulada. Do mesmo modo, embora a filosofia antiga não tenha discutido abertamente sobre a História, não há porque supor que ela tenha sido completamente ignorada.

Como se compreende que a filosofia antiga, a Academia e a filosofia clássica não tenham nunca filosofado sobre a História? O historicismo do século XIX considerava ter ultrapassado a filosofia clássica: a descoberta do passado teria sido a descoberta de um novo continente que seria o lugar de toda a verdade possível; [...] A verdade é que a filosofia clássica não tinha ignorado a história, ou melhor, as histórias; mas, em vez de filosofar sobre a História, ela meditava antes, quer sobre o Ser e o Devir em geral, quer sobre uma “história de...” bem definida, por exemplo, sobre a da sucessão dos regimes políticos, realza, democracia, tirania.<sup>23</sup>

Para esse propósito, realizaremos a comparação de textos – e é claro, de argumentos – evocados na antiga discussão filosófica entre a convicção e o relativismo. Será necessário, portanto, estabelecer um panorama da controvérsia intelectual na

---

<sup>23</sup> VEYNE, Paul. *Como se escreve a História*. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 40.

antiguidade, partindo de Parmênides para chegarmos a Platão, o implacável opositor dos sofistas – os relativistas da época. Esse cenário será apresentado no capítulo 1.

Dessa polêmica, teremos argumentos em dois âmbitos. O primeiro, de caráter teórico, acerca da existência ou inexistência do Ser ou da possibilidade ou impossibilidade da verdade. A partir daqui, a polêmica convergirá para o segundo tipo de argumento, de âmbito moral, sobre a ameaça que o “veneno relativista” representa, supostamente conduzindo-nos “ao caos e à tolerância de práticas manifestamente intoleráveis”. No capítulo 2 analisarei como, e em que medida, os argumentos entre antigos e modernos se assemelham.

Existe, como não poderia deixar de ser, minha opinião acerca dessa controvérsia e é evidente que fui cativado por um dos lados nessa polêmica. Apesar disso, não acredito que tal condição me torne inapto a escrever sobre, caso contrário retornaríamos ao século XIX e eu estaria, ironicamente, prisioneiro dentro de minha própria pesquisa.

Além disso, meu propósito não é (mesmo que isso, de algum modo, fosse possível), encontrar um “vencedor” ou “a verdade” para essa questão. No entanto, embora minha exposição aqui não possa demonstrar a verdade no sentido clássico, eu procuro – e talvez possa – expor essa questão com algum valor epistêmico, avaliado segundo outras medidas. Nas páginas seguintes, meu objetivo será apontar, dentro do possível, a permanência, desde a antiguidade, de um desacordo intelectual aparentemente inconciliável.



# 1. A CONTROVÉRSIA PLATÃO – SOFISTAS NO MUNDO ANTIGO

## 1.1. PARMÊNIDES E O INÍCIO DA ONTOLOGIA

Com efeito, os primeiros *physikoi* foram os milésios do século VI a.C., que tentaram responder (se nossas inferências sobre os fragmentos restantes estiverem corretas) questões como: 1) qual a origem do mundo? e 2) do que o mundo é feito? Assim, dos fragmentos que restaram, temos as teses materialistas monistas de constituição do mundo, provavelmente oriundas da observação empírica. Para Tales de Mileto, “tudo é água”; para Anaxímenes, ar; para Heráclito de Éfeso, fogo; e para Anaximandro, o misterioso e confuso “ilimitado”. Essa investigação cosmogônica e cosmológica inaugurou a ciência e a filosofia.

Após essas primeiras investigações acerca da *physis*, o mundo conheceu, na virada do século VI para o V, o início da ontologia, que viria a ser o entrave e a chave-mestra da polêmica à qual esse trabalho se dedica. O precursor da ontologia foi Parmênides de Eléia<sup>24</sup>, e seu famoso poema *Peri physeos* (Acerca da Natureza) é em boa medida a força inicial que inaugurou, como veremos, a longa controvérsia entre Platão e os sofistas ao longo da história da filosofia. Nele, o filósofo aponta que há apenas dois caminhos de investigação a seguir.

Mas vem, e eu te direi – e guarda minhas palavras quando as escutares –  
os únicos caminhos de investigação concebíveis:  
o primeiro, que é e não pode não ser,

---

<sup>24</sup> Cf. BARNES, Jonathan: Parmênides, filho de Pireto, era natural de Eléia, uma colônia grega no sul da Itália. Era de família nobre e conta-se que “organizou seu país natal através das melhores leis, de sorte que a cada ano os cidadãos ainda obtêm dos magistrados o juramento de que estes se conduzirão segundo as leis de Parmênides” (Plutarco, *Contra Colotes*, 1126AB). Sua cronologia é incerta: os cronistas helênicos situam seu nascimento em 540 a.C., porém uma passagem em Platão sugere que tenha nascido por volta de 515. Parmênides produziu uma obra de pequena extensão, composta em versos hexâmetros de pouca elegância. Boa parte de seus poemas chegou até nós. A obra iniciava com um prólogo alegórico, após o qual o corpo principal do poema dividia-se em duas partes: a primeira parte, o Caminho da Verdade, apresenta as concepções pessoais de Parmênides acerca da verdadeira natureza da realidade, enquanto que a segunda parte, o Caminho da Opinião, seguia o tradicional modelo jônico dos trabalhos versando Sobre a Natureza. O prólogo e a maior parte do Caminho da Verdade sobreviveram ao tempo; do Caminho da Opinião restam alguns fragmentos. [...] Parmênides em momento algum é um autor fácil. O significado de seus escritos raramente se revela com clareza à primeira vista, e alguns versos do poema são obscuros ao ponto da ininteligibilidade. Existem também algumas incertezas textuais. Não obstante, Parmênides exerceu, por intermédio de Platão, uma influência ímpar no curso da filosofia ocidental. BARNES, Jonathan. *Filósofos pré-socráticos*. Tradução de Julio Ficher. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 149 e segs.

é o caminho da persuasão (pois que é acompanhado pela verdade);  
o outro, que não é e que não deve ser –  
refiro-me a uma trilha destituída de todo conhecimento.  
Pois não poderias reconhecer aquilo que não é (pois não cabe fazê-lo),  
tampouco poderias mencioná-lo.<sup>25</sup>

Do seu eleatismo, haverá um herdeiro bastante conhecido de todos nós – Platão<sup>26</sup>. O filósofo ateniense escreverá uma série de diálogos onde fará a investigação de diversos temas, notadamente aqueles relacionados ao mundo humano, como por exemplo, as virtudes (coragem, temperança, justiça, sabedoria); mas também acerca da teoria do conhecimento, da verdade e da falsidade, do ser e do não-ser.

Paralelamente, e por meio desses diálogos, travará um combate intelectual (e moral) com outro grupo de pensadores de sua época, denominado como sofistas. Essa disputa, que envolverá epistemologia e ética, é o que dá início à polêmica mencionada no início desse texto. Quem venceu essa disputa? A resposta é fácil, Platão a venceu; e de lá para cá, seu pensamento e sua doutrina influenciaram de maneira ímpar e decisiva a história da ciência e da filosofia.

Não é por acaso que, seja no cotidiano ou na pesquisa científica, operamos por meio do binômio aparência – realidade. Esse par de categorias, por meio da qual pensamos e tomamos nossas decisões, nada mais é do que a velha dicotomia metafísica entre (verdadeiro) Ser e (mera) aparência, proposta pelo antigo eleatismo. Somos herdeiros da teoria dos dois mundos e por isso buscamos entre, ou melhor, sob as aparências algo que seja mais elevado e substancial, daí o anseio pela *a-letheia*, o que é revelado, desvelado:

Para descobrir o que realmente *é*, o filósofo deve *deixar* o mundo das aparências entre as quais ele naturalmente e originalmente se encontra em casa – como fez Parmênides quando foi transportado, além dos umbrais da noite e do dia, para a estrada divina, “muito distante dos usuais caminhos humanos”, e como também fez Platão na alegoria da Caverna. O mundo das aparências é *anterior* a qualquer região que o filósofo possa *escolher* como sua “verdadeira” morada, mas que, no entanto, não é o local em que ele

---

<sup>25</sup> Cf. DK 28B 2.1-8. In: BARNES, Jonathan. *Filósofos pré-socráticos*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

<sup>26</sup> Platão nasceu em Atenas, provavelmente em 427 a.C., foi um filósofo grego do período clássico, autor de diversos diálogos filosóficos que marcaram o pensamento filosófico ocidental. Foi mestre de Aristóteles e fundou a Academia de Atenas. É amplamente conhecido pela teoria das ideias e dos universais. Além disso, tinha grande interesse pelas áreas de política e ética, além de epistemologia. Nessa última, é famosa a oposição que estabelece entre a *doxa*, campo de operação dos sofistas (seus adversários intelectuais), e *episteme*, área de labor filosófico, segundo sua tese baseada na dicotomia real – aparência.

nasceu. O que sugeriu ao filósofo, ou seja, ao espírito humano, a noção de que deve haver algo que seja mera aparência sempre foi a qualidade que o mundo tem de aparecer.<sup>27</sup>

Parmênides é transportado, além dos umbrais da noite e do dia, para a morada da Deusa, que o acolhe para que então ele se instrua do intrépido coração da Verdade persuasiva. Há, portanto, uma separação evidente entre o caminho da verdade e o da opinião dos mortais. Daí a necessidade dessa viagem à morada da Deusa, que com boa vontade o acolhe, segura a mão direita do filósofo entre as suas, e o lembra de que nenhuma partida ruim o enviou a trilhar esse caminho, que é apartado do caminho dos homens, mas junto à Norma e à Justiça.

É evidente, portanto, porque Parmênides não iria, caso pudesse, até à Ágora, ao Pnix, à Assembléia ou ao Tribunal do Júri para buscar a verdade. Lá encontraria apenas homens, e junto a eles, a mera *doxa*, “*na qual não há fé verdadeira*”. Tampouco Platão poderia discernir algo de verdadeiramente real na caverna, na medida em que contemplava meras sombras das figuras reais. Aqui também é necessário um deslocamento, desta vez para fora da caverna. Assim nasceu a filosofia e a ciência: buscando a verdade que está, como insistiram Parmênides e Platão, afastada do caminho dos homens (lugar de mera aparência), em oposição ao caminho da verdade, a trilha para a investigação do que *é e que não poderia não-ser*.

## 1.2. A VALORIZAÇÃO DO FUNDAMENTO

Esse antigo par de categorias foi naturalizado na ciência moderna e hoje, como nos lembra Hannah Arendt, não é mais necessário esforço individual e particular de filósofo algum para sustentar a ideia de que haja alguma *verdade* por sob as *aparências*. Com efeito, a ciência opera segundo este conceito de verdade, e é justamente porque o cientista também está sujeito às aparências que ele, valendo-se da tecnologia e de aparelhos sofisticados, abre o corpo sensível e espreita o seu interior para descobrir ou

---

<sup>27</sup> ARENDT. Hannah. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 39-40.

surpreender aquilo que está oculto aos nossos sentidos, aquilo que orienta e regula as propriedades exteriores do corpo visível, isto é, as aparências.

Em outras palavras, o que existe, desde Platão até nossa modernidade, é a valorização do *fundamento*: “o que faz com que alguma coisa ou alguém, inclusive eu mesmo, apareça assim e não de outra forma?” Essa é a mais antiga questão da ciência e da filosofia, recorda a autora. Hannah Arendt chega aqui a um ponto-chave quando diz que essa pergunta se refere mais a uma *causa* do que a uma base ou fundamento.<sup>28</sup>

A questão é que nossa tradição filosófica transformou a base de onde algo surge na causa que a produz; e em seguida concedeu a esse agente eficaz um grau mais elevado de realidade do que aquele atribuído ao que meramente se apresenta a nossos olhos. A crença de que a causa deve ocupar um lugar mais elevado do que o efeito (de tal modo que o efeito pode ser facilmente diminuído quando se remonta à sua causa) encontra-se entre as mais antigas e obstinadas falácias metafísicas.

Essa dicotomia entre Ser e aparência proposta inicialmente por Parmênides e aprofundada no platonismo encontrou resistência entre os sofistas, que negaram a ontologia. Se por um lado Parmênides, no seu Tratado acerca da Natureza, pretendia demonstrar que se algo não existe, é lógico que não pode ser objeto de investigação (na medida em que não está disponível para ser pensado) concluindo, desse modo, a unidade ontológica do Ser – Pensar – Existir, por outro, Górgias – o sofista de Leontinos – em resposta, contrapôs que *se alguém pensar num homem a voar ou em carros a correrem sobre o mar, não é por isso que o homem voa ou os carros correm sobre o mar*, esvaziando essa unidade do Ser.

Posteriormente, Platão deu continuidade à ontologia e vários de seus diálogos apresentam Sócrates buscando a definição *essencial* de algo<sup>29</sup>, onde não raras vezes o interlocutor ou bem foi um sofista, ou bem aluno de um. Assim, Sócrates é levado a buscar definições absolutas, universais e invariáveis, ao passo que os sofistas cumprem o papel de dificultar essa tarefa, pois movem-se no superficial terreno das aparências e dos fenômenos, valorizando a *doxa* em detrimento da *episteme*, argumentando com falácias, usando técnicas de retórica, buscando como fim último a vitória no debate e, por isso, fazendo uso indiscriminado da erística.

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 40-41.

<sup>29</sup> Por exemplo, no Eutífron: a piedade; no Laques: a coragem; no Protágoras: a virtude; na República: a justiça; no Teeteto: o conhecimento.

### 1.3. OS SOFISTAS

É evidente que essa caracterização dos sofistas como não sendo pensadores sérios e como indivíduos imorais é certamente parcial, visto que Platão foi seu principal opositor no plano teórico. Justamente, e em razão disto, devemos apontar os maiores desafios de um estudo que envolva o movimento sofista do século V em Atenas. Nesta seção, serão abordados alguns aspectos sobre os sofistas enquanto fenômeno social na antiguidade grega do século V a.C.

Como diz Kerferd, não uma, mas duas barreiras se levantam no caminho de quem investigue esse tema. Em primeiro lugar, não restaram textos de nenhum dos sofistas e, por isso, somos dependentes de fragmentos insignificantes e de sumários, frequentemente obscuros ou problemáticos, de suas doutrinas. Em segundo lugar, e pior, dependemos, na maior parte das vezes, de Platão, que, vendo-os com menosprezo e tratando-os com grande hostilidade, atingiu-os em cheio com um ímpeto filosófico devastador, valendo-se de todo o poder de seu gênio literário.<sup>30</sup>

Uma vez que a doxografia subsequente dependeu, em grande parte, da escola platônica e aristotélica, os sofistas – condenados a vagar eternamente numa espécie de limbo entre os pré-socráticos e Platão – passaram para a história da filosofia como sinônimo de charlatanismo. Como anteriormente foi dito, Platão venceu o debate, de modo mais profundo do que talvez ele mesmo imaginasse.

#### 1.3.1. A ORIGEM DO TERMO SOFISTA

O nome sofista passou para a posteridade da filosofia como sinônimo, na melhor das hipóteses, de falso-filósofo e, na pior, de charlatão; mas isso não foi sempre assim. Etimologicamente, o termo é claramente relacionado com as palavras *sophos* (sábio) e *sophia* (sabedoria). Na sua origem, *sophia* era uma qualidade associada àqueles dotados de um saber restrito aos outros mortais. Essa *sophia* era, assim, atribuída aos poetas,

---

<sup>30</sup> KERFERD, George Briscoe. *O Movimento Sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003. p. 9.

videntes e sábios, que exerciam suas funções não pela aquisição de uma técnica, mas pelo uso de um conhecimento inato conferido pelos deuses.

A partir do século V a.C., o termo *sophistés* começa a ser usado para referir muitos desse “primeiros sábios”. Com efeito, Homero e Hesíodo, Os Sete Sábios, filósofos pré-socráticos, músicos, aedos, rapsodos, adivinhos, videntes e, inclusive, figuras míticas como Prometeu foram chamados de *sophistés*. Em todos esses exemplos, o termo sofista não possui conotação negativa, pelo contrário. Em cada um desses casos, o termo remete a um tipo de sabedoria que é, geralmente, advinda de um poder misterioso e divino.

Na segunda metade do século V a.C., o termo passou a referir um grupo de viajantes que, vindo de todas as partes da Grécia, percorriam as cidades oferecendo seus conhecimentos para educar homens na *techne politike* (arte política) por meio da *areté* (excelência), indispensável ao bom governo dos assuntos públicos e da própria casa, onde o domínio das palavras e das ações era necessário, tudo isso em troca de remuneração. Ao menos é assim que Platão faz Protágoras se apresentar, no seu diálogo homônimo em *Prot.* 316c5-317b2.<sup>31</sup>

### 1.3.2. ATENAS, LOCAL DE DESTINO E ATUAÇÃO DOS SOFISTAS

Atenas é o lugar que receberá todos – ou a maior parte – dos sofistas, tanto por suas características sociais e políticas (entre elas, o desenvolvimento das instituições democráticas) quanto pela influência direta de um único indivíduo – Péricles (que teria cultivado amizade e promovido patronato decisivo aos sofistas). Quando um determinado indivíduo, durante uma prova de pentlato, atingiu involuntariamente com um dardo Epítimo de Farsália, matando-o, é dito que Péricles passou um dia inteiro a discutir com Protágoras qual deveria ser, segundo o juízo mais correto, considerado o culpado do funesto acontecimento: o dardo, o lançador do dado ou os organizadores dos jogos.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Platão. *Protágoras*. Tradução de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

<sup>32</sup> Plutarco, *Péricles*, 36 apud PINTO, Maria José Vaz. *Sofistas: Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005. p. 68.

Atenas era o destino de sofistas de todas as partes do mundo grego também porque a cidade oferecia ótimas oportunidades para se ganhar muito dinheiro com a atividade do ensino sofista, não só em razão da democracia ateniense, dos freqüentes processos judiciais e da ausência da profissão de advogados propriamente ditos, mas também porque Atenas estava se tornando um autêntico centro cultural e artístico para toda a Grécia, como a cena inicial<sup>33</sup> na casa de Cálías, descrita no diálogo Protágoras, sugere.<sup>34</sup>

Na cena, reconhecemos, além de Protágoras (que havia chegado do exterior dois dias antes), outros sofistas famosos, como Hípias de Élis<sup>35</sup> e Pródicos de Céos<sup>36</sup>. Junto a

---

<sup>33</sup> Quando [nós, Sócrates e Hipócrates] entramos, encontramos Protágoras passeando no pórtico, e com ele passeavam também, de um lado Cálías, filho de Hipônico, e o irmão dele por parte de mãe, Páralo, filho de Péricles, além de Cármides, filho de Glauco; do outro lado, Xantipo, o outro filho de Péricles, Filípides, filho de Filomeno, e Antimero de Mende, que é o mais renomado dos discípulos de Protágoras e aprende a técnica para ser sofista. Os que estavam atrás destes acompanhavam escutando o que se dizia. Via-se que eram estrangeiros, que Protágoras traz de cada uma das cidades por onde passa, encantando-os com sua voz como Orfeu e eles, encantados, acompanhavam sua voz. Mas havia também alguns da terra do coro. À vista desse coro senti o maior prazer. [...] Depois dele, reconheci, como diz Homero, Hípias de Elis, sentado no pórtico oposto, num trono. Ao redor dele estavam sentados em bancos Erixímaco, filho de Acúmeno, Fedro do demo de Mirrinonte, Ándron, filho de Androtíon e dos estrangeiros uns concidadãos seus e alguns outros. Via-se que eles interrogavam Hípias sobre certos problemas de astronomia, concernentes à natureza e aos corpos celestes, e ele, sentado no trono, para cada um deles distinguia as perguntas e discorria sobre elas. Também avistei Tântalo, pois estava na cidade também Pródico de Céos. Estava em uma peça que antes Hipônico utilizava como despensa, mas que agora, em consequência da multidão de hóspedes, Cálías também esvaziara e fizera dele um quarto para estrangeiros. Pródico ainda estava deitado, envolto em umas peles e cobertas, bem numerosas, como se via. Ao lado dele estavam sentados nos leitos vizinhos Pausânias de Ceramis e com Pausânias um adolescente ainda bem jovem, dotado, conforme penso, de natureza nobre e educada, e sem dúvida de grande beleza. Pareceu-me ouvir que seu nome era Ágaton, e não me admiraria se estivesse sendo o bem-amado de Pausânias. Havia esse adolescente. Os dois Adimantos, o filho de Cepes e o de Leucolófides, e alguns outros eram vistos. Mas sobre o que falavam não podia saber, de fora, embora desejasse vivamente ouvir Pródico, pois me parece um homem superiormente sábio e divino. Em virtude porém de sua voz grave, uma espécie de zumbido que se formava no quarto tornava as palavras indistintas. Platão. *Protágoras*. 315a-316a. Tradução de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

<sup>34</sup> KERFERD, G. *op. cit.*, p. 38.

<sup>35</sup> Hípias, filho de Diopites, nasceu em Elis, na zona ocidental do Peloponeso, e era um sofista à data do processo de Sócrates em 399 a.C. Foi contemporâneo de Pródico e pertencia a uma geração mais jovem que a de Protágoras e Górgias. Hípias desenvolveu uma grande atividade como orador e como professor. O traço mais marcante de sua personalidade foi o enciclopedismo (*polymathia*), que decorre de interesses polifacetados e polivalentes, abrangendo, além das temáticas antropológicas, de caráter ético-político, as ciências da natureza e as matemáticas. Hípias viajou muito e desempenhou frequentemente papel de embaixador, tendo sido o representante das diligências diplomáticas da sua cidade natal junto aos governos de outras cidades, entre elas Atenas, Esparta e a Sicília. Diz-se que auferiu elevados proventos com o exercício de sua atividade profissional, conforme as notícias sobre os elevados honorários por ele recebido, mesmo quando o comparamos a outros sofistas de reputação consagrada à época, como Protágoras. Hípias, pelas preocupações que manifestou no campo filosófico – como a reflexão sobre a natureza – é frequentemente inserido numa corrente “naturalista” da sofística, ligada à tradição especulativa de Tales e Empédocles. Por outro lado, também expressou ideias acerca da igualdade e da afinidade de todos os homens entre si, a parir da natureza que lhes é comum. Nessa linha de pensamento, posiciona-se na controvérsia sobre a oposição entre o *par nomos* e *physis*, onde sustentou a superioridade das “leis não escritas”, que tinham base na natureza universal e segundo a vontade dos deuses, sobre o direito positivo, assente nas particularidades das normas impostas pela *polis*. Apesar de Hípias ter escrito muitas obras, muitas delas não chegaram até nós. No entanto, temos os nomes de algumas delas, das quais

eles, há referência a vários seguidores e discípulos que os acompanhavam para ouvir seus discursos. Além deles, os filhos de Péricles (do primeiro casamento) e muitos outros. Toda essa multidão estava reunida na casa de Cálias, que pertencia a uma das famílias mais ricas de Atenas e exercia, como dito anteriormente, essa atividade de patronato sofista, hospedando-os e promovendo encontros para discussão de temas diversos: de problemas da matemática e da astronomia à correta distinção entre os nomes (*diairein ton onomaton*) e outros problemas concernentes à linguagem.

No entanto, todo esse panorama favorável aos sofistas também trazia inconvenientes, e a profissão de sofista, em Atenas, igualmente representava perigo. Com efeito, sua influência não só sobre figuras importantes da política ateniense, como o próprio Péricles, mas também sobre todos aqueles que desejavam adquirir

---

temos alguns fragmentos. São elas: *Diálogo Troiano, Nomenclatura de Povos, Lista de Vencedores dos Jogos Olímpicos, Coleção ou Recolha e Elegias*. PINTO, Maria José Vaz. *Sofistas: Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005. p. 34-35.

<sup>36</sup> Pródico nasceu na ilha de Ceos, no arquipélago das Cíclades, provavelmente entre 470 e 460 a.C. e vivia ainda à data da morte de Sócrates, em 399. Assim como Hípias, também exerceu a atividade de embaixador e nessa condição esteve várias vezes em Atenas. Na condição de professor, lecionou em diversas cidades, tanto proferindo conferências como dando lições individuais ou em pequenos grupos, onde se diz que ganhou muito dinheiro. Entre seus discípulos, há personalidades famosas da época, como o orador Isócrates, o político Terâmenes, o historiador Tucídides e o tragediógrafo Eurípides. No diálogo *Protágoras*, Sócrates o menciona como tendo a voz grave e extraordinária sabedoria, com a qual distinguia os termos (*diairein ton onomaton*) que eram aparentemente semelhantes. De fato, Pródico é amplamente reconhecido pela análise semântica de expressões afins, onde distinguia as diferentes acepções de vocábulos tidos como sinônimos. No entanto, o objetivo de Pródico não era diretamente inquirir a essência correspondente a um determinado nome e então dividir cada noção, dicotomicamente, em subespécies; o que ele procurava era demonstrar que não eram sinônimos os termos vulgarmente considerados como tal, baseando-se no confronto dos mesmos e investigando o que os diferenciava entre si, para além das semelhanças. A chamada “correção” dos nomes inseria-se no âmbito da busca pela exatidão (*akribologia*) no uso da linguagem. Para além dos seus interesses linguísticos, Pródico se preocupou com questões de caráter moral, tendo escrito uma obra intitulada *Estações*, onde destaca o elemento dramático da escolha a ser feita por Hércules entre dois gêneros de vida: *areté* (virtude) e a *kakia* (vício). Ele também é apontado como sendo defensor de uma explicação naturalista sobre a origem das crenças religiosas a partir daquilo que era considerado útil no âmbito da vida das sociedades antigas. São atribuídas a ele duas teorias sobre a origem dos deuses: 1º os homens primitivos teriam encarado como divinas as coisas que os alimentam e as que, de alguma forma, lhes são benéficas em algum sentido, como o Sol, a Lua, os quatro elementos, o pão, o vinho, etc.; 2º também passaram a constituir como objeto de culto aqueles que descobriram meios de progredir a vida humana, como inovações técnicas tais como a introdução de novos cultivos e práticas agrícolas. Assim, seu nome terminou aparecendo junto ao de Protágoras, Anaxágoras e Crítias como o grupo que era considerado ateu, embora esse entendimento de ateísmo possa ser inadequado ou anacrônico para a época e para as características da religião grega, desprovida de um conjunto unitário de dogmas e sem o controle de uma estrutura eclesiástica rígida, o que possibilitava uma incrível variação de cultos e versões mitológicas, além de críticas racionais ao politeísmo antropomórfico. Ademais, Pródico foi um pensador interessado por muitos outros temas correntes da época, e assim como outros de seus contemporâneos, preocupou-se com a origem das coisas em geral, pela gênese do cosmos (tendo escrito uma cosmogonia), pela origem dos deuses e dos homens. Suas posições parecem ter sido demarcadas quer de um ceticismo extremado no plano do conhecimento, quer de um relativismo no plano da ação individual e coletiva. PINTO, Maria José Vaz. *op. cit.*, p. 155-157.



conhecimentos de retórica e oratória para falar em público, na assembleia ou nos tribunais, não passou despercebida.

Quando um homem, que é um estrangeiro, vai para grandes cidades e lá persuade os melhores jovens a abandonar suas associações com outros, sejam parentes ou estranhos, mais velhos ou mais jovens do que eles, para se associarem consigo, movidos pela ideia de que se tornarão melhores mediante a sua associação com ele, um homem que assim procede precisa estar vigilante. Pois grandes são os ciúmes que surgem junto com outros ressentimentos e ataques contra ele. Ora, eu declaro que a arte sofista é muito antiga, mas os que a praticavam nos tempos antigos, receando o ódio que despertava, construíram um escudo e máscara para si mesmos; alguns deles poesia, como no caso de Homero, Hesíodo e Simônides; alguns, ritos religiosos e profecias, como fizeram Orfeu, Museus e seus seguidores, alguns, tendo observado, também o atletismo, como aconteceu com Icos de Tarento e um outro ainda vivo, Heródico de Selimbria, originalmente de Mégara, tão sofista como qualquer outro; e música foi disfarce adotado por vosso próprio Agátocles, um grande sofista, e Pitocleides de Ceos e muitos outros. Todos esses, como digo, receando a má vontade contra eles, usaram essas artes como anteparo. Eu porém de todos eles discordo nesse ponto [...] e em face deles então, segui um caminho totalmente oposto: confesso que sou sofista e que educo homens. (*Prot.* 316c5-317b2).

Ao que parece a atuação dos sofistas em Atenas e em outras cidades não parece ter sido, nem de longe, ignorada ou irrelevante. Vejamos como eles atuaram (e, sobretudo, como foram vistos) na condição de educadores e professores da virtude política e oratória.

### 1.3.3. OS SOFISTAS COMO EDUCADORES

Protágoras se declarava um profissional e, em razão disso, se distinguia da anterior tradição educacional pelo fato de cobrar por seu ensino. De fato, esse é o modo mais seguro e menos controverso de caracterizar os sofistas da segunda metade do século V a.C: o recebimento de honorários como pagamento pelas competências do ensino sofista. Contra isso, Platão e Aristóteles, assim como Xenofonte, se levantarão para criticá-los.

E, do mesmo modo, os que vendem a sabedoria por dinheiro aos que a desejam são denominados sofistas, que é o mesmo que dizer indivíduos que se prostituem.<sup>37</sup>

O sofista é um indivíduo que se prostitui. De todas, a caracterização de Xenofonte é que melhor exemplifica a mudança de paradigma pela qual passava a educação grega em geral, e a ateniense, em particular. Mas comecemos pelos comentários de Platão.

Em primeiro lugar, verifica-se que [o sofista] é um caçador remunerado de jovens ricos [...]; em segundo lugar, um comerciante por grosso dos saberes relativos à alma [...]; em terceiro lugar, não se mostra também um comerciante a retalhos dos mesmos saberes? [...] Em quarto lugar, aparecemos como um vendedor dos saberes por ele próprio produzidos [...]; em quinto lugar, [...] é um atleta da arte agonística relativa aos discursos, apropriando-se da arte erística. [...] O sexto ponto é suscetível de contestação, no entanto, aceitamos que ele, em relação à alma, é o purificador das opiniões impeditivas do saber.<sup>38</sup>

No Sofista de Platão, o estrangeiro de Eléia, em seis momentos, caracteriza o sofista e, das seis caracterizações, as quatro primeiras estão diretamente ligadas ao profissionalismo da educação por eles exercido. A primeira delas, no entanto, é a mais explícita: “o sofista é um caçador remunerado de jovens ricos”. Em Xenofonte, o sofista é um indivíduo que se prostitui e, em Aristóteles, é um *negociante* de saber aparente, mas não real: “A sofística é uma sabedoria aparente, mas não real; e o sofista é um negociante de sabedoria aparente, mas não real”.<sup>39</sup>

Antes de mais nada, é preciso dizer que, em Atenas, não se reprovava a venda de bens por dinheiro, sendo antes comum o recebimento de honorários por poetas, artistas e doutores. Como Kerferd menciona, Píndaro, escrevendo logo após o fim da invasão Persa em 480 a.C. afirma: “já se fora o tempo em que os poetas escreviam canções sem receber dinheiro em pagamento – o dinheiro faz o homem!”. Do mesmo modo, também Simônides recebeu pagamento por suas odes e o médico Demócedes por seus tratamentos, segundo a referência de Heródoto III, 131.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Xenofonte. *Memoráveis*, 6, 13.

<sup>38</sup> Platão. *Sofista*, 231d.

<sup>39</sup> Aristóteles. *Refutações Sofísticas*, 1.165a21.

<sup>40</sup> KERFERD, G. *op. cit.*, p. 47.

A questão, para Platão e os demais opositores, seria o fato de os sofistas venderem sabedoria *a todos os que se apresentassem*, sem discriminação. Ao cobrar honorários, os sofistas abriam mão do direito de escolher seus alunos, estando sujeitos, mediante remuneração, à “todo tipo de gente” – uma expressão tão depreciativa em grego quanto em português.<sup>41</sup> Daí a comparação, em Xenofonte, com a prostituta. Mas o ponto não é que Platão estivesse preocupado com a dignidade ou as condições de trabalho do ofício sofista, obrigados a se associarem como “todo tipo de gente”. A objeção de Platão e Xenofonte era contra todo tipo de gente ter acesso ao que os sofistas tinham a oferecer, meramente pagando pelo ensino.<sup>42</sup>

Daí que agora o ensino não seria mais restrito à aristocracia e praticado no âmbito pessoal do mestre com o discípulo, ou do pai com o filho, mas estava aberto àqueles que pudessem simplesmente pagar, possibilitando, sobretudo, a promoção social. É possível que a má vontade contra os sofistas tenha vindo de dois lados extremos: dos meios ricos e conservadores que não viam com bons olhos o fim da exclusividade garantida pela prerrogativa de nascimento; e dos setores mais pobres, impossibilitados, por razões econômicas, de pagarem as aulas, pois a ação educativa dos sofistas era destinada às elites, não às massas.<sup>43</sup>

De qualquer modo, numa perspectiva conservadora, essa mudança de paradigma na educação representava um risco social, sobretudo numa Atenas do séc. V a.C. em que o preconceito mítico das prerrogativas de sangue estava sendo ultrapassado pela educação baseada na conquista individual.<sup>44</sup> Essa pode ter sido uma das razões pelas quais membros da aristocracia como Platão e Xenofonte tenham reagido de modo tão hostil a tais pensadores, embora não proponho que desconsideremos os desacordos de ordem teórica que os separaram.

---

<sup>41</sup> *Idem.*

<sup>42</sup> *Idem.*

<sup>43</sup> PINTO, Maria José Vaz. *op. cit.*, p. 15.

<sup>44</sup> JAEGER, W. *Paideia: A Formação do homem Grego*. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1986. p. 312-313.

## 1.4. AS DOCTRINAS SOFÍSTICAS

Na perspectiva de Platão, existe uma oposição drástica entre o filósofo e o sofista. Isso se deve ao fato dos sofistas ficarem aquém das pretensões platônicas que envolviam o mundo das Formas. Os leitores de Platão estão habituados à divisão do mundo entre o plano visível, sensível, correspondente ao devir e aos fenômenos, por um lado, e o mundo invisível, inteligível, correspondente às ideias, por outro.

Os sofistas eram considerados fortes no mundo fenomenal porque seus expedientes e procedimentos, tais como a retórica, o relativismo e o pragmatismo, eram bem adaptados e propícios às condições fenomênicas do mundo sensível. Por outro lado, para Platão, os sofistas eram fracos e inoperantes quando se perscrutava o plano superior da realidade das coisas em si mesmas. Os *dissoi logoi* e a antilogia bem podiam ser eficazes se explorássemos a experiência e o mundo sensorial dos homens, mas para Platão é evidente que nunca poderiam conduzir-nos ao conhecimento mais elevado, aquele conhecimento das realidades imutáveis. Essa é a razão pela qual os sofistas eram tidos, para o platonismo, como filósofos incompletos.<sup>45</sup>

### 1.4.1. ERÍSTICA

Platão atribui a arte da antilogia aos sofistas acima de todos os outros e a resposta à pergunta – qual a verdadeira natureza da antilogia? – é a questão que deveríamos tratar sem demora. Deveríamos proceder assim porque, sob vários aspectos, ela é a chave para uma compreensão mais adequada do movimento sofista. Antes de tudo, é necessário apontar alguns termos que são frequentemente evocados nessa questão e dos quais nos cercaremos como aparato conceitual para examinarmos algumas teses sofísticas. Os termos em questão são dialética, erística e antilogia. Agora, uma vez que eles não significam o mesmo, devemos procurar a melhor distinção possível entre eles.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> PINTO, Maria José Vaz. *op. cit.*, p. 34-35.

<sup>46</sup> KERFERD, G. *op. cit.*, p. 108.

Erística e antilogia são frequentemente usadas por Platão para referir o mesmo procedimento, assim como eventualmente também ele as usa como adjetivo para referir as mesmas pessoas como *eristikos* e *antilogikos*. Apesar disso, em Platão, elas *nunca* têm o mesmo significado. A confusão criada pelos leitores de Platão surgiu pela não distinção entre significado e referência, como veremos a seguir.<sup>47</sup>

Erística é o mais evidente. Deriva do substantivo *eris*, que significa luta, disputa, controvérsia. Em Platão, ela significa “buscar vitória na argumentação”, e, portanto, diz respeito não a uma técnica, mas a uma postura (ela pode, por exemplo, usar uma ou mais técnicas para alcançar seu objetivo, que é o sucesso no debate, ou a aparência de sucesso (Teeteto 167e3-6). Assim, todo tipo de falácias, ambigüidades verbais, extensos monólogos sem importância podiam eventualmente reduzir o interlocutor ao silêncio.

No diálogo *Eutidemo* (272a7-b1), Platão nos dá um exemplo dessa habilidade, onde se diz que os irmãos Eutidemo e Dionisodoro<sup>48</sup> tinham se tornado extremamente hábeis em debater e refutar qualquer coisa que se dissesse, não importando se verdadeira ou falsa. Portanto, erística é, em Platão, um termo quase sempre carregado de reprovação e condenação.<sup>49</sup>

#### 1.4.2. ANTILOGIA

Se por um lado erística não era usada por Platão em sentido técnico, por outro, antilogia o é, diferindo da primeira em pelo menos dois sentidos importantes. A finalidade da antilogia é opor um *logos* a outro *logos*, ou descobrir ou chamar atenção para a presença de uma oposição a um argumento, coisa ou situação. A antilogia, na argumentação, se constitui como uma técnica específica a partir de um dado *logos* para estabelecer um *logos* contrário ou contraditório.

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>48</sup> Cf. Kerferd: Eutidemo e Dionisodoro foram dois irmãos, nascidos em Quios, que se uniram à colônia de Turói, mas depois foram para o exílio, passando o seu tempo como sofistas no continente, na Grécia. No diálogo *Eutidemo* de Platão, são apresentados como tendo chegado recentemente a Atenas na condição de mestres profissionais de sabedoria e virtude. Sócrates os encontra perambulando com um grande número de estudantes, e essa é a cena que dá início para a continuidade do diálogo. A data da cena não é clara, mas pode ter ocorrido por volta de 420 a.C., ou talvez mais tarde, porque Sócrates já é tido como um homem idoso. Há convicção por parte dos estudiosos de que Eutidemo e Dionisodoro tenham de fato existido dadas as referências feitas a eles por Xenofonte e Aristóteles. KERFERD, G. *op. cit.*, p. 93-94.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 109.

A característica essencial é a oposição de um *logos* a outro, por contrariedade ou por contradição. Segue-se daí que, ao contrário da erística, a palavra, quando usada numa argumentação, constitui uma técnica específica e bem definida, a saber, a de partir de um dado *logos*, digamos, a posição adotada pelo oponente, e passar a estabelecer um *logos* contrário, ou contraditório, de maneira tal que o oponente terá de aceitar ambos os *logoi*, ou pelo menos abandonar a sua primeira posição.<sup>50</sup>

Com efeito, Platão não é o maior entusiasta da antilogia como técnica de debate filosófico, ainda que algumas pessoas confundam antilogia com dialética (*Rep.*454a4-5). Ele não é o maior entusiasta da antilogia porque, primeiro, ela frequentemente é considerada por ele como uma inadequação (pois é com a dialética que chegaremos, como sustentou, à plenitude do inteligível). Enquanto a dialética tem a capacidade de discutir com base na divisão das coisas em espécie, a antilogia se apóia em contradições *meramente* verbais. Kerferd aponta alguns exemplos para justificar essa distinção.<sup>51</sup>

No Teeteto 164c2-d8, Sócrates expressa sua insatisfação consigo mesmo depois da sua réplica anterior a Protágoras, admitindo que estava agindo de modo antilógico na medida em que recorreu a coincidências verbais – para extrair as conseqüências contraditórias da posição inicial de Protágoras. Exemplo parecido encontramos no Teeteto 164d5-10, onde novamente Sócrates precisa retomar a palavra imediatamente antes do lapso inconsciente de antilogia – e isso evidencia que sua ação não é desonesta. Em outras palavras, Platão quer mostrar que Sócrates não está agindo de modo erístico porque ele não pretende vencer a todo custo o diálogo. A antilogia apenas expressa-se como um método inadequado para o objetivo traçado.<sup>52</sup>

Em segundo lugar, Platão não é entusiasta da antilogia porque ela representa um perigo para os jovens. Na verdade, esse receio não se restringe à antilogia, mas também à própria dialética. Os muito jovens, levados pela vaidade ou simplesmente pela diversão, perderiam o respeito pela autoridade tradicional e pelo critério, questionando coisas como “o que é o certo” em um momento onde o questionador, por sua pouca idade (antes dos 30 anos), ainda é incapaz de conduzir essas investigações de modo equilibrado e descobrir a verdade.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 112.

Os jovens, quando experimentam argumentos pela primeira vez, abusam deles como num jogo, usando-os em todos os casos, a fim de estabelecer uma antilogia e, imitando os que se engajam em refutar, refutam eles mesmos outras pessoas, divertindo-se como cachorrinhos, puxando e estraçalhando, com seu argumento, todos os que deles se aproximam. (*Rep.* 539b2-7)

A frivolidade seria um risco menor entre as pessoas de mais idade.

Uma pessoa mais velha não estaria disposta a participar desse tipo de loucura, mas imitará o homem que quer proceder dialeticamente (*dialegesthai*) e que quer ver a verdade, ao contrário do homem que fica brincando e procedendo antilogicamente por diversão. Ele será mais comedido em sua abordagem, e fará o empreendimento mais digno de respeito do que menos digno dele. (*Rep.* 539b9-d1)

Assim, a antilogia é, sem a dialética, muito perigosa. No entanto, embora tenhamos definido no que consiste a antilogia e a erística, faltou uma definição da dialética, central no pensamento de Platão. Essa definição será problemática porque, diferentemente do que faz Aristóteles, ao conceituar todo e qualquer termo de que faça referência, Platão nunca definiu o que afinal de contas é a dialética.

Com efeito, os leitores de Platão talvez se lembrem de momentos cruciais nos quais Platão pareceu furtar-se a uma definição precisa do que afinal é o seu método. Tanto é assim que dialética já foi definida como “o método ideal, seja lá qual for”. De qualquer modo, o melhor que podemos fazer é, tal como Kerferd, dizer que esse método envolve uma aproximação das Formas platônicas e é isso, mais do que qualquer outra coisa, que a distingue da antilogia. Na *República*, ela é o caminho “para cima”, o que sugere que ela seja o caminho para o mundo supra-sensível das Formas.<sup>54</sup>

Total oposição à erística e pleno comprometimento com a dialética, essa é a proposta platônica. A antilogia fica no meio do caminho porque, em si mesma, é simplesmente uma técnica, nem boa nem má. Mas se para os sofistas a antilogia é o estabelecimento de *logoi* opostos acerca da mesma questão, para Platão ela é muito mais do que isso e a questão nos leva ao mundo fenomenal que está sempre em estado de mudança e fluxo, do qual falaremos daqui em diante. Todavia, convém adiantar que, num certo sentido, esse mundo pode ser descrito como algo se revolvendo entre *ser* alguma coisa e *não ser* essa coisa.

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p.113.

Há varias exemplos espalhados pelos diálogos sobre a natureza fluída do mundo fenomenal sobre o qual Platão e os sofistas discutiram. Para citarmos um primeiro exemplo, na República 479b6-8 temos que a qualquer momento, “coisas que dizemos serem grandes ou pequenas, leves ou pesadas, podem igualmente ser descritas pelo epíteto oposto”. Isso é amplamente conhecido e mesmo Platão estava ciente dessa dificuldade. No entanto, como Kerferd chama atenção, duas conseqüências abstraídas daqui serão algo relevante: 1) a oposição entre *logoi* pode ser simultânea no sentido de que os *logoi* são opostos não um depois do outro, mas ao mesmo tempo; e 2) a oposição entre *logoi*, em outras palavras, a antilogia se dá não apenas no nível verbal (em argumentos), mas também se estende aos fatos do mundo fenomenal aos quais os argumentos se referem.<sup>55</sup>

O mundo fenomenal passará a ser o tema discutido nas páginas seguintes e eu pretendo explorar o ponto em que os sofistas discordaram de Platão. Pretendo isso porque acredito que há uma convergência entre a visão de mundo sofística na antiguidade e as teses céticas da pós-modernidade no que diz respeito ao conhecimento histórico. Da mesma forma, me parece que há alguma relação entre a convicção platônica e a visão de mundo do atual historicismo. Mas isso será tratado no capítulo 2, quando apresentarei alguns argumentos da atual controvérsia intelectual. Por hora, voltemos aos antigos.

Apesar de todo desacordo envolvendo Platão e sofistas, há algo de comum em ambos. Eles partem da mesma consciência sobre o caráter antilógico dos fenômenos. Sobre esse ponto estão de acordo. O ponto fundamental sobre o qual haverá discórdia desde sempre é a convicção de Platão sobre a falta de compreensão dos sofistas de que o fluxo dos fenômenos não é o fim da história.

Deve-se procurar alhures a verdade, que é o objeto do verdadeiro conhecimento; e, mesmo para a compreensão do fluxo e suas causas, deve-se buscar entidades mais permanentes, seguras e confiáveis, as famosas Formas platônicas.<sup>56</sup>

A real fonte de desacordo não é porque, na visão de Platão, os sofistas estivessem completamente errados. Como já foi mencionado de passagem, eles estão de acordo com o caráter antilógico do mundo fenomenal. A hostilidade de Platão se deve

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 114-115.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 117.



porque os sofistas elevariam a meia verdade à verdade toda, estabelecendo uma confusão entre a fonte da qual vêm todas as coisas com as conseqüências (fenomenais).<sup>57</sup>

### 1.4.3. O PROBLEMA DA LINGUAGEM

Na modernidade, Nietzsche foi um dos primeiros a enfrentar o problema da linguagem, a saber, a tarefa filosófica de uma reflexão intensa sobre o abismo que separa palavras e coisas. Isso está expresso, como lembra Ginzburg, em *Acerca da verdade e da mentira*, onde nos deparamos com a seguinte asserção: O que é então a verdade? Um exército móbil de metáforas, metonímias, antropomorfismos, em resumo: uma suma de relações humanas que foram reforçadas poética e retoricamente, que foram deslocadas e embelezadas e que, após um longo uso, parecem, a um dado povo, sólidas, canônicas e vinculatórias.<sup>58</sup>

Diante da pergunta feita por Pilatos – “O que é a verdade?” (João, 18,38) –, Cristo ficou em silêncio. Nietzsche a reformulou e respondeu: “Um exército móbil de metáforas, metonímias, antropomorfismos...”<sup>59</sup>

Nietzsche foi o primeiro moderno a enfrentar o problema da linguagem, mas não o primeiro filósofo. Com efeito, os antigos estavam cientes desse embaraço e isso foi certamente tema de disputa na antiga querela entre Platão e sofistas. Eu não pretendo aqui tratar desse problema tal como Nietzsche o fez, porque não sou estudioso de Nietzsche. O que pretendo expor é o modo como os antigos trataram essa dificuldade, e para tal começaremos com o diálogo de *Eutidemo*.

No *Eutidemo* (283e9-286b6), Platão nos diz: o que uma sentença ou *logos* afirma é aquilo a que se refere a sentença. A cada segmento da realidade pertence exatamente um *logos*, e a cada *logos* há correspondência para exatamente um segmento distinto da realidade.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>58</sup> GINZBURG, Carlo. *op. cit.*, 2002, p. 25.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 31-32.

<sup>60</sup> KERFERD, G. *op. cit.*, p. 124.

Esse modo de ver a relação entre palavra e realidade trouxe um paradoxo que logo foi explorado pelos sofistas, como veremos. O paradoxo se estabelece porque 1) toda declaração manifestamente negativa se torna privada de sentido, uma vez que o que não é não pode ser nomeado (o que nos leva à doutrina sofista da impossibilidade de contradizer – *ouk estin antilegein*, que trataremos com cuidado adiante); e 2) é evidente que muitas declarações negativas são claramente verdadeiras, o que pode nos conduzir a dificuldades no caso das asserções negativas.<sup>61</sup>

Essa dificuldade não é simples e evidente, mas encontraremos ajuda em Heráclito e Parmênides. Heráclito aceitava negar coisas que eram consideradas fato por pessoas sem conhecimento. No entanto, ele tinha em mente que seu próprio *logos* acerca das coisas era uma explicação correta da estrutura da realidade, na medida em que esse *logos* era sobre os estados contraditórios nas coisas – portanto, as contradições do mundo aparente eram objetivas e, por conseqüência, as contradições presentes no seu *logos* eram acertadas porque se referiam a esse mundo.

Parmênides, por outro lado, não podia conceber isso, pois “um mundo que está cheio de contradições objetivas está cheio de negações e, portanto, de não-mundos”. Se é um não-mundo, ele não pode ser descrito ou mencionado, porque não pode ser pensado, e não pode ser pensado porque não está disponível para tal, na medida em que não existe. Portanto, esse mundo não pode ser real. Daí a separação entre o mundo das aparências e o mundo do ser.<sup>62</sup>

Pois nada é ou nada será, além daquilo que é, visto que o Destino o restringiu a ser inteiro e isento de mudança. Por isso, tudo o que os mortais postularam na crença de que era verdadeiro será apenas nome, vindo a ser e perecendo, ser e não ser, mudança de lugar e intercâmbio de luminosa cor. (DK 28B8.36-41)

Em certo sentido, se pode dizer que a negação desse argumento eleático é o ponto de partida para a teoria sofista da linguagem. É evidente que Parmênides não teve seu modelo seguido pelos sofistas, pois estes não queriam negar os fenômenos. De fato, o mundo aparente é tomado pelos sofistas como o ponto de partida e a base do real, regularmente entendido como constituindo a realidade mesma e, portanto, como o objetivo único de conhecimento e cognição.

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 125.

Para Platão, a percepção de Protágoras<sup>63</sup> é tão tortuosa quanto à de Eutidemo, porque ambos defendiam teorias que excluem a estabilidade e, mais importante, a necessidade de algo próprio do ser. Em Sexto Empírico (DK 80A14), é dito que Protágoras descreve o mundo físico como em estado de fluxo. Essa descrição envolve emissões que são continuamente substituídas por acréscimos para compensar as perdas.<sup>64</sup>

Este diz que a matéria é fluída e que, enquanto ela fú, 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. (DK 80A14, Sexto Empírico, *Esboços Pirrônicos*, I, 217)

---

<sup>63</sup> Cf. Diógenes Laércio, 9, 50 e segs. Protágoras, filho de Ártemon ou, segundo Apolodoro e Dínon, no livro quinto das *Histórias Pérsicas*, filho de Meândrio, era oriundo de Abdera, como refere Heraclides de Ponto na obra *Das Leis*; este também diz que ele redigiu uma legislação para Túrio. Mas, segundo afirma Êupolis, nos *Aduladores*, era natural de Teos; com efeito, ele diz: “Lá dentro está Protágoras de Teos”. Este e Pródico de Ceos coletaram dinheiro lendo publicamente discursos. [...] Protágoras foi discípulo de Demócrito (cognominado “Sabedoria”, como diz Favorino nas *Histórias Variadas*). (51) E [Protágoras] foi o primeiro a afirmar que sobre todos os assuntos existem dois argumentos antitéticos entre si e utilizou-os, arguindo mediante perguntas e respostas, prática que ele iniciou. Além disso, uma de suas obras começava desta maneira: “De todas as coisas o homem é a medida das que são que são, das que não são que não são”. Dizia ainda que a alma nada mais é do que sensações, conforme afirma Platão no *Teeteto*, e que tudo é verdadeiro. Uma outra obra começava deste modo: “não posso saber se os deuses existem ou não existem nem que forma têm. Muitas coisas impedem esse saber: a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana”. (52) Porque começou o seu livro com este intróito, foi expulso pelos Atenienses, que queimaram os seus livros na ágora, depois de os terem subtraído, por intermédio de um mensageiro público, a todos os que os possuíam. Protágoras foi o primeiro a exigir um pagamento de cem minas; e foi o primeiro a distinguir os tempos do verbo, a expor a importância do momento oportuno (*kairós*), a organizar debates e a introduzir artifícios lógicos para os que se dedicam às disputas. E, pondo de parte o sentido, centrou-se nos nomes e assim criou o gênero dos discursos erísticos, agora tão em voga. Também Tímon diz a respeito dele: “O aguerrido Protágoras que sabe bem disputar”. (53) Foi o primeiro a propor o gênero socrático de argumento. Foi também o primeiro a usar na discussão o argumento de Antístenes que tenta demonstrar que não é possível contradizer, conforme Platão diz no *Eutidemo*. Foi ainda o primeiro a criar métodos de refutação às teses propostas, como diz o dialético Artemodoro, na sua obra *Contra Crisipo*. E foi o primeiro a inventar a chamada “rodilha de transporte” [uma pequena almofada que se coloca, em geral, sobre os ombros] sobre a qual se colocam os fardos, como diz Aristóteles na obra *Da Educação*; era de fato um carregador, como também diz algures Epicuro; e, deste modo, foi enaltecido por Demócrito que o viu a juntar lenha. [...] (54) Das suas obras, leu em primeiro lugar a obra intitulada *Dos Deuses*, cujo princípio atrás citamos; leu-a em Atenas, em casa de Eurípides, ou, como alguns defendem, em casa de Megaclides; outros dizem que foi no Liceu, servindo-se da voz do seu discípulo Arcágoras, filho de Teódoto. (55) Os livros que se conservam são os seguintes: *Arte da Erística*, *da Luta*, *Da Matemática*, *Do Estado*, *Da Ambição*, *Das Virtudes*, *Da Situação Originária*, *Sobre os que estão no Reino do Hades*, *Dos Erros Humanos*, *Discursos Imperativo*, *Ação Judicial sobre o Pagamento de Honorários*, livros primeiro e segundo das *Antilogias*. Também Platão escreveu um diálogo sobre ele. Filócoro conta que, durante a viagem que fez por mar, em direção à Sicília, o seu barco se afundou; a isto alude Eurípides no seu *Ixíon*. Alguns dizem que morreu na viagem, depois de ter vivido cerca de noventa anos. (56) Apolodoro afirma, pelo contrário, que morreu com setenta anos e que exerceu o ensino sofístico durante quarenta anos, estando no seu apogeu por alturas da 84ª Olimpíada. Conta-se que uma vez, depois de ter reclamado o pagamento ao seu discípulo Evatlo que dizia: “mas eu ainda não alcancei uma vitória”, ele retorquiu: “mas se eu vencer [esta disputa] devo receber pagamento, porque a venci; se a venceres tu, devo receber pagamento, porque tu a venceste”. Diógenes Laércio, 9, 50 e segs. apud PINTO, Maria José Vaz. *op. cit.*, p. 58-63.

<sup>64</sup> KERFERD, G. *op. cit.*, p. 126.

Opinião semelhante é encontrada no *Fédon* 90c4-6. Platão atribui aos *antilogikoi* e os sofistas a opinião de que todas as coisas existentes se movem para cima e para baixo, como que estando no Euripos. Essa instabilidade das coisas implica a dificuldade de emitir juízos sobre elas porque os homens apreendem umas vezes uns aspectos, outras vezes outros, de acordo com as suas diferentes disposições. Isso acabará nos levando ao relativismo sofista, que é, na maior parte das vezes, decorrente do fenomenismo segundo o qual todas as aparências são igualmente válidas. Mas nós analisaremos a isso em breve por meio de um exemplo famoso – o exemplo do vento, no Teeteto. Por hora voltaremos à questão da linguagem.

Os sofistas se preocuparam com a linguagem no sentido de que ela pudesse oferecer meios adequados para representar a realidade, ou em outras palavras, o modo pelo qual a estrutura da linguagem poderia representar a estrutura das coisas. No entanto, diferentemente de Platão, eles valorizavam o mundo da experiência, que tem como característica fundamental o fato de frequentemente ser habitado por coisas que *são* e *não são*. Cientes dessa dificuldade, os sofistas concluíram que também a linguagem deveria expressar a mesma estrutura. E isso ele tentaram fazer por meio de dois *logoi* opostos referentes a todas as coisas.<sup>65</sup>

Mas a questão não poderia ser assim facilmente resolvida, pois o problema da negação permanecia. Acontece que se há um *logos*, há também um *ser* ao qual esse *logos* se refere. No entanto, se há também outro *logos* que seja oposto, então ele em tese se refere ao *não ser* em questão. Mas se é um *não ser*, então porque estamos mencionando ele? A questão parecia não ter sentido. Acontece que terminamos voltando ao problema de Parmênides, a menos que seja possível, é claro, encontrar algo no mundo que possa servir de referência para esse *logos* oposto.<sup>66</sup>

Entre os antigos, procurou-se resolver esse problema de duas maneiras distintas. Uma e primeira seria a renúncia às sentenças negativas. Desse modo de correção da linguagem, teremos aquelas teses do tipo “não é possível contradizer”, e a consequência necessária dela: “é impossível dizer o que é falso”. Ordinariamente seríamos levados a uma situação na qual a linguagem ficaria restrita a afirmações verdadeiras sobre o mundo aparente. Por outro lado, não seria tão interessante sustentar que todas as

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>66</sup> *Idem*.

opiniões têm igual valor, porque, como diz Kerferd, no mínimo isso privaria o sofista da reivindicação de um saber maior.<sup>67</sup>

O outro modo de lidar com o embaraço foi considerar que, entre *logoi* opostos na estrutura das coisas, um deles era mais correto que o outro, e portanto superior. Esse *orthos logos* deveria se fazer ver, na argumentação e na prática discursiva, como mais forte do que o outro. É a essa arte de fazer um *logos* superior a outro que frequentemente Protágoras está associado, ao passo que Pródico estaria mais ligado à *onomathón orthotés*, ou correção dos nomes.<sup>68</sup>

Mas Protágoras em particular e todos os sofistas em geral sabiam que as coisas com as quais lidamos no mundo ordinário são inconsistentes do ponto de vista cognitivo. E são inconsistentes porque ao mesmo tempo *são* e *não são*. Portanto, mesmo as tentativas de correção da linguagem empregadas nos discursos não poderiam fazer com que houvesse uma correspondência exata entre nomes e coisas, o que era um problema, como vimos, já apontado lá atrás por Parmênides.

Platão evidentemente estava a par dessa dificuldade e procurou resolver a questão ao seu modo. Sua solução foi criar um “Terceiro Mundo” – as *Formas Platônicas*. A vantagem das Formas residia no fato de elas serem referenciais estáveis para o significado lingüístico. A desvantagem é que não passavam de coisas deliberadamente imaginadas, embora para Platão fossem entidades absolutamente reais – os constituintes definitivos da realidade.<sup>69</sup>

As Formas platônicas passaram a servir como referenciais fundamentais para os nomes. A consequência disso foi que os objetos perceptíveis e, num sentido mais amplo, o mundo sensível, acabaram caindo numa espécie de esfera derivada ou secundária. Isso é o que justificou o afastamento de Platão do mundo dos homens, uma vez que a verdade e a revelação do Ser eterno poderiam ser encontradas em qualquer parte, exceto na esfera dos problemas humanos (*tà tón antropon pragmata*).

Essa é a razão pela qual Platão se referia aos problemas humanos com grave desprezo – a impossibilidade de encontrar alguma permanência e alguma verdade desvelada.<sup>70</sup> Filosoficamente essa foi uma razão suficiente para sustentar a despolitização do filósofo quando Platão deixou o convívio dos homens na caverna,

---

<sup>67</sup> *Idem.*

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>70</sup> ARENDT, Hannah. *op. cit.*, 2007, p. 101.

envolta em confusão e trevas, para descobrir e contemplar o Ser, no céu límpido das idéias eternas.<sup>71</sup>

De qualquer modo, as Formas platônicas garantiram um referencial seguro para os nomes. Elas foram a solução para o problema da teoria de significação referencial, a saber, o entendimento de que há uma relação um-a-um entre nomes e objetos fenomenais sujeitos a constante mudança. Como vimos, a dificuldade toda era criada quando um nome perdia o seu objeto correspondente no mundo fenomenal, o que resultava numa situação onde o nome poderia não ter sentido algum, pelo fato de não estar se referindo a nada. Como lembra Kerferd, se pudéssemos dizer que a palavra possui sentido independente de referir ou não alguma coisa, então o problema estaria resolvido, ou ao menos parcialmente reduzido a proporções mais aceitáveis, mas esse não parece ter sido o caso.<sup>72</sup>

A questão dos nomes foi tratada no Crátilo e a conclusão platônica foi a noção de que embora as coisas possam ser nomeadas por convenção, os nomes somente serão dados de modo correto quando atribuídos por aqueles que têm um conhecimento direto da realidade imutável – o mundo das Formas.<sup>73</sup>

Os sofistas, por outro lado, trataram a questão de modo diverso. Um exemplo clássico é encontrado no Tratado *Peri tou me ontos he Peri physeos* (Sobre o Não-Ser ou Sobre a natureza) de Górgias. Segundo Sexto Empírico, Górgias de Leontinos<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> Paradoxalmente, também foi um filósofo quem se politizou na modernidade quando Marx deixou a filosofia para realizá-la na história. No entanto, o retorno ao mundo humano e essa inversão platônica da contemplação para a ação não significou um abandono ao modelo platônico. Como disse Hannah Arendt, a antiga identificação da ação com o fazer e o fabricar foi como que complementada e aperfeiçoada por meio da identificação da fixação contemplativa do historiador com a contemplação do modelo – as Formas ou o *eídos* das idéias platônicas. Para essa reflexão, ver ARENDT, Hannah. *op. cit.*, 2007, p. 112.

<sup>72</sup> KERFERD, G. *op. cit.*, p. 133.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>74</sup> Cf. PINTO, Maria José Vaz: Górgias, filho de Carmântides, é originário da Leontinos, colônia da cidade jônica de Cálcis na Sicília e nasceu por volta de 490-485 a.C., tendo vivido segundo testemunhos unânimes até uma idade avançada, com mais de 100 anos (DK 82 A 1, 2, 7, 10, 12, 13, 14). Vários são os fatores que teriam justificado essa longevidade: além do fato de ter se mantido solteiro, sem encargos familiares e concomitantes preocupações, o próprio Górgias atribuiu sua excelente saúde e perfeito autodomínio de suas faculdades aos benefícios de uma dieta frugal, assim como a uma vida afastada dos prazeres. Inserido num meio culto, durante sua formação foi importante a relação com o irmão que era médico – Heródico –, bem como a influência de Empédocles, cujo interesse polifacetado rendia conhecimento em múltiplas áreas: a investigação da *physis*, a medicina e a retórica. Górgias é um exemplo clássico da famosa itinerância dos antigos sofistas, tendo viajado por todo o mundo grego: Olímpia, Delfos, Beócia, Argos, Tessália e outros lugares. Assim como outros sofistas, também exerceu funções diplomáticas, como em 427 quando foi à Atenas chefiando uma missão diplomática para conseguir apoio dos Atenienses contra Siracusa. Diz-se que, nessa visita, Górgias impressionou a todos que o ouviram discursar perante a assembleia popular, tanto pela eloquência que demonstrava na exposição quanto pelos efeitos da prosa artística à qual seu nome ficaria ligado, criando-se até mesmo uma expressão chamada “gorgianizar”. Tirava proveito máximo do ritmo e da harmonia formal, dos paradoxos e das antíteses, explorando simetrias e consonâncias, bem como a verossimilhança (*eikos*) e o

pertencia ao grupo de filósofos que aboliram o critério, mas não segundo a mesma linha de ataque que os discípulos de Protágoras.<sup>75</sup> No tratado, ele propõe três teses sucessivas: uma e primeira, que nada existe; a segunda, que se algo existe não é apreensível ao homem; a terceira, que se é apreensível é, sem dúvida, intransmissível e inexplicável a outrem.<sup>76</sup>

Para a questão da linguagem, é mais conveniente nos determos por um momento na segunda e terceira partes do tratado. Na segunda parte, temos que mesmo se as coisas são, não podem ser apreendidas pelos homens. Na terceira parte, a proposição de que, mesmo se passíveis de serem apreendidas, não seriam comunicáveis a outra pessoa. Górgias sustenta isso porque o meio pelo qual comunicamos algo é o *logos*, e o *logos*, como vimos, não é, e jamais poderá ser, os objetos que de fato existem.

Mas, se as coisas forem cognoscíveis, diz ele, como é que alguém as tornaria manifestas a outrem? Como é que alguém exprimiria no discurso aquilo que vê? E como se tornaria isso manifesto para o que ouve sem ter visto? De fato, assim como a vista não conhece os sons, assim também o ouvido não ouve as cores, mas os sons. E aquele que diz diz, mas não uma cor nem uma coisa. Aquilo que alguém não sabe (como pedir a um outro com um discurso ou com um sinal uma coisa que é outra) não deverá, contudo, se for uma cor, vê-la, se é [um som], ouvi-lo? Na verdade, para começar, não diz a cor, mas a palavra. Por conseguinte, a cor não é para pensar, mas para ver, assim como o som não é para pensar, mas para ouvir. (*Acerca de Melisso, Xenófanes e Górgias*, 5-6, 980 a 20 – 980 b 7)

O argumento aqui se baseia na diversidade das percepções e na singularidade da experiência. Como aponta B. Cassin, é relevante lembrar que a cultura grega estabeleceu uma estreita relação entre o *oran* (ver) e o *eidēnai* (conhecer). Precisamente

---

momento oportuno (*kairós*). Escreveu várias obras, entre as quais destacamos as seguintes: *Tratado do Não Ente ou da Natureza*, *Elogio de Helena*, *Defesa de Palamedes*, *Discurso Fúnebre*, *Discurso Olímpico*, *Discurso Pítico*, *Elogio dos Habitantes de Élis*, *Arte* (Retórica). Na vida intelectual, Górgias ocupou-se de diversas questões, sendo possível citarmos três áreas do saber como temáticas principais: a retórica, a física e a psicologia. Segundo a hipótese de H. Diels que tentou mapear a dedicação intelectual de Górgias, o sofista passou por três fases: a primeira frase foi marcada pela reflexão sobre a natureza em geral e sobre a natureza da mente, com relevante influência de Empédocles. Na segunda fase foi implementada a erística e a dúvida em relação ao alcance do conhecimento e da linguagem, no âmbito das teses eleatas. Na terceira e última fase, há a valorização e o aprofundamento da questão da linguagem, sobretudo a valorização da retórica, como eficaz instrumento de poder. Para além desses esquematismos que sempre podem resultar em interpretações mais ou menos artificiais da vida e obra do autor, Górgias se tornou – mais do que qualquer outro sofista – célebre pela arte retórica. PINTO, Maria José Vaz. *op. cit.*, p. 95-97.

<sup>75</sup> DK 80A14, Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, 7, 65 apud PINTO, PINTO, Maria José Vaz. *op. cit.*, p. 112.

<sup>76</sup> DK 80A14, Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, 7, 65 apud PINTO, Maria José Vaz, *ibidem*, p. 113.

por isso o visível é associado ao inteligível.<sup>77</sup> Também segundo B. Cassin, há uma grave separação entre a visão que é propícia ao conhecimento e o ouvido que apenas é dado ao ouvir, e não propriamente ao entender. Essa seria uma razão essencial para a impossibilidade de transmitir conhecimento da “coisa real” pela palavra. Assim, há três aspectos que impossibilitam a transmissão do conhecimento do objeto pelo discurso: 1) a impossibilidade de codificar no *logos* a percepção; 2) a dificuldade de conferir sentido àquilo que é ouvido por parte de quem ouve; e 3) a precariedade do diálogo, dada a impossibilidade da linguagem em transmitir os saberes sobre o objeto.<sup>78</sup>

De resto, se é possível, ao falar, conhecer e reconhecer as coisas, como é que aquele que as ouve pensará o mesmo? Na verdade, não é possível que o mesmo esteja ao mesmo tempo em vários, que estão separados: dois seriam então um. Aliás, diz ele, ainda que a mesma coisa pudesse estar em vários, nada impede que não parecesse semelhante a estes que não se assemelham completamente entre si. Também numa situação idêntica, se existe uma unidade de tal tipo, eles seriam um e não dois. Nem a própria pessoa sente que experimenta sensações semelhantes num mesmo estado, mas diferentes com o ouvido ou com a vista e diferentes agora e no tempo passado. Deste modo, dificilmente alguém poderia ter sensações absolutamente semelhantes às de outro. Assim, ninguém poderia mostrá-lo a outrem, porque as coisas não são palavras e porque ninguém concebe uma outra coisa por outra como sendo a mesma. (*Acerca de Melisso, Xenófanes e Górgias*, 5-6, 980 b 8 – 980 b 19)

Para Górgias, o que expressamos através da linguagem nunca é “a coisa real”, mas apenas um *logos* que nunca será a mesma coisa, mas sempre algo diferente das coisas em si mesmas. Esse é o abismo que Górgias estabelece entre coisas e *logos*. Assim sendo, num certo sentido, todo *logos* envolve uma falsificação da coisa à qual se refere porque o discurso jamais conseguirá repetir a realidade que está irreparavelmente fora dele. O problema todo surge quando percebemos o anti-realismo inerente ao discurso, pois a palavra não pode reproduzir a realidade. Portanto, em certa medida, todo *logos* é engano e daí surgiu a curiosa conclusão de que, na literatura, o homem que engana é melhor que o homem que não consegue enganar (DK82B23).<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Cf. comentário em nota, encontrada em PINTO, Maria José Vaz, *ibidem*, p. 122.

<sup>78</sup> Cf. comentário em nota, encontrada em CASSIN, Bárbara. *Si Parménide, Le Traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia, Édition critique et commentaire*, Lille, Press Univ. de Lille, Ed. De la Maison de l'Homme, 1980. p. 549-550 apud PINTO, Maria José Vaz, *op. cit.*, p. 122.

<sup>79</sup> KERFERD, G. *op. cit.*, p. 140.



#### 1.4.4. O RELATIVISMO

Deixe-nos começar com o relato de Diógenes Laércio sobre a vida e doutrina de Protágoras, pois é amplamente reconhecido que a técnica dos argumentos opostos é atribuída, antes de qualquer outro, ao sofista de Abdera.

E [Protágoras] foi o primeiro a afirmar que sobre todos os assuntos existem dois argumentos antitéticos entre si e utilizou-os, arguindo mediante perguntas e respostas, prática que ele iniciou. Além disso, uma de suas obras começava desta maneira: “De todas as coisas o homem é medida, das que são quanto a como são, e das que não são quanto a como não são”. Dizia ainda que a alma nada mais é do que as sensações, conforme afirma Platão no *Teeteto* [152 e segs.], e que tudo é verdadeiro. (Diógenes Laércio, 9, 51)<sup>80</sup>

Segundo Sêneca (*Ep.* 89.43), Protágoras queria dizer que se pode tomar qualquer lado de uma questão e debate-la com igual sucesso – inclusive a própria questão se todo assunto pode ser debatido a partir de qualquer um dos pontos de vista.<sup>81</sup> Essa doutrina parece ter sido amplamente conhecida na segunda metade do século V a.C. Em *As Nuvens*, Aristófanes personifica ambos o Argumento Justo (Filosofia) e o Argumento Injusto (Sofisma), fazendo-os discutir em uma das mais cômicas passagens da peça.<sup>82</sup>

Argumento Justo: – Vamos, vamos, Penosa Impertinência. E diante assim do respeitável público, faz uma respeitosa reverência. Gostas de pimponar. Está na hora.

Argumento Injusto: – Está mesmo na hora, Massa Informe. Quanto maior a multidão, maior o prazer de poder, diante dela, te refutar.

Argumento Justo: – Tem graça. Refutar-me?! Quem pensas que tu és?

Argumento Injusto: – Sou um Raciocínio.

Argumento Justo: – Tu, um Raciocínio, viu Loquacidade? Palavrório vazio!

Argumento Injusto: – Não me importo ser chamado de Sofisma. Eu te liquido. Vou refutar-te.

Argumento Justo: – Com o que não é convencional, e ainda com o ultramodernismo, e assim também com ideias de todo heterodoxas. Essa moda que ora predomina devemos a essa corja de imbecis...

Argumento Injusto: – Imbecis? Cavalheiros requintados.

Argumento Justo: – Eu te invalidarei.

Argumento Injusto: – Invalidar-me? Que estás pensando, seu defunto andante?

Argumento Justo: – Meus argumentos são, convêm saber, a Verdade e a Justiça.

<sup>80</sup> PINTO, Maria José Vaz. *op. cit.*, p. 59.

<sup>81</sup> KERFERD, G. *op. cit.*, p. 145.

<sup>82</sup> Cf. o debate entre o Argumento Justo e o Argumento Injusto. Aristófanes. *As Nuvens*. p. 889 e segs.

Argumento Injusto: – Eu te desarmo. E te derroto, com Justiça e tudo. Não existe a Justiça.  
 Argumento Justo: – Não existe? Tem graça!  
 Argumento Injusto: – Então, me mostra onde ela está.  
 Argumento Justo: – Onde está a Justiça? Muito fácil: no regaço dos Deuses.  
 Argumento Injusto: – No regaço. Dos Deuses? Então podes me explicar como Zeus escapou da punição, depois de ter prendido o próprio pai? A incoerência é clara como água.  
 Argumento Justo: – Tagarela asqueroso! Tu me enojas!  
 Argumento Injusto: – Decrépito! Senil! Velho caduco!  
 Argumento Justo: – Pederasta precoce! Perverso!  
 Argumento Injusto: – Pode atirar-me rosas e mancheias.  
 Argumento Justo: – Ó cogumelo viu! Ó viu latrina!  
 Argumento Injusto: – Com uma coroa de viçosos lírios, a minha fronte cinge.  
 Argumento Justo: – Parricida!  
 Argumento Injusto: – Uma chuva de ouro sobre mim faz cair. Não vês que eu me deleito com os teus insultos?  
 Argumento Justo: – Te deleitas, monstro? Em meu tempo, eu teria te cingido de vergonha.  
 Argumento Injusto: – Porém há de convir que as coisas mudaram. O que era errado no teu tempo é o certo e a moda agora.  
 Argumento Justo: – Fedelho repulsivo!

A passagem é cômica justamente porque Aristófanes eleva ao limite do ridículo os argumentos tal como deviam ser vistos na época – e talvez ainda hoje! Barbara Smith, em nota, exemplifica as acusações que são recorrentes ao pós-modernismo. Ela cita Gertrude Himmelfarb<sup>83</sup> que, em um ponto alto de seu livro, escreve:

A história pós-modernista, como a teoria literária pós-modernista, celebra a “aporia” – diferença, descontinuidade, disparidade, contradição, discórdia, ambigüidade, ironia, paradoxo, perversidade, opacidade, obscuridade, anarquia, caos [...] O modernista acusa o pós-modernista de conduzir a humanidade ao abismo do niilismo. O pós-modernista orgulhosa e alegremente aceita a acusação.<sup>84</sup>

Em apoio a essa caracterização, ela cita uma passagem de Hayden White: “Necessitamos de uma história que nos eduque para a descontinuidade mais do que nunca; pois a descontinuidade, a ruptura e o caos é nosso legado”.<sup>85</sup> Como Bárbara Smith comenta, a despeito de qualquer coisa que possa ser dita sobre o pronunciamento

<sup>83</sup> Gertrude Himmelfarb, também conhecida como Bea Kristol, é uma historiadora norte-americana, considerada uma autoridade na área da história intelectual, tendo se especializado na história britânica e na era Vitoriana, bem como na sociedade e cultura contemporânea.

<sup>84</sup> HIMMELFARB, Gertrude. *Sobre o olhar no abismo*. p. 155 apud SMITH, Bárbara Herrstein. *Crença e resistência: A dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea*. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 81.

<sup>85</sup> WHITE, Hayden. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978. p. 50 apud SMITH, Bárbara Herrstein, *ibidem*, p. 81.

de White (no qual poderíamos detectar um certo grau de orgulho no reconhecimento ... de nosso legado sombrio) parece difícil criticá-lo por *alegria*.<sup>86</sup>

Sim, a história e a teoria literária “pós-modernista” enfatizam os valores positivos da diferença, discórdia e “perversidade” quando esses são vistos simplesmente como estados negativos ou colocados em simplório contraste com os estados supostamente óbvios (e desejáveis) da comunidade e da concordância. Se o legado que o pós-modernismo reclama é eticamente justo ou intelectualmente apropriado é questão para outro momento. Contentaremos-nos, por enquanto, em perguntar se “o certo orgulho de reconhecimento em promover a aporia, o caos e a perplexidade” não parece um sentimento comum tanto na passagem de White quanto na fala do Argumento Injusto personificado na peça de Aristófanes. Lançamos a pergunta e ficamos por aqui, porque embora me agrade a ideia de analisar o texto da peça, eu devo permanecer em águas mais seguras e apresentar a análise a partir de Diógenes Laércio.

Diógenes Laércio, depois de citar a doutrina dos dois *logoi* opostos, menciona a famosa passagem dos escritos de Protágoras: “*pánton chremáton métron estín anthropos, tôn mèn ónton hos estin, tôn dè ouk ónton hos ouk estín*” (“O homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são, quanto a como são, e das coisas que não são, quanto a como não são”).<sup>87</sup> No *Teeteto* (161c), é dito que o nome da obra onde Protágoras apresenta essa tese é *Sobre a Verdade*. Já segundo Sexto Empírico (DK80A1), é dito que a frase está no começo da obra *Escritos Demolidores* (mas é possível que ambos estejam se referindo à mesma obra).<sup>88</sup>

O sentido dessa frase ainda é tema de controvérsia. No entanto, devo mencionar os pontos que foram relativamente resolvidos, para depois passar ao ponto que é problemático. A compreensão adequada dessa tese poderia nos levar ao coração de todo

---

<sup>86</sup> SMITH, Barbara Herrnstein. *op. cit.*, p. 81.

<sup>87</sup> É necessário citar o texto em grego, porque a tradução dessa sentença é problemática, tendo sido objeto de diversas traduções e interpretações. Cf. comentário em nota da autora: a leitura dessa frase depende do sentido que se atribua aos termos-chave: *anthropos* (homem), *métron* (medida), *chrémata* (coisas), além da tradução que se faça da conjunção *hos*, que pode ser vertida para “que” ou “como”. Acima disso tudo – e mais importante – importa destacar as consequências da tradução do verbo *estín* (são), ou, no infinitivo, *einai* (ser). O sentido da sentença mudará radicalmente em cada um dos casos para os quais se pode entender esse verbo, a saber: 1) no sentido predicativo, o verbo ser indicará a presença ou não de uma qualidade, como “ser isto” ou “ser aquilo”; 2) no sentido ontológico, o verbo ser indica condição de “existência”; e 3) no plano verídico, quando ser expressa aquilo que, de fato, ocorre, o verbo ser é mais usado como “ser assim” (to be so), “ser o caso” (to be the case) ou “ser verdade” (to be true). PINTO, Maria José Vaz. *op. cit.*, p. 79 Nas páginas que seguem, adotamos para *estín/einai* o primeiro entendimento, o sentido predicativo, porque é com esse entendimento que Kerferd trabalha, como veremos através de alguns exemplos analisados por ele.

<sup>88</sup> KERFERD, G. *op. cit.*, p. 147.

o movimento sofista, ou ao menos é nisso que uma reabilitação do movimento sofista aposta.

Primeiro, o homem mencionado na sentença é cada homem individualmente, e não a raça humana ou a humanidade conjuntamente entendida. Segundo, o que é medido pelo homem não é a existência ou a não existência das coisas, mas o modo como são e o modo como não são, em outras palavras, quais são os predicados atribuídos aos sujeitos nas explicações que envolvem a relação sujeito-predicado.<sup>89</sup>

Sócrates: – Arrisca-te a ter proposto uma definição do conhecimento com muito valor, coincidindo com a que Protágoras também defendia. Ele exprimiu de modo diferente a mesma ideia. Disse numa obra sua que o homem era a medida de todas as coisas, quer dos entes que são, quer dos entes que não são. Certamente leste isso?

Teeteto: – Li isso muitas vezes.

Sócrates: – E não quer dizer desse modo que tal como cada coisa aparece para mim, assim ela é para mim, tal como cada coisa aparece para ti, assim ela é para ti, sendo tu homem e eu também? (Platão, *Teeteto*, 151e – 152a9)

Há alguns exemplos famosos que foram usados para exemplificar essa doutrina. Um deles é o do mel que *parece* doce para uns e amargo para outros, concluindo-se então que ele *é* doce para aqueles a quem parece doce e amargo para aqueles a quem parece amargo. Mas, para além desses dois pontos geralmente aceites (o homem entendido como indivíduo e não a humanidade, e o critério de existência não das coisas, mas dos predicados) o resto todo é algo de considerável dificuldade e discussão. Passemos a uma delas.

Quando no *Teeteto* Sócrates menciona a tese de Protágoras, dizendo algo do tipo “e não queria [Protágoras] dizer desse modo que tal como cada coisa aparece para mim, assim ela é para mim, tal como cada coisa aparece para ti, assim ela é para ti”, ele prossegue citando o exemplo do vento.

Sócrates: – Não é verdade que, por vezes, quando o mesmo vento sopra, um de nós sente frio e o outro não? E um o sente ligeiramente e o outro fortemente?

Teeteto: – Certamente.

Sócrates: – Ora, neste caso, diremos que o mesmo vento é, em si próprio, frio e não frio?

Teeteto: – Parece-me que sim.

Sócrates: – Aparece assim para cada um, não é verdade?

Teeteto: – Sim.

Sócrates: – E dizer que aparece é o mesmo que dizer que se sente?

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 148.

Teeteto: – É o mesmo.

Sócrates: – A aparência e a sensação são pois o mesmo, no que respeita às coisas quentes e a todas as coisas análogas. Conforme cada um percebe as coisas assim é provável que elas sejam para ele. Quanto ao resto, defendeu, de um modo que me agrada, que o que aparece a cada um também é como tal. Mas espantou-me o princípio de seu discurso, que, ao começar a sua *Verdade*, não tenha dito que a medida de todas as coisas é o porco ou o cinocéfalo ou um ser ainda mais estranho de entre os dotados de sensação, para nos começar a falar em tom solene e muito desdenhoso, demonstrando-nos que o admirávamos como um deus pela sua sabedoria, e que ele não era, quanto a inteligência, em nada superior a um girino ou a qualquer outro homem. (*Teeteto* 152b-162d)

Deixando de lado o comentário final de Sócrates que evidencia a costumeira seriedade de Platão, o exemplo do vento já nos traz problemas suficientes. Na medida em que sabemos que Protágoras não quer abrir mão da percepção imediata para buscar o conhecimento em plano mais elevado ou ideal, nos restam, como apontou Kerferd ao menos três possibilidades: 1) não há apenas um vento, mas dois ventos particulares, o meu vento que é frio e o seu vento que não é frio; 2) há apenas um vento (que é público), mas ele não é frio nem quente. O vento existe independentemente da minha percepção dele, mas sua frieza não, existindo ela apenas para mim quando tenho a percepção de frio; e 3) O vento em si mesmo é simultaneamente quente e frio, pois essas duas qualidades podem coexistir no mesmo objeto. Acontece que, por um lado eu percebo uma e você, por outro, percebe a outra.<sup>90</sup>

Kerferd destaca que todas as três visões têm seus defensores modernos, mas que a polarização maior é entre os que defendem (2) e (3). Ele considera que a opinião (2) deva ser chamada de subjetivista, embora esse termo também pudesse ser claramente aplicado à (1), ao passo que a opinião (3) deva ser chamada de opinião objetivista.

Logo após mencionar o vento, Platão continua dizendo em 152b9 que *parecer* é o mesmo que *ser percebido*, e então daí se conclui que *percepção* é sempre daquilo que *é*, e é infalível, sendo, portanto, o mesmo que *conhecimento*. Consequentemente, como em Platão a expressão “*aquilo que é*” é geralmente usada para expressar realidade objetiva, permanente e imutável, então estaríamos propensos a considerar mais adequada a interpretação (3). No entanto, como vimos, acreditamos que o homem-medida não é um critério para determinar a *existência* das coisas, mas sim para

---

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 149.

determinar os predicados relativos às coisas, ou seja, quais qualidades lhe são aplicáveis.<sup>91</sup>

Mas determinar qual das três é a interpretação mais adequada não é tarefa fácil e tampouco constitui o real objetivo aqui. Mais urgente é lidarmos com a afirmação de que as percepções como tais são infalíveis, o que é o mesmo que dizer que cada percepção individual é, de fato, incorrigível.<sup>92</sup> Isso gerou um problema tal na filosofia que ainda hoje alimenta controvérsias. Ginzburg de modo bastante propício lembra de Nietzsche quando discute essas questões de ordem moral e cognitiva. Foi Nietzsche, na modernidade, quem desenvolveu essas latentes implicações relativistas da noção de “estilo”, lembra, quando o objetivo era remover um preconceito antropocêntrico.<sup>93</sup>

Se pudéssemos nos comunicar com um mosquito, descobriríamos que até o mosquito se acha o centro do universo, lembra Ginzburg em referência ao ceticismo epistêmico de Nietzsche. Então, se é verdade que o mosquito e o passarinho, como diz, percebem o mundo de forma diversa do homem, perguntar-se qual entre essas percepções do mundo é a correta se torna uma questão sem sentido, porque a própria noção de critério se esvazia.<sup>94</sup>

Todavia, se todas as percepções são verdadeiras, então é necessário dizermos que não há percepções falsas; em outras palavras, se todas as percepções são incorrigíveis, então não devem – e não podem – ser ajustadas mediante a comparação com outras percepções, porque isso não faz sentido. Se não podem ser corrigidas, então não podem ser refutadas.

Quando transferimos essa discussão para o debate da verdade histórica, frequentemente nos deparamos com aqueles argumentos que lançam exemplos limites do tipo “então se as percepções são incorrigíveis, não há problemas de se afirmar qualquer coisa acerca do holocausto, dado que assim como o holocausto me parece, assim ele é”. Por isso, uma posição relativista sobre o conhecimento histórico é freqüentemente acusada de irresponsabilidade moral e política.

Isso, ao que parece, foi bastante agravado quando no início dos anos 90 foram publicados anúncios em jornais de faculdades dos Estados Unidos declarando que o

---

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>92</sup> Ou seja, que não pode nunca ser corrigida pela comparação com a percepção de outra pessoa, tornando-as independentes e válidas.

<sup>93</sup> GINZBURG, Carlo. *op. cit.*, 2002, p. 24.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 23 e segs.

holocausto nazista tinha sido uma fraude.<sup>95</sup> Talvez de impacto ainda maior tenha sido, como menciona Bárbara Smith, o argumento do historiador francês Robert Faurisson, segundo o qual, dada a impossibilidade de localizar alguma testemunha ocular das câmaras de gás entre os judeus, o Holocausto não deva ter ocorrido.<sup>96</sup>

Antes de tudo, eu devo dizer que considero o vínculo entre o atual relativismo e a negação do holocausto como sendo um erro interpretativo das teses relativistas. O holocausto foi um fato e, como tal, ninguém poderia negá-lo. A questão que envolve o relativismo é – ou deveria ser –, nunca sobre os fatos, mas sobre as explicações que envolvem esses fatos. Isso significa que não se trata, como disse Hayden White, da correção dos fatos, porque os historiadores nunca se limitem à mera descrição sequencial de fatos e datas. O que todo trabalho de historiografia pretende sempre é dar inteligibilidade a um dado ou conjunto de dados. O problema, considerado por White, recai assim nas estruturas verbais e formais que eram usadas para explicar um conjunto de dados. Além disso, tais obras historiográficas apresentavam ainda explicações do passado fundamentalmente diferentes daquilo que *deveria* consistir “a obra histórica”.<sup>97</sup> Portanto, a tentativa de vincular negação de fatos como o Holocausto judeu com o relativismo teórico me parece um erro. No entanto, discutiremos isso adiante. Por hora, voltarei ao modo como os antigos lidaram com o relativismo.

Se todas as percepções são verdadeiras, então não há percepções falsas. Essa parece ser uma conclusão terrível para qualquer pretensão de conhecimento, mas a situação parece se agravar ainda mais. No *Eutidemo* 238e-286d, se afirma que “não é possível contradizer”, onde se quer dizer que não é possível a uma pessoa contradizer outra (*ouk estin antilegein*). Essa tese é resultado da doutrina segundo a qual não é possível dizer o que é falso. A questão é: mas como isso foi sustentado?

Considere que alguém afirme algo. Quem diz a verdade, está falando qual é o caso daquilo que é o caso. Por outro lado, a pessoa que mente está falando o que não é o caso daquilo que não é o caso. Essa segunda pessoa, portanto, não estaria falando de coisa alguma, no máximo estaria usando palavras que não se referem a coisa alguma na medida em que aquilo a que ela se refere não existe.

---

<sup>95</sup> SMITH, Barbara Herrnstein. *op. cit.*, p. 75.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>97</sup> WHITE, Hayden. *Meta-História: A imaginação Histórica do século XIX*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995. p. 20. Embora a pesquisa de White tenha como base as obras de historiadores do século XIX, ele estende suas conclusões para a historiografia como um todo.

Quando duas pessoas fazem uma afirmação, há três possibilidades: (1) ambas dizem o mesmo, e por isso não há contradição; (2) uma pessoa está dizendo qual é o caso, e diz a verdade porque a coisa é tal como ela diz. Já a outra pessoa também está dizendo qual é o caso, mas está dizendo algo diferente da primeira pessoa. A segunda pessoa, no entanto, também está falando a verdade, mas porque é verdade, ela está falando sobre algo diferente da primeira pessoa. Portanto, as duas pessoas falam a verdade de coisas diferentes e a aparente contradição se desfaz porque não falam da mesma coisa. (3) Uma pessoa está falando qual é o caso da coisa, ou seja, fala a verdade porque a coisa é tal como ela diz ser. A outra pessoa está falando algo verbalmente diferente, comumente chamada de mentira. Como o que ela fala é inverídico, então ela não fala sobre coisa alguma e, por isso, ela não se refere à coisa a qual a primeira pessoa se referia. Portanto, ela está fazendo uso de meras palavras que, por não se referirem a nada, não contradizem a afirmação verdadeira da primeira pessoa.<sup>98</sup>

Esse argumento é o que sustenta, no *Eutidemo*, tanto a tese de que não é possível contradizer quanto a impossibilidade de dizer o que é falso. Sócrates, após esse resumido relato, diz em 286c1 que “tem ouvido esse argumento de várias pessoas em várias ocasiões – pois Protágoras e os que lhe estão associados costumavam fazer grande uso dele, como o fizeram outros ainda antes dele”. Também no Crátilo, em certa altura (429c9-d3), Platão menciona algo como “há muitos, tanto agora como no passado, que dizem que é completamente impossível dizer coisas que são falsas”.

Kerferd chama atenção para um testemunho, descoberto em 1941, de um papiro com um comentário cuja provável autoria seja de Dídimos o Cego, um teólogo que viveu no século IV d.C. Uma de suas passagens traz a seguinte menção à Pródicos, que segundo a tradição doxográfica, foi discípulo de Protágoras.

Uma afirmação paradoxal de Pródicos nos é transmitida no sentido de que não é possível contradizer (*ouk estin antilegein*) ... isto é contrário à ideia e à opinião de todos os homens. Pois todos os homens contradizem tanto nas suas transações cotidianas como em questões de pensamento. Mas ele diz dogmaticamente que não é possível contradizer. Pois, se duas pessoas se contradizem, ambas falam. Mas é impossível que ambas estejam falando com referência à mesma coisa. Pois ele diz que só a que está dizendo a verdade e que proclama as coisas tais como são realmente é que está falando delas. A outra, que está se opondo a ela, não fala da coisa, não fala a verdade.

---

<sup>98</sup> Platão. *Eutidemo*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2011.



Quando, no *Teeteto*, o exemplo do vento é usado para descrever que não é possível que qualquer das afirmações do que está sendo descrito envolva falsidade temos um meio de justificar isso. Tanto o homem que descreve o vento como sendo frio porque a ele parece frio quanto o homem que diz que o vento é quente, porque parece quente, falam a verdade. Ambas as afirmações são, segundo as doutrinas sofistas, verdade. Além disso, da mesma forma não há contradição, porque ambas as afirmações não são sobre a mesma coisa, na medida em que os homens se referem não à coisa em si, mas a sua experiência, e nenhum deles têm significativo acesso à experiência alheia.<sup>99</sup>

No entanto, se estivermos no caminho certo para determinar o sentido do homem-medida de Protágoras, então surgem algumas dificuldades, dessa vez relacionadas com outra tese amplamente conferida aos sofistas. Trata-se da afirmação “concernentes a todas as coisas há dois *logoi*, um oposto ao outro”. Primeiro, se todas as percepções são verdadeiras e cada uma delas constitui um *logos*, então o mais provável é que não haveria apenas dois *logoi*, mas um número muito maior. Kerferd acredita que podemos superar isso considerando que todas as cores diferentes de vermelho são sempre e necessariamente não vermelhas. Assim, quando se fala na tese dos dois *logoi* opostos, o que se quer dizer é que, independentemente do número de percepções, elas são sempre compreendidas como A e não-A.<sup>100</sup>

A segunda dificuldade é claramente mais grave. É evidente que A e não-A são contraditórias. Se, de fato, para Protágoras e os sofistas que se ocuparam disso, “há sempre dois *logoi* opostos concernentes a todas as coisas” (A e não-A), e todos são verdadeiros, então como ficou a doutrina segundo a qual é impossível contradizer? Parece que temos um flagrante conflito entre a tese da *impossibilidade de contradizer* e a *doutrina dos dois logoi opostos*, ambas as doutrinas conferidas as sofistas e, sobretudo, a Protágoras.<sup>101</sup>

Novamente parece que há um meio de superar isso. Primeiro é necessário termos em mente que há dois níveis envolvidos. Nosso teólogo estava certo quando disse que as pessoas de fato se contradizem umas às outras, quando opõem uma afirmação à outra. A possível saída para esse embaraço é dizer que essa contradição se dá no nível verbal, quando as pessoas falam, mas não se aplica ao nível das coisas sobre as quais estamos

---

<sup>99</sup> KERFERD, G. *op. cit.*, p. 155.

<sup>100</sup> *Idem.*

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 156.

falando. Então as contradições existem apenas no nível das palavras. Por outro lado, dado que ambas as afirmações têm sentido é porque se referem de fato a coisas que existem, mas não às mesmas coisas e sim, como foi visto, a coisas diferentes.<sup>102</sup>

No entanto, quando no *Teeteto*, Sócrates diz em 152b2: “quando o mesmo vento está soprando, uma pessoa o sente frio e outra não”, parece que o vento é uma coisa e não duas. Ora, isso não é compatível com o entendimento da doutrina dos dois *logoi* opostos, na medida em que estes sempre se referem a coisas diferentes. Então o que aconteceu aqui? O vento em é uma coisa ou duas? É evidente que o vento é uma coisa. A saída é que o vento funciona como sujeito, e os dois *logoi* expressam os predicados desse sujeito, a saber, a frieza ou não-frieza do vento. Essa é a razão pela qual Aristóteles considerou a doutrina do homem-medida de Protágoras como uma negação do Princípio da não-contradição.<sup>103</sup>

As três doutrinas sofísticas mencionados nesse capítulo: a doutrina dos dois *logoi* opostos, a impossibilidade de dizer o falso e a impossibilidade de contradição são um bom indício do que constituía o programa filosófico dos sofistas tomados como movimento, embora seja sempre necessário lembrar que isso pode ser bastante problemático e artificial, uma vez que os sofistas conhecidos se ocuparam de questões diversas e nem sempre propuseram as mesmas teses. Na verdade, o que foi aqui apresentado constituiu em boa medida o que teria sido defendido por Protágoras, com certa ressonância para o movimento sofista em geral.

No capítulo 2 passaremos à discussão contemporânea, onde analisaremos alguns argumentos de teóricos que discutem a verdade histórica. O intuito é apontarmos os paralelismos que permaneceram nesse desacordo.

---

<sup>102</sup> *Idem.*

<sup>103</sup> O mesmo atributo não pode, ao mesmo tempo, pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito com relação aos mesmos aspectos. *Metafísica*, Livro IV, 1005b 15-20.

## 2. A CONTROVÉRSIA CONTEMPORÂNEA NA TEORIA DA HISTÓRIA

No capítulo 1 procurei apresentar um desacordo que ocorreu entre Platão e sofistas na segunda metade do século V a.C. Ao que parece, a antiga controvérsia persistiu, e embora hoje não seja mais travada entre Platão e sofistas acerca do Ser e do Não-Ser, da verdade e da falsidade, ainda é possível ouvi-la ecoando nos argumentos levantados pelos teóricos que discutem a realidade histórica.

No que diz respeito à permanência da convicção e do ceticismo no desacordo contemporâneo, consideramos que ela segue o mesmo princípio diacrônico que o historiador alemão Reinhart Koselleck propôs quando analisou os pares conceituais heleno – bárbaro, cristão – herege, humano – desumano. Como sustenta Koselleck, é claro que os pares concretos de conceitos modificam sua qualidade e seus efeitos ao longo do tempo. Com o deslocamento de espaços de experiência, surgem novos horizontes de expectativas. Possibilidades linguísticas aumentam ou caem em desuso, assim como velhos significados empalidecem ou são renovados. No entanto, alguns conceitos antitéticos:

[...] confirmam tanto a repetitividade quanto a novidade das situações a que se referem. Mas essas situações sempre são, ao mesmo tempo, algo diferente do que pode dar a entender a auto-apreensão linguística.<sup>104</sup>

Segundo Koselleck, as palavras podem mudar, mas, mesmo assim, a estrutura de argumentação antitética, em muitos casos, se mantém ao longo do tempo. Esses conceitos podem ser desvinculados de sua origem e de seu contexto concreto quando confirmam uma repetitividade de usos, embora eles também envolvam sempre a novidade das situações às quais se referem. Nesse sentido “tais conceitos são historicamente transmissíveis”.<sup>105</sup>

Assim, meu objetivo aqui é mostrar que a controvérsia atual entre historicistas e pós-modernos é, apesar de modulada, semelhante à que ocorreu na antiguidade entre os filósofos do eleatismo e da ontologia, por um lado, e os sofistas – filósofos do relativismo e da retórica – por outro.

---

<sup>104</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Ed. PUC-Rio, 2006. p. 195.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 193-246.

Isso é observável de dois modos: o primeiro, nos argumentos que dizem respeito ao limite cognitivo. As duas teses que se contrapõem nessa polêmica sustentam, por um lado, o anti-realismo histórico e, por outro, o princípio de realidade. O segundo modo de apontar o paralelismo nos argumentos entre antigos e modernos é de caráter moral. Não só Platão fez Sócrates refutar Trasímaco<sup>106</sup> e Cálicles<sup>107</sup> quando estes sustentaram a tese da justiça do mais forte, como Ginzburg, recorrendo ao próprio Platão, adverte-nos da nocividade que o atual relativismo representa.

Como vimos, a controvérsia exposta nos diálogos platônicos tem a ver com as noções sobre o que é verdade, conhecimento e objetividade, bem como a relação existente entre palavras e coisas, ou entre discurso e realidade. Como foi dito, tudo isso parece sugerir que o mundo grego daquele período estivesse passando pelo despertar da consciência relativa aos problemas da cognição e da linguagem. Em outras palavras, o que estava em jogo não era a mera questão de apresentar fatos por meio de palavras, mas antes todo o considerável grau de reorganização envolvido no processo de representação, além do problema de expressar não a própria coisa, mas sempre o fenômeno que tenha se apresentado a nós, segundo as nossas disposições.

---

<sup>106</sup> Pouco se sabe sobre a vida e a obra de Trasímaco. Veio da Calcedônia, na Bitínia, onde morreu, ou, pelo menos, foi sepultado, pois aí se encontra um monumento em sua memória. Supõe-se que era mais jovem que Lísias e mais velho que Fedro. Quanto às posições que defendeu, no âmbito da política e da ética, nomeadamente a ideia de justiça, nos são transmitidas pelos diálogos platônicos, em particular pelo Livro I da República. Trasímaco ficou conhecido como um dos sofistas que defendeu a definição de justiça como sendo a vontade do mais forte, sendo também um dos sofistas que apontou a controvérsia sobre o par de conceitos *physis* e *nomos*. Em Atenas, teve reputação de orador e sofista, sendo famoso pelo seu discurso das artes, ou ao menos é isso que se infere por meio das alusões que lhe são feitas na *Convivas*, comédia de Aristófanes apresentada ao público em 427 a.C. Teve grande prestígio e cobrou elevados honorários pelos saberes e competências que ensinava aos seus discípulos. Diz-se que pronunciou discursos epidícticos e especializou-se na elaboração de argumentações judiciais, muito procurados numa época em que os processos nos tribunais eram constantes e onde não havia a profissão de advogado propriamente dita. PINTO, Maria José Vaz. *op. cit.*, p. 173.

<sup>107</sup> Detalhes de Trasímaco são pouco conhecidos, mas a situação piora bastante quando falamos de Cálicles. Na verdade, nada sabemos sobre ele além do que é dito no vívido retrato dele feio por Platão no diálogo *Górgias*. Por essa razão, a existência de Cálicles como pessoal real foi posta em dúvida por Grote e alguns outros especialistas, embora a maioria esteja pronta para aceitá-la como figura histórica. De acordo com Platão, Cálicles nasceu no demo de Acarnânia, na Ática, e é em sua casa que seu amigo Górgias está hospedado no início do diálogo homônimo (484c4-486d1). Na passagem, ele se mostra desdenhoso da filosofia quando adotada como uma ocupação da vida adulta. Ele sustenta suas preferências pela vida de ação bem-sucedida, com argumentos semelhantes aos de Trasímaco. KERFERD, G. *op. cit.*, p. 91.

## 2.1. PÓS-MODERNIDADE

É necessário apresentar alguma definição do que afinal de contas seria a nossa pós-modernidade, mesmo que esse conceito ainda esteja sob discussão e longe de uma definição final e acabada. Isso é importante porque, num âmbito mais geral, teríamos melhores condições de avaliar, a partir do que foi apresentado no capítulo anterior, se a sofisticada antiga pode ser considerada algo como “as antigas raízes da pós-modernidade”.<sup>108</sup>

O pós-modernismo é um conceito amorfo, um sincretismo de diferentes teorias, teses e doutrinas, de diferentes áreas como filosofia, história, sociologia, teoria literária, e outros campos. No entanto, quase todas elas tiveram origem na filosofia germânica moderna, notadamente em Nietzsche e Heidegger, que foram adaptados ou passaram a influenciar os intelectuais franceses desde a década de 1960. Em linhas gerais, a pós-modernidade seria a passagem da sociedade ocidental para uma era posterior à modernidade, uma era na qual não há mais crença na herança da Ilustração, Razão ou Progresso, uma era caracterizada pela insustentabilidade e pelo esvaziamento de grandes meta-narrativas – em particular a narrativa da história humana.<sup>109</sup>

A insistência pós-moderna na inconfiabilidade das narrativas históricas é expressa por duas teses. A primeira delas é a do anti-realismo epistemológico que é a tese segundo a qual as supostas representações históricas na verdade não são referidas ao passado, mas sim a presentes discursos e assertivas. O passado por si mesmo nunca poderia ser o referente das afirmações e representações históricas. Se o passado não pode ser o referente das afirmações, o passado, portanto, não é passível de conhecimento. Se não é passível de conhecimento, logo a historiografia não lida com um passado real. Assim o pós-modernismo dilui a história numa espécie de literatura, fazendo do passado uma projeção não real em termos epistemológicos.<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> Cf. SULLIVAN, Patrick. Greece: Sophists. Dis the sophists exercise a pernicious influence on Greek culture? In: MILLER, Paul Allen. *History in Dispute: Classical Antiquity and Classical Studies*. Detroit: St. James Press, 2005. p.179. Segundo o autor, um dos mais interessantes elementos presentes na doutrina do não-ser de Górgias é o desafio da natureza da linguagem (em conjunto com as implicações ontológicas e epistemológicas), que, segundo o sofista, nunca poderia verdadeiramente transmitir informação para algo externo à coisa. Aqui, é possível detectarmos não apenas uma reação ao monismo eleático de Parmênides, que postulou a unidade do ser, pensar e existir, mas também as raízes da pós-modernidade.

<sup>109</sup> MALERBA, Jurandir. *op. cit.*, p. 13.

<sup>110</sup> *Idem.*

A segunda tese pós-moderna é a chamada tese do narrativismo. Aqui, a prioridade das narrativas históricas são criadas e estabelecidas pelos imperativos inerentes à própria linguagem, como os tropos, os estilos de enredo, os tipos de argumentação formal, as figuras de linguagem e todos os expedientes dos quais o discurso se utiliza para constituir-se como tal. Nesse sentido, as histórias de ficção, criadas pelos escritores, não teriam diferença essencial das narrativas dos historiadores, na medida em que ambas se sujeitam às regras da retórica e do discurso. Mais ainda, segundo o narrativismo, as relações estabelecidas entre os eventos e as interpretações e explicações que as narrativas históricas apresentam desses fatos são antes construções impostas ao passado do que relações dadas por necessidade, estabelecidas pelas evidências. Os tropos e gêneros literários empregados pelo escritor (seja de ficção, seja de história) prefiguram e determinam a visão e, portanto, a interpretação e o significado dos fatos. Assim, história e ficção estariam muito mais próximas do que se imaginava.<sup>111</sup>

Um das características da pós-modernidade seria o colapso do historicismo, ou da historiografia historicista. No lugar dela talvez não fique nada, ou talvez fique uma espécie de historiografia pós-moderna que teria, segundo o historiador e filósofo Frank Ankersmit, três características. A primeira seria o abandono a uma suposta unidade histórica, ou em outras palavras, o “esmigalhamento” do passado. A descontextualização deveria ocupar o lugar da contextualização, porque a contextualização nada mais seria que o último subterfúgio do historicismo tentando manter a unidade. As “partes” constitutivas do passado readquirem assim sua autonomia e tornam-se independentes umas em relação às outras.<sup>112</sup>

Com a renúncia à unidade do passado e a dissolução de sua organização, teríamos a segunda característica da historiografia pós-moderna: o passado deixaria de ser unitário e tornar-se-ia uma soma anárquica (ou “democrática”). Isso, por sua vez, nos leva à terceira característica. Nas palavras do próprio Ankersmit, as tão naturais diferenciações entre o “essencial” e o “contingente”, entre “ser” e “parecer”, entre estrutura e acontecimento, passam a dar lugar a um passado que é mera superfície e sob o qual não há nenhum sentido oculto a se descobrir.<sup>113</sup> Nós vimos uma ideia parecida

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>112</sup> ANKERSMIT, Frank R. Historicismo, pós-modernismo e historiografia. In: MALERBA, Jurandir (org.). *A história escrita*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 102

<sup>113</sup> *Idem*.

em *A Vida do Espírito* de Hannah Arendt, onde ela critica a teoria platônica dos dois mundos.

Aquela dicotomia entre (verdadeiro) ser e (mera) aparência fundada inicialmente por Parmênides e aprofundada por Platão perderia seu lugar na história. Lembremos que os sofistas atuavam no mundo fenomenal enquanto Platão perscrutava o plano superior da realidade das coisas em si mesmas. Lembremos que os expedientes sofísticos<sup>114</sup> bem podiam ser eficazes quando explorávamos a experiência e o mundo sensorial dos homens, mas para Platão era evidente que nunca poderiam conduzir-nos ao conhecimento mais elevado, aquele conhecimento das realidades imutáveis.

Aparentemente, esse mesmo conhecimento mais elevado guarda aquela ideia de profundidade historicista e a renúncia a ele (a tal conhecimento) é atualmente motivo de nervosismo tanto para o historicismo quanto foi, na antiguidade, para Platão. Além disso, segundo o relativismo, a ilusão de profundidade presente em toda filosofia da história (à qual o historicismo não teria conseguido se desvincular), elabora a essência (e a identidade) de um acontecimento, de um povo, de uma instituição, de uma camada social, e assim por diante, que passam então a residir separadas<sup>115</sup> do nosso mundo, ocupando mais ou menos o mesmo lugar das Formas platônicas (servindo de referencial seguro para as narrativas na história e os nomes na filosofia).

Explico essa separação entre a história e a vida. Acontece que o fundamento, a profundidade, que previa *sentido* e gerava *causas* não funcionou muito bem no mundo das aparências – o mundo dos homens. Ao contrário, “os resultados foram surpreendentes”, como diz Hannah Arendt.

---

<sup>114</sup> Tratamos aqui os sofistas como uma unidade intelectual, “o movimento sofista”, em oposição ao platonismo. É importante lembrar que esse “movimento sofista” não é consenso. De fato, como já dissemos, os sofistas nem sempre sustentaram as mesmas teses. Sempre haverá as exceções: Antifonte, “na contramão”, designava nas suas doutrinas um papel central à *physis*; Crítias nunca foi pago para ensinar, nem ensinou. No entanto, há estudiosos como Kerferd que apostam na possibilidade de entender os sofistas, a despeito de suas inevitáveis particularidades, como intelectuais que partilhavam pressupostos filosóficos semelhantes ou ao menos convergentes.

<sup>115</sup> Sobre essa separação entre a história (ou o sentido da história) e o nosso mundo – o mundo dos homens –, Hannah Arendt afirma: A crescente ausência de sentido do mundo moderno é talvez prenunciada com maior clareza que em nenhum outro lugar na identificação de sentido e fim. O sentido, que não pode nunca ser o desígnio da ação e que, no entanto, surgirá inevitavelmente das realizações humanas após a própria ação ter chegado a um fim, era agora perseguido com o mesmo mecanismo de intenções e meios organizados empregado para atingir os desígnios particulares diretos da ação concreta: o resultado foi como se o próprio sentido se houvesse separado do mundo dos homens e a eles somente fosse deixada uma interminável cadeia de objetivos em cujo progresso a plenitude de sentido de todas as realizações passadas constantemente se cancelasse por metas e intenções futuras. ARENDT, Hannah. *op. cit.*, 2007, p. 113.

Ficou evidente que nenhum homem pode viver entre “causas”, ou dar conta de – em modo integral e em linguagem humana ordinária – um Ser cuja verdade pode ser cientificamente demonstrada em laboratório e testada praticamente no mundo real pela tecnologia. É como se o Ser, uma vez manifesto, sujeitasse as aparências – mas ninguém até hoje conseguiu *viver* em um mundo que não se manifeste espontaneamente.<sup>116</sup>

Talvez por isso a historiografia pós-moderna busque a inversão da hierarquia metafísica, a valorização da superfície que foi recusada na antiguidade quando Platão rejeitou os pressupostos filosóficos dos sofistas.

## 2.2. WATERLOO E A DOCTRINA DOS DOIS LOGOI

Um das mais famosas doutrinas sofísticas, mencionada no capítulo anterior, era a doutrina dos dois *logoi* opostos, que como vimos era uma tese amplamente atribuída a Protágoras. Trata-se da afirmação “concernentes a todas as coisas há dois *logoi*, um oposto ao outro”. Agora passemos a um dos nomes mais representativos da “Nova História”: Paul Veyne. Logo no primeiro capítulo do seu livro *Como se escreve a história*, Veyne nos dá um divertido exemplo por meio do qual expressa a impossibilidade de se fazer um discurso unificado acerca do acontecimento de Waterloo.

Waterloo não foi a mesma coisa para um veterano e para um marechal, quer se possa contar esta batalha na primeira ou na terceira pessoa, falar dela como de uma batalha, de uma vitória inglesa ou de uma derrota francesa, quer se possa deixar antever desde o princípio qual foi o epílogo ou fingir descobri-lo; estas especulações podem dar lugar a divertidas experiências de estética para o historiador; são a descoberta de um limite. [...] Mesmo que eu fosse contemporâneo e testemunha de Waterloo, mesmo que eu fosse o principal ator e Napoleão em pessoa, teria somente uma perspectiva sobre o que os historiadores chamarão de o acontecimento de Waterloo; não poderei jamais deixar à posteridade mais do que o meu testemunho, a que ela chamará vestígio se chegar até ela. Mesmo se eu fosse Bismarck que toma a decisão de expedir o despacho de Ems, a minha própria interpretação do acontecimento não seria talvez a mesma dos meus amigos, do meu confessor, do meu historiador oficial e do meu psicanalista, que poderão ter a sua própria versão da minha decisão e pretender saber melhor que eu o que eu queria.<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> ARENDT, Hannah. *op. cit.*, 2010, p. 42.

<sup>117</sup> VEYNE, Paul. *op.cit.*, p. 14-15.



Certamente o episódio de Waterloo existiu, mas o que dele poderíamos dizer, ou melhor, o que dele poderíamos dizer “por necessidade”? Como Veyne afirma, o acontecimento de Waterloo não teve o mesmo significado nem ao menos para seus atores, quer para um soldado, quer para Napoleão, como uma vitória inglesa, ou como uma derrota francesa; portanto, o que existe sobre Waterloo são diferentes *logoi*. Essa impossibilidade de se estabelecer um discurso unificado sobre o que afinal de contas foi Waterloo deixaria de valer para o ofício do historiador? Dificilmente. Portanto, a doutrina dos dois *logoi* (compreendidos como A e não-A) está presente aqui.

O episódio de Waterloo existiu. No entanto, o problema da história não é constatar isso (as fontes já o fazem). O problema é “o que podemos dizer sobre Waterloo”. Como vimos, o homem-medida segundo nossa interpretação não é um critério para determinar a *existência* das coisas, mas sim para determinar os *predicados* relativos às coisas, ou seja, quais qualidades lhe são aplicáveis. Nesse sentido, Waterloo tal como exposto por Veyne e o vento de Protágoras guardam a mesma relação: o limite da perspectiva, que nos limita em produzir um discurso unívoco. Para Veyne, é impossível ter uma visão absoluta, a partir de um ponto de vista, externo e superior, de um acontecimento. Diz ele: “É impossível descrever uma totalidade e toda descrição é seletiva”.<sup>118</sup>

O objeto de estudo não é nunca a totalidade de todos os fenômenos observáveis num tempo e num meio dados, mas sempre alguns dos seus aspectos que são escolhidos; consoante a pergunta que fazemos, a mesma situação espaço-temporal pode conter um certo número de diferentes objetos de estudo.<sup>119</sup>

O mesmo vale para o despacho de Ems. Mesmo que eu fosse Bismarck, não poderia deixar nada mais que meu próprio testemunho, que seria diferente do testemunho de meus amigos, do meu confessor, do meu historiador oficial, do meu psicanalista. Essa consciência da perspectiva na história não é nova. Koselleck comenta que os historiadores iluministas do século XVIII (e mesmo antes, durante o Renascimento) chamavam atenção para a perspectiva na história.<sup>120</sup> No entanto, foi na antiguidade onde primeiro, e mais veementemente, apelou-se a tal ideia, e isso é

---

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>119</sup> *Idem*.

<sup>120</sup> KOSELLECK, Reinhart. *op.cit.*, p. 168.

manifesto em um texto intitulado *Duplos Discursos (Dissoi Logoi)*, encontrado entre os manuscritos de Sexto Empírico, mas escrito por volta de 400 a.C., em dialeto dórico com elementos jônicos, com conteúdo sobre assuntos diversos, mas expressando pontos de vista amplamente sofisticados.<sup>121</sup> Reproduzo a seguir o excerto inicial do antigo texto.

Duplos discursos sobre o bem e o mal são proferidos na Grécia por aqueles que se dedicam à filosofia. Uns dizem que uma coisa é o bem e outra coisa é o mal; mas outros dizem que são o mesmo, e que uma coisa é um bem para uns, enquanto para outros é um mal ou que, para a mesma pessoa, uma coisa é um bem numa certa ocasião e um mal noutra ocasião. (2) Eu próprio partilho da perspectiva destes últimos e analisarei o argumento a partir da vida humana, cujos cuidados são a comida, a bebida e os prazeres sexuais; tudo isto é um mal para o que está doente, mas é um bem para o que está de saúde e deles sente necessidade. (3) E o desregramento nestas coisas é um mal para os desregrados, mas é um bem para quem negocia e os vende. E a doença é um mal para os que estão doentes, mas é um bem para os médicos. E a morte é um mal para os que morrem, mas é um bem para os comerciantes de serviços funerários e para os fornecedores de túmulos. [...] (8) E na guerra (falarei primeiro dos acontecimentos mais recentes), a vitória dos Espartanos, que derrotaram os Atenienses e os aliados, foi um bem para os Espartanos, mas um mal para os Atenienses e Aliados. E a vitória que os Gregos obtiveram sobre os Persas foi um bem para os Gregos, mas um mal para os bárbaros. (9) Também a derrota de Tróia foi um bem para os Aqueus, mas um mal para os Troianos. E o mesmo em relação ao que passaram Tebanos e Argivos. (10) E o combate entre Centauros e os Lápitais foi um bem para os Lápitais, mas um mal para os Centauros. E também no famoso combate entre os Deuses e os Gigantes, a vitória foi um bem para os Deuses, mas um mal para os Gigantes.

A vitória dos Espartanos, que derrotaram os Atenienses e aliados, foi um bem para os Espartanos e um mal para os Atenienses e aliados. O mesmo vale para Gregos e Bárbaros, para Troianos e Aqueus, Tebanos e Argivos, Centauros e Lápitais, Deuses e Gigantes, Ingleses e Franceses. A batalha de Waterloo não foi a mesma coisa, quer falemos dela como uma vitória inglesa ou como uma derrota francesa. Veyne afirma de forma explícita: “toda historicidade é subjetiva”.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> PINTO, Maria José Vaz. *op.cit.*, p. 283.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 48.

### 2.3. É IMPOSSÍVEL CONTRADIZER, É IMPOSSÍVEL DIZER O FALSO

A segunda doutrina sofística que apontamos é aquela encontrada no *Eutidemo*, segundo a qual “não é possível contradizer” (*ouk estin antilegein*). Com ela, alguns sofistas sustentaram que não é possível a uma pessoa contradizer outra porque tanto o homem que descreve o vento como sendo frio porque a ele parece frio quanto o homem que diz que o vento é quente, porque parece quente, falam a verdade. Ambas as afirmações são, segundo as doutrinas sofistas, verdade. Como dissemos, não há contradição porque ambas as afirmações não são sobre a mesma coisa, na medida em que os homens se referem não à coisa em si, mas a sua experiência, e nenhum deles têm significativo acesso à experiência alheia.

Encontramos uma versão moderna do argumento sobre a impossibilidade de contradizer em Hayden White, historiador e teórico de crítica literária norte americano. Em 1973, White publicou o seu *Meta-História: A imaginação Histórica do século XIX*, onde, tendo analisado a obra de historiadores e filósofos da história do século XIX, aproximou história e ficção literária à ponto de quase não ser mais possível distingui-las. Ele as considerou como estruturas puramente verbais e formais que eram usadas para explicar um conjunto de dados. Além disso, tais obras historiográficas apresentavam ainda explicações do passado fundamentalmente diferentes daquilo que *deveria* consistir “a obra histórica”.<sup>123</sup> Em outras palavras, para White, a estrutura verbal – e, portanto, o texto histórico – era assim anterior à realidade mesma, solta no passado. A consequência disso é que, nas obras históricas, o que se diz passou a ter mais importância do que o acontecido, assim como na tese sofística do exemplo do vento, o que se sente tem prevalência sobre o vento “em si”.

O próprio White faz um sumário das conclusões de sua pesquisa. Entre elas, as principais são: 1) não pode haver “história propriamente dita” que não seja ao mesmo tempo “filosofia da história”; 2) os modos possíveis de historiografia são os mesmos que os modos possíveis de filosofia especulativa da história; 3) esse modos, por sua vez, são na realidade *formalizações* de intuições poéticas que analiticamente os procedem e que sancionam “explicação”. A quarta conclusão de White é algo particularmente

---

<sup>123</sup> WHITE, Hayden. *op.cit.*, p. 20. Como mencionamos no capítulo anterior, embora a pesquisa de White tenha como base as obras de historiadores do século XIX, ele estende suas conclusões para a historiografia como um todo.

relevante para nós: 4) não há apodicticamente premissas teóricas infalíveis em que se possa de forma legítima assentar uma justificativa para dizer que um dos modos é superior aos outros por ser mais “realista”. Há ainda outras conclusões, mas por hora devemos nos deter nessa.<sup>124</sup>

White afirma que não há apodicticamente premissas teóricas que justifiquem que um modo de narrativa histórica seja mais válido que outro por ser mais “realista”, ou mais condizente com a “realidade”. Acontece que, para White, a situação das narrativas como modelos de representação não depende da natureza dos “dados” que os historiadores utilizam para escorar suas generalizações, nem das teorias que invocam para explicá-las. Dependem, isto sim, “da consistência, da coerência interna e do poder iluminador de suas respectivas visões do campo histórico”.<sup>125</sup> Estabelecido isso, conclui-se que:

É por isso que *não podem ser “refutados”*, ou ter suas generalizações “desconfirmadas”, quer pelo recurso a novos dados que poderiam surgir em pesquisa subsequente, quer pela elaboração de uma nova teoria para interpretar os conjuntos de eventos que constituem seus objetos de representação e análise.<sup>126</sup>

São as disposições preconceptuais e especificamente poéticas de suas perspectivas da história e de seus processos que determinam a situação das obras historiográficas como modelos de narrativa histórica. Por isso, diz White, as histórias produzidas pelos historiadores são consideradas exclusivamente como estruturas verbais e formais, que exibem concepções radicalmente diferentes daquilo que *deveria* consistir “a obra histórica”.<sup>127</sup>

De tudo isso, a consequência para a teoria da história mais importante (e para muitos, mais alarmante) seria a “impossibilidade de refutar” uma narrativa histórica, algo para o que nossa segunda teoria sofisticada já apontava, a “impossibilidade de contradizer” (*ouk estin antilegein*). Entre os sofistas, vimos que essa doutrina pode ser sustentada uma vez que tomamos a consciência de que contradição se dá apenas no nível verbal, quando as pessoas falam, mas não se aplica ao nível das coisas sobre as quais estamos experimentando e promovendo discursos. As contradições existem

---

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>126</sup> *Idem*.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 19-20.

apenas no nível das palavras. Por outro lado, dado que ambas as afirmações têm sentido é porque se referem de fato a coisas que existem, mas não às mesmas coisas e sim, como foi visto, às experiências diferentes com o objeto.

Ora, para os sofistas os eventos eram vistos de modos diversos e, uma vez sendo vistos, produziam percepções e a seguir, discursos que, epistemologicamente, *não se podiam contradizer* (isso era possível apenas no plano verbal). Para White, as disposições preconceptuais e especificamente poéticas determinam a perspectiva da história e do processo histórico. Mas, como estas são providas de consistência e coerência, *não podem ser refutadas*. A relação estabelecida na antiguidade entre vento – disposições do sujeito – percepção de frio ou calor foi substituída em White por passado – disposições poéticas do historiador – narrativa histórica.

A constatação de White que a escolha por um modo de narrativa é antes estética ou estilística do que guiada pelo critério de realismo suscitou grande polêmica e controvérsia no meio acadêmico. Devo lembrar que, na antiguidade, a posição sofística que sustentou a doutrina sobre a impossibilidade de contradizer (e sua conseqüente natural – a impossibilidade de dizer o falso) também gerou, como sabemos, profunda crítica por parte de Platão. Nesse sentido, há também certo paralelismo entre os dois cenários.

#### 2.4. RETÓRICA, EFICÁCIA E HOLOCAUSTO

Daqui em diante o terreno começa a ficar mais perigoso, ou ao menos esse é o aviso de historiadores como Carlo Ginzburg, que cita uma carta de Vidal Naquet dirigida a Luce Giard, onde comenta o caso Faurisson e o abalo de Certeau diante do ocorrido.

Estava profundamente consciente de tudo isso no momento em que começou o caso Faurisson, que infelizmente ainda dura. Naturalmente Faurisson é o antípoda de De Certeau. O primeiro [Faurisson] é um grosseiro materialista que, em nome da realidade mais tangível, tira realidade de tudo aquilo que toca: a dor, a morte, os instrumentos da morte. Michel de Certeau abalou-se profundamente por este perverso delírio e me escreveu uma carta a esse propósito [...]. Estava convicto de que existia um discurso com relação às câmaras de gás, que tudo devia passar pelas palavras, mas que, para além, ou melhor para aquém disso, havia qualquer coisa de irredutível que, na falta de

algo melhor, continuarei a chamar de realidade. Sem essa realidade, como se faz para distinguir entre romance e história?<sup>128</sup>

A associação entre romance e história estabelecida por Hayden White nos Estados Unidos e o relativismo por ele defendido no âmbito da epistemologia histórica levaram alguns historiadores a uma reação. Uma resposta era necessária. Ela chegou sob auspícios extremos, e o apelo à realidade lançou mão de um fato histórico limite – o holocausto dos judeus durante a II Guerra Mundial.

A resposta de Ginzburg foi direcionada à posição subjetivista de White, para quem o “trópico é o processo pela qual todo discurso *constitui* [grifo de Ginzburg] os objetos que ele pretende apenas descrever realisticamente e analisar objetivamente”.<sup>129</sup> No entanto, o que parece mais urgente para o historiador italiano (pelo menos nas suas considerações em *O extermínio dos judeus e o princípio de realidade*<sup>130</sup>) nem é tanto a questão de ordem epistemológica ou ontológica, a tarefa de determinar que antes do texto exista algo a ser narrado desta ou daquela forma “por necessidade”. Ginzburg sabe que o materialismo tem seus limites e foi ele mesmo quem certa vez escreveu que o conhecimento histórico é um conhecimento indireto, indiciário e conjectural.<sup>131</sup> A questão mais urgente aqui é para onde esse relativismo nos leva, ou no que ele resulta.

Em *O extermínio dos judeus e o princípio de realidade*, Ginzburg faz uma análise da biografia intelectual de White, onde busca justificar como e porque White chegou à posição relativista. O objetivo disso é mostrar que essa é uma posição teórica que não pode nos levar a uma situação melhor, pelo contrário, ela nos conduzirá à injustiça e ao caos civil.

Assim, Ginzburg chama nossa atenção para o que White diz em relação à refutação, fornecida por Vidal-Naquet, sobre “o terreno da história positiva”, das “mentiras” ou da “negação” de Faurisson sobre o extermínio dos judeus. Disse White: “a pretensão de Faurisson é moralmente ofensiva e intelectualmente desconcertante”. No entanto, apesar dessa declaração, Ginzburg considera que White já está *a priori*

---

<sup>128</sup> Carta escrita por Vidal-Naquet e publicada em GIARD, L. (org.). *Michel de Certeau*. Paris: Centre Georges Pompidou, 1987 apud GINZBURG, Carlo. *O extermínio dos judeus e o princípio de realidade*. In: MALERBA, Jurandir (org.). *A história escrita*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 216.

<sup>129</sup> WHITE, Hayden. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978. p. 2 apud GINZBURG, Carlo. *op. cit.*, 2006, p. 219.

<sup>130</sup> GINZBURG, Carlo. *O extermínio dos judeus e o princípio de realidade*. In: MALERBA, Jurandir (org.). *A história escrita*. São Paulo: Contexto, 2006.

<sup>131</sup> GINZBURG, Carlo. *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*. In: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 157.

embaraçado porque a noção de “mentira”, uma noção que, segundo ele, implica conceitos como “realidade” e “prova”, condena White à contradição desde sempre. Ginzburg prossegue, dizendo que, segundo White, a distinção entre uma mentira ou um erro e uma interpretação errônea pode ser mais difícil de traçar quando nos encontramos frente a eventos históricos menos largamente documentados que o Holocausto. No entanto, White sustenta que há uma grande diferença:

entre uma interpretação que haveria transformado profundamente a *realidade* do massacre e uma que não tivesse chegado a um resultado do gênero. A interpretação israelita deixa intacta a “realidade” do evento, enquanto a interpretação revisionista o desrealizaria redescrivendo-o em modo tal a fazer dele uma coisa diferente daquilo que as vítimas sabem do Holocausto.<sup>132</sup>

Assim, segundo White, a interpretação histórica do Holocausto dada pelos sionistas não seria uma *contre-verité* (como teria sugerido Vidal-Naquet), mas antes se trata de uma verdade:

a sua verdade, como interpretação histórica, consiste exatamente na sua *eficácia* [grifo de Ginzburg] em justificar uma ampla gama dos atuais comportamentos políticos de Israel, que, do ponto de vista daqueles que os formulam, são essenciais não só para a segurança mas para a própria existência do povo hebraico.<sup>133</sup>

No mesmo sentido:

Os esforços do povo palestino de dar vida a uma resposta politicamente *eficaz* [grifo de Ginzburg] à política de Israel leva a produzir uma ideologia tão *eficaz* quanto [grifo de Ginzburg], que contém uma interpretação da própria história provida de um significado até hoje ausente.<sup>134</sup>

Aqui chegamos ao ponto crucial. O que Ginzburg não pode aceitar nesse tipo de argumentação é o papel atribuído por White à *eficácia*, uma *eficácia* que passa a relacionar-se com a *verdade*: “a sua verdade [a dos sionistas], como interpretação histórica, consiste exatamente na sua *eficácia*”. Ginzburg então argumenta que, segundo

---

<sup>132</sup> WHITE, Hayden. The Politics of Historical Interpretation. In: The Content of the Form. Baltimore: 1982. p. 74-75 apud GINZBURG, Carlo. *op. cit.*, 2006, p. 223.

<sup>133</sup> *Idem.*

<sup>134</sup> *Idem.*

esse raciocínio, podemos concluir que “se a narração de Faurisson tivesse de algum modo resultado *eficaz*, White não hesitaria em considerá-la verdadeira”.<sup>135</sup>

A questão para Ginzburg, portanto, reside no erro (e no perigo) de relacionar verdade com eficácia para justificar, por exemplo, um acontecimento histórico (ou até mesmo a inexistência dele!), porque abriríamos precedente para justificar inclusive o injustificável. Mas essa crítica à eficácia não é nova. Platão também criticou a eficácia, no âmbito da retórica, tema discutido no *Górgias*. Nesse diálogo, Platão atribui ao sofista Górgias o argumento de que a *retórica*, no que diz respeito à *eficácia*, é superior a todas as demais artes.

Sócrates – E, por isso mesmo que tal fato me causa admiração, Górgias. É que há muito te venho interrogando sobre a natureza da retórica. Afigura-se-me algo sobre-humano, quando a considero por esse prisma.

Górgias – Quanto mais se soubesses tudo, Sócrates: a retórica, por assim dizer, abrange o conjunto das artes, que ela mantém sob sua autoridade. Vou apresentar-te uma prova eloquente disso mesmo. Por várias vezes fui com meu irmão ou com outros médicos à casa de doentes que se recusavam a ingerir remédios ou a deixar-se amputar ou cauterizar; e, não conseguindo o médico persuadi-los, eu o fazia com a ajuda exclusivamente da arte da retórica. (*Górgias*, 456b-c)

Nesse exemplo, o argumento de Górgias faz a eficácia da retórica coincidir com a justiça (ou com bem) resultante da ação da arte médica (deixemos de lado a acurácia da medicina grega). No entanto, Platão se recusa a considerar a retórica como fonte de conhecimento (e, portanto, de justiça e bem). Ele expressa isso quando faz Sócrates, diante de Polo, diferenciá-la das outras atividades humanas, consideradas como artes reais, e não mera bajulação (*kolakeia*) que aposta na eficácia da persuasão, sendo totalmente desprovida de razão.

Sócrates – Ora, percebendo que há essas quatro artes [medicina, ginástica, legislação e justiça], que só visam ao bem-estar do corpo e da alma, duas a duas, respectivamente, a adulação, não porque chegasse a conhecê-las, digo, mas por simples conjectura, dividiu-se em quatro, assumiu a forma de cada uma das partes e se fez passar pelas artes cuja aparência usurpou. Com os interesses superiores do homem não se preocupa no mínimo, mas vale-se do prazer como de isca para a ignorância, enganando-a a ponto de parecer-lhe de muito maior valia. Foi assim que a culinária se insinuou na medicina, pretendendo conhecer os mais saudáveis alimentos para o corpo, de forma que se o médico e o cozinheiro tivessem de entrar num concurso em que crianças fossem juízes, sobre quem mais entendesse da excelência ou da nocividade dos alimentos, o cozinheiro ou o médico, este morreria de fome.

---

<sup>135</sup> *Idem*.



Chamo a isso de bajulação, Polo – é a ti que me dirijo neste momento –, e da pior espécie, pois só visa ao prazer, sem preocupar-se com o bem. Nego que seja arte; não passa de uma rotina, pois não tem a menor noção dos meios a que recorre, nem de que natureza possam ser, como não sabe explicar a causa deles todos. Não dou o nome de arte ao que carece de razão. Se quiseres contestar o que afirmei, estou pronto a defender meus argumentos. (*Górgias*, 464c-465a)

Assim, Platão sustenta que não só a eficácia da retórica serve a propósitos maus e nocivos (mesmo a medicina ficaria paralisada diante da culinária), mas também que uma retórica da eficácia é desprovida de conhecimento, porque não se relaciona com o real interesse e bem-estar dos homens. Portanto, a ela não chamará de arte (*techne*) porque não se deve dar esse nome àquilo que é desprovido de razão.

Para Ginzburg, quando a narrativa histórica é avaliada segundo a premissa de White, o historiador deixa de cumprir seu papel primeiro: a busca da verdade. Portanto, jamais deveríamos deixar-nos guiar pelo argumento da eficácia na narrativa. A eficácia não pode nunca ser o fim da narrativa histórica assim como não é porque as crianças preferem o cozinheiro (que persuade de modo mais eficaz) que este passará a ter prevalência sobre o médico. A crítica de Ginzburg à “eficácia” da narrativa em White procura ser tão contundente quanto a crítica de Platão à “eficácia” da retórica dos sofistas e de todos os outros tipos de simulacros. Se as críticas de Platão e Ginzburg são acertadas ou não, não poderei aqui analisar com maior cuidado, porque isso por si só renderia outra pesquisa ou, no mínimo, outro capítulo, o que extrapolaria as dimensões desse trabalho. No entanto, voltaremos apenas parcialmente a isso nas considerações finais.

É necessário que se diga, a fim de evitar erros, que embora Platão tenha recusado a retórica (postura relativizada no *Fedro*, onde parece haver espaço para um “retórica boa”, à serviço da filosofia), a posição de Ginzburg quanto a ela não é a mesma de Platão, sendo antes muito mais próxima à de Aristóteles. O que apontamos até aqui foi o paralelismo sobre o problema da *eficácia*, não a retórica propriamente dita, até porque, para Ginzburg, dela o historiador pode se servir para a hermenêutica na pesquisa histórica.

No *Relações de Força*, Ginzburg retomará a retórica, mais precisamente a de Aristóteles, não como instrumento de erística, tal como supostamente fizeram os sofistas, mas como instrumento de hermenêutica, a fim de unir novamente a retórica à prova. Essa última entendida não como aquela verdade sapiencial (fonte da autoridade

intelectual), nem a verdade dura e fria da geometria, plenamente demonstrável e acessível pela operação matemática realizável por qualquer um (mesmo o escravo de Platão no *Mênon*), mas sim aquela que circula no âmbito do verossímil, como propôs Aristóteles na sua *Retórica*.<sup>136</sup>

## 2.5. MORAL E RUÍNA NA HISTORIOGRAFIA

Resta abordar ainda um último ponto. O argumento de Ginzburg contra o critério da eficácia em Hayden White apela à moral, e isso ele faz recorrendo a Platão.

Ginzburg, no seu *Relações de Força*, argumentará que essa linha “cética” de pensamento é a mesma linha do relativismo cognitivo, político e moral e que tal ceticismo implica numa lei análoga à lei da natureza (do mais forte) abordada por Tucídides<sup>137</sup> e também célebre entre alguns sofistas dos quais Nietzsche, séculos mais tarde, retirou seu modelo relativista.<sup>138</sup> Os sofistas em questão são Trasímaco e Cálicles. Trasímaco é o sofista que no livro I da *República* dialoga com Sócrates acerca da justiça e Cálicles, embora não seja apresentado no diálogo *Górgias* como sofista, foi referido como aluno de um.

O argumento em questão levantado por esses sofistas é o da justiça do mais forte. A tese que Cálicles sustenta diante de Sócrates é, com efeito, bastante semelhante à definição de justiça como sendo a conveniência do mais forte, defendida por Trasímaco e também utilizada pelos atenienses no famoso diálogo com os Mélios. A

---

<sup>136</sup> GINZBURG, Carlo. *op. cit.*, 2002, p. 42, 47-63.

<sup>137</sup> Na obra *História da Guerra do Peloponeso*, durante o famoso episódio do diálogo entre atenienses e mélios, que ocupa os capítulos 85-113 do livro V da obra. Durante o diálogo, enquanto os representantes mélios invocam as razões da justiça, os representantes dos atenienses, com implacável frieza, evocam as razões do poder: “[...] deveis saber, tanto quanto nós, que o justo, nas discussões entre homens, só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem.” (v, 89). Diante desse argumento, os mélios afirmam sua confiança na proteção dos deuses (aos quais sempre honraram), bem como sua confiança na proteção dos espartanos, aliados na guerra. “Ninguém os protegerá”, argumentaram os atenienses; pois todos, tanto homens quanto deuses, devem sujeitar-se à necessidade natural que permite ao detentor do poder exercê-lo, como bem desejar. Essa é a lei natural que guia as relações, uma lei à qual também os atenienses seguirão: “Em nosso caso, portanto, não impusemos esta lei nem fomos os primeiros a aplicar os seus preceitos; encontramos-la vigente e ela vigorará para sempre depois de nós; põmo-la em prática, então, convencidos de que vós e os outros, se detentores da mesma força nossa, agiríeis da mesma forma.” (v, 105). O desfecho do episódio é a execução de todos os mélios adultos capturados, bem como a escravização das mulheres e crianças. (v, 116,2). Tucídides. *A Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1999 (1986). p. 282. apud GINZBURG, Carlo. *op. cit.*, 2002, p. 15-16.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 37.

estrutura desse argumento pode ser sumariamente descrita como o que se segue: 1) as leis são a expressão da justiça; 2) quem faz as leis são os mais fortes; [conclusão]: logo, as leis são tais conforme a circunstância, a interpretação e a vontade do mais forte. Em linhas gerais, para Cálicles, Trasímaco e os embaixadores atenienses (e, mais tarde, também Nietzsche), a justiça – e a verdade – serão liquidadas em favor das circunstâncias e da interpretação ativa.

Como o próprio Ginzburg afirma, existe até hoje a especulação (e paramos por aqui, dificilmente alguém poderá provar) se Tucídides não teria, por intermédio do episódio envolvendo os mélios, a intenção de mostrar que a injustiça e intolerância imperialista de Atenas resultaram na sua própria ruína. Da mesma forma que Tucídides, Platão também tentou entender e mostrar como se havia chegado ao desastre depois de 404 a.C. (o diálogo *Górgias* foi escrito poucos anos após o fim da Guerra do Peloponeso).<sup>139</sup> Relativizar a justiça, liquidando-a em favor da interpretação ativa, despojada de constrangimentos e limites foi o que teria levado Atenas à ruína. A luta implacável pelo poder, sem quaisquer restrições morais revelara-se terrível.

Atenas teria sido levada à ruína por seguir o relativismo. A historiografia deveria trilhar o mesmo caminho? Ginzburg, ao comentar Nietzsche, chama nossa atenção para o fato de que o ceticismo implica em lei análoga à lei da natureza em Tucídides e *Górgias*.

Após ter rejeitado como insensata a questão de saber se o mundo percebido pelo homem é mais adequado à realidade do que o mundo que o mosquito vê, Nietzsche postula tacitamente a existência de um mundo único dominado por uma luta implacável pela sobrevivência, no qual o homem mata o mosquito e o mosquito contamina o homem com a malária, matando-o. O mundo da história é dominado por uma lei análoga: a “lei da natureza” evocada por Tucídides no diálogo entre os atenienses e os mélios. As morais são muitas, o poder é uno: “Este mundo é a vontade de poder”.<sup>140</sup>

Mas para Ginzburg, este não deve ser o mundo da história. Mesmo que Hayden White tenha sustentado que o ceticismo e o relativismo possam fornecer as bases epistemológicas e morais da tolerância<sup>141</sup>, Ginzburg considera essa tese insustentável: primeiro porque, segundo ele, historicamente a tolerância foi defendida e teorizada por

---

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 17-21.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>141</sup> WHITE, Hayden. *The Politics of Historical Interpretation*. In: *The Content of the Form*. Baltimore: 1982. p. 74-75 apud GINZBURG, Carlo. *op. cit.*, 2006, p. 224.

sujeitos com fortes convicções intelectuais e morais (como Voltaire, ao dizer que lutaria para defender a liberdade de palavra daquele com quem estava em desacordo).<sup>142</sup>

Em segundo lugar porque, do ponto de vista lógico, o ceticismo absoluto entraria em contradição consigo mesmo se se estendesse também seu critério à tolerância. Daí, prossegue ele, resulta a argumentação de White que liga *verdade* à *eficácia*, uma argumentação que inevitavelmente não reclama a tolerância, mas o seu contrário, justamente porque nessa linha teórica não há nada a tolerar.<sup>143</sup>

Curiosamente, essa mesma refutação lógica também foi usada por Platão contra o relativismo dos sofistas, especialmente contra Protágoras. No *Eutidemo*, a acusação de auto-subversão do relativismo é expressa nas palavras de Sócrates.

Sócrates – Mas tendo eu ouvido de muitos e muitas vezes este argumento de que não é possível a contradição, fico sempre admirado. Também os discípulos de Protágoras e os pensadores ainda mais antigos faziam grande uso dele. A mim parece-me que ele é estranho e que subverte não só os outros argumentos como também subverte a si próprio. (*Eutidemo*, 286b-c)

Mas como ele subverte a si próprio? Deixemos que Sexto Empírico comente a posição de Platão diante do relativismo, pois, segundo ele, o relativismo acabaria levando invariavelmente à auto-refutação.

Não se pode dizer que toda a aparência é verdadeira, porque o argumento pode ser voltado contra ele próprio, como ensinavam Demócrito e Platão (*Teeteto*, 171a), objetando a Protágoras: com efeito, se toda a aparência é verdadeira, também a opinião de que nem toda a aparência é verdadeira, fundada na aparência, será verdadeira; e, assim, a opinião segundo a qual toda a aparência é verdadeira tornar-se-á falsa.<sup>144</sup>

Como procuramos mostrar, esse gênero de polêmica continuou ao longo da história, com diferentes personagens e se estendendo à novas áreas do conhecimento. No entanto, dois pontos tem sido recorrentes: 1) a estrutura da controvérsia parece ter se conservado e, apesar dos problemas inerentes a toda e qualquer redução antitética, o cenário ainda parece polarizado entre a “convicção” e o “ceticismo”. 2) Mesmo no cenário atual, com as extraordinárias transformações econômicas, políticas e sociais

---

<sup>142</sup> GINZBURG, Carlo. *op. cit.*, 2006, p. 224.

<sup>143</sup> *Idem.*

<sup>144</sup> Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, 7, 389 apud PINTO, Maria José Vaz. *op. cit.*, p. 71.

ocorridas ao longo dos últimos dois milênios, os antigos ainda continuam servindo de referencial para discussões teóricas tratadas no cenário intelectual contemporâneo. Os antigos ainda têm algo a nos dizer, pois a questão epistemológica, surgida na antiguidade, ainda não foi superada, mas permanece como um dos nossos impasses na teoria da história.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em defesa do debate e para sustentar alguma medida de equidade, talvez eu deva dizer algo sobre a controvérsia Ginzburg – Hayden White. Talvez devêssemos dizer que Ginzburg faz uma crítica que foi recorrentemente estendida a vários relativistas ao longo da história. Entre as vítimas clássicas da acusação de auto-refutação, estão Protágoras, o relativista, Hume, o cético epistemológico, Nietzsche, o perspectivista e, em nossa própria época, pós-modernistas como Foucault, Lyotard e Derrida.<sup>145</sup> Nessa lista poderíamos incluir o nome de Hayden White.

Uma característica mais ou menos comum é fato de que todos eles, tão logo têm sua auto-refutação exposta, são vistos primariamente como críticos negativos do pensamento ortodoxo, ou seja, negadores, rejeitadores e abandonadores de concepções que são largamente experienciadas como intuitivamente corretas e manifestamente verdadeiras (negariam até mesmo do holocausto!).<sup>146</sup>

Ora, na medida em que a ortodoxia também é apresentada como contraparte dessa controvérsia, ela se apresenta como aquilo que sustenta os bens comuns – a autoridade da lei (baseada na justiça, não na vontade), a possibilidade de juízo moral e estético, o progresso da ciência. Da mesma forma, se procura mostrar que esse é o caminho para afastar os males correspondentes – a anarquia social, paralisia moral, declínio estético e o caos intelectual.<sup>147</sup>

Como vimos, relativizar a justiça, liquidando-a em favor da interpretação ativa, despojada de constrangimentos e limites foi o que teria levado Atenas à ruína. Ginzburg teme que o mesmo aconteça à historiografia. E isso acontece porque, na convicção do historicismo, questionar os elementos mantenedores do juízo moral é considerado como, no mínimo, perigoso e, com frequência, moralmente criminoso. Daí não surpreende que essas (antigas) “inovações teóricas” sejam frequentemente demonizadas.

Muitas vezes o passo seguinte é mostrar ao “demônio” sua auto-refutação, o “manifesto” auto-engano em que ele mesmo se jogou. Nesse momento, os demônios

---

<sup>145</sup> SMITH, Bárbara Herrnstein. *op. cit.*, p. 155-156.

<sup>146</sup> *Idem.*

<sup>147</sup> *Idem.*

antes aparentemente perigosos se revelam na verdade como tolos auto-enganados – o diabo é um asno.<sup>148</sup>

Mas como esse tipo de argumento funciona no plano da lógica? Na verdade, é bastante simples. *O homem é a medida de todas as coisas*, diz o protagórico, ou ainda: *cada coisa é tal como é percebida*. Com isso, ele nega a possibilidade da verdade (objetiva e absoluta), assim como nega o conhecimento (objetivamente válido). No entanto, a partir desse momento, ele não pode mais alegar que sua própria doutrina seja (objetivamente e absolutamente) verdadeira ou produto do conhecimento (objetivamente válido). Portanto, para que o argumento de auto-refutação tenha força lógica, é necessário que a inversão do espelho seja exata: “o que o auto-refutador nega explicitamente e deliberadamente deve ser o mesmo que ele afirma implícita e inconscientemente”.<sup>149</sup>

Na verdade, muito do sentimento de escândalo intelectual e moral expresso desde Platão até Ginzburg diante do relativismo dos sofistas e de White é resultado de uma ideia na qual a única implicação possível das doutrinas cétricas ou não-ortodoxas é a opinião de que toda teoria científica, toda arte, toda prática social, e assim por diante, é “tão boa” quanto qualquer outra. A isso, Barbara Herrnstein Smith chama de a falácia igualitária.<sup>150</sup>

É uma falácia porque, se alguém rejeita a noção de validade no sentido clássico (objetivista), o que se segue não é que ele pense que *todas* as teorias (etc.) são *igualmente* válidas, mas que ele pensa que *nenhuma* teoria (etc.) é válida, *no sentido clássico*.

O problema aqui é que as diferenças entre “melhor” e “pior” passam a ser consideradas como passíveis de serem medidas objetivamente, ou ainda que não poderiam ser avaliadas sob outras medidas. Quando esse *topos* é empregado no argumento, a convicção é, obviamente, uma petição de princípio. As teorias (e no nosso caso específico, as narrativas históricas) não são iguais porque elas podem ser, e frequentemente são, consideradas melhores ou piores (ou, nas palavras de White, mais eficazes e menos eficazes) do que outras segundo critérios de aplicabilidade, coerência,

---

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 162.

associabilidade, e assim por diante. Desse modo, tais medidas não são objetivas no sentido clássico porque dependem de perspectiva, interpretação e julgamento.<sup>151</sup>

Barbara Smith chama atenção ainda para uma segunda falácia: a “Falácia do Tudo é Válido”. A ideia de que uma teoria que “não afirme definitivamente a força absoluta de certas restrições relevantes”, como significados determinados, uma moralidade objetiva ou ainda uma realidade objetiva, resulta na consideração de que qualquer afirmação ou interpretação, qualquer prática social e qualquer crença é aceitável.<sup>152</sup> Lembremos de Ginzburg: “se a narração de Faurisson tivesse de algum modo resultado *eficaz*, White não hesitaria em considerá-la verdadeira”.<sup>153</sup>

No entanto, a premissa que nos é subtraída pela convicção é, nesse caso, a ideia de que não possa haver nenhuma *outra* explicação para o fato de não falarmos todos coisas absurdas, ou não ficarmos todos loucos, ou não acreditarmos todos em coisas ridículas. Em outras palavras, desconsidera-se, *a priori*, que nenhuma abordagem alternativa para a dinâmica da comunicação, do comportamento social, da cognição e da *práxis* seja possível. A lógica dessa falácia do “tudo é válido” é idêntica àquela do “então cada coisa é tão boa quanto qualquer outra”.<sup>154</sup>

É por isso que o argumento de Ginzburg contra White ganha força, porque todos nós sabemos que o Holocausto existiu e não há margem para se discutir isso – o Holocausto de judeus como fato é hoje um dado *auto-evidente*,<sup>155</sup> não está em juízo. Mesmo assim, Ginzburg estende a conclusão de White sobre a eficácia de questões que *não* são *auto-evidentes*, aquelas que dizem respeito à inteligibilidade e explicação (e que, nas palavras de White, não “desrealizam” o evento), para a existência do Holocausto, questão que nunca esteve em juízo por ser, desde o início, um dado histórico auto-evidente.

Por fim, nas palavras de Barbara Smith, a negação do cético, ou a sua contraverdade, mesmo no domínio das coisas que não são auto-evidentes, se torna apavorante: “tudo é fluxo”, “é tal qual cada um percebe”, “a sua verdade, como interpretação histórica, consiste exatamente na sua *eficácia*”, “Deus está morto”, “não há nada fora do texto”. Surge um arrepio de horror: e se for *verdade*? Será a nossa ruína, a ruína da historiografia, assim como foi a ruína de Atenas. O argumento racional, o conhecimento

---

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>152</sup> *Idem*.

<sup>153</sup> GINZBURG, Carlo. *op. cit.*, 2006, p. 223.

<sup>154</sup> SMITH, Bárbara Herrnstein. *op. cit.*, p. 163.

<sup>155</sup> A existência de textos, fotografias e testemunhos de sobreviventes, assim como uma extensa documentação deixada pelos próprios nazistas o atestam como tal.



objetivo, a própria justiça e “*todo o trabalho da minha vida em troca de nada*”. De súbito, um segundo arrepio: e se for *verdade*? Anarquia, assassinato, violência, – tudo será permitido e o mundo cairá no completo caos e infelicidade; e eu, livre finalmente do trabalho da minha vida.<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> SMITH, Bárbara Herrnstein. *op. cit.*, p. 163.

## BIBLIOGRAFIA

ANKERSMITH, Frank R. Historicismo, pós-modernismo e historiografia. In: MALERBA, Jurandir (org.). *A história escrita*. São Paulo: Contexto, 2006.

ARAÚJO, Rodrigo Silva Rosal de. *A Justiça e sua Imagem: Contradição ou Coerência nos Argumentos de Trasímaco?* Revista de E. F. e H. da Antiguidade, Campinas, nº 25, jul. 2008/jun. 2009.

ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

\_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Tradução de Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

\_\_\_\_\_. *Retórica*. Introdução de Manuel Alexandre JÚNIOR. Tradução do grego e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: INCM, 1998.

BARNES, J. - Filósofos pré-socráticos. São Paulo: Editora Martins Fontes.

CASSIN, Barbara. *Ensaio sofísticos*. São Paulo: Editora Siciliano, 1990.

CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. São Paulo: Ed. 34, 2005.

CASSIN, Barbara. *Who's Afraid of the Sophists? Against Ethical Correctness*. Translated by Charles T. Wolfe, revised by the author and by the editor. *Hypatia* vol. 15, nº 4, 2000.

COULTER, James A. *The Relation of the Apology of the Socrates to Gorgias' Defense of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric*. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 68 (1964), pp. 269-303. Published by Department of the Classics, Harvard University.

ENGLER, M. Reus. *A Refutação da Sofística no Livro Gama da Metafísica de Aristóteles*. *Intuitio*, Vol. 3, Nº 1, Junho 2010. p. 99-119.

GARGARIN, Michael. *Did the Sophists Aim to Persuade?* *The International Society for the History of Rhetoric, Rhetoric, Volume XIX*, Nº 3, 2001.

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

\_\_\_\_\_. O extermínio dos judeus e o princípio de realidade. In: MALERBA, Jurandir (org.). *A história escrita*. São Paulo: Contexto, 2006.

\_\_\_\_\_. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HALPER, Edward C. *One and many in Aristotle's Metaphysics, books alpha-delta*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009. Chapter 3: The principles of Metaphysics.

KERFERD, George Briscoe. *O Movimento Sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Ed. PUC-Rio, 2006.

LEAR, Jonathan. *Aristóteles: O desejo de entender*. Tradução de Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2006. Capítulo 2: Natureza.

LESSA, Renato. *Veneno Pirrônico: Ensaio sobre o Ceticismo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1997.

MAFRA, Janaína Silveira. *A postulação do Ser e a recusa do poder ilimitado do discurso na primeira parte do Górgias de Platão*. In: Revista Nuntis Antiquis. Minas Gerais. p. 71-88.

MALERBA, Jurandir. (Org.). *A História Escrita: Teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006.

MANSION, Suzanne. *A Primeira Doutrina da Substância: A Substância segundo Aristóteles*. In: ZINGANO, Marco Antônio de Ávila (Coord.). *Sobre a metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2005. p. 73-92.

PERELMAN, Chaim & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação. A nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PLATÃO. *Eutífron, Apologia à Sócrates, Críton e Fédon*. Porto Alegre: L&pm, 2008.

\_\_\_\_\_. *Eutidemo*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. *Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2002.

\_\_\_\_\_. *Laques*. Tradução de Francisco Oliveira. Lisboa: Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_. *Mênon*. Tradução de Ernesto Rodrigues Gomes. 2. ed. Lisboa: Colibri, 1993.

\_\_\_\_\_. *Protágoras*. Tradução de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 1986.

\_\_\_\_\_. *República*. Tradução de tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado. – 1ª ed. São Paulo: Martins. Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

REBOUL, Olivier. *Introdução à Retórica*. Paulo: Martins Fontes, 2004.

RIBEIRO, Caroline Vasconcelos. *Heidegger e o Legado Pré-Socrático: O Passado como “algo” que guarda e aguarda um sentido*. Politeia: História e Sociedade, Vitória da Conquista, v. 3, n. 1, p.188-209, 2003.

SMITH, Bárbara Herrnstein. *Crença e resistência: A dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

SOUZA, Ana Alexandre Alves de; PINTO, Maria José Vaz (Tradução e notas). *Sofistas: Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2005.

SULLIVAN, Patrick. Greece: Sophists. Do the sophists exercise a pernicious influence on Greek culture? In: MILLER, Paul Allen. *History in Dispute: Classical Antiquity and Classical Studies*. Detroit: St. James Press, 2005.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a História*. Lisboa: Edições 70, 1987.

VLATOS, Gregory. The Socratic elenchus: method is all. In: \_\_\_\_\_. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Cap. 1, p. 1 – 37.

WHITE, Hayden. *Meta-história: A imaginação Histórica do Século XIX*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_. Enredo e verdade na escrita da história. In: MALERBA, Jurandir (org.). *A história escrita*. São Paulo: Contexto, 2006.

ZINGANO, Marco. *A Homonímia do Ser e o Projeto Metafísico de Aristóteles*. Dissertatio, Pelotas, Nº 5, Inverno de 1997. p. 5-31.

\_\_\_\_\_. *Dispersão Categorical e Metafísica em Aristóteles*. Discurso (33), 2003. p. 9-34.