

## Sumário:

<b>Apresentação</b> .....	<b>02</b>
<b>Introdução:</b> O problema do <i>lógos</i> sofisticado.....	<b>05</b>
<b>1</b> Contexto histórico-cultural.....	<b>05</b>
<b>2</b> Antecessores.....	<b>14</b>
<b>3</b> Platão.....	<b>19</b>
<b>Capítulo I - Os <i>Dissoi Lógoi</i> (DL)</b> .....	<b>25</b>
<b>1</b> A transmissão do texto anônimo.....	<b>26</b>
<b>2</b> A relação com o ceticismo antigo.....	<b>32</b>
<b>3</b> O dialeto e o pitagorismo.....	<b>40</b>
<b>4</b> As relações com o pensamento dos Sofistas e de Sócrates.....	<b>46</b>
<b>5</b> Questões de interpretação.....	<b>57</b>
<b>6</b> A data de composição.....	<b>60</b>
<b>7</b> Estrutura e conteúdo da obra.....	<b>66</b>
<b>Capítulo II – O processo argumentativo nos DL</b> .....	<b>79</b>
<b>1</b> Elementos da argumentação.....	<b>80</b>
<b>2</b> A memória.....	<b>87</b>
<b>3</b> As circunstâncias oportunas – <i>kairós</i> .....	<b>94</b>
<b>4</b> A questão da unidade da obra.....	<b>107</b>
<b>Conclusão - Ambivalência e relativismo</b> .....	<b>115</b>
<b>Anexo</b> .....	<b>122</b>
<b>Bibliografia</b> .....	<b>124</b>

## **Apresentação:**

Nossa dissertação tem como objetivo central apresentar criticamente os *Dissoi Lógoi* (*DL*), texto que integra o *corpus* da sofística grega da segunda metade do século V a.C. e, neles, investigar o papel da ambivalência e do relativismo, em sua dimensão ético-política.

No contexto da vida ateniense, no qual atuou o autor dos *DL*, analisamos como esse texto mostra o questionamento dos valores consagrados pela cidade. Para isso: explicitamos uma abordagem *antropológica* do *lógos*, que, apoiada no *nómos*, proporciona a potencialização da ação; avaliamos como a dimensão *antilógica* do pensar atinge uma radicalidade inédita; destacamos o nascimento da *paidéia* grega, enquanto formação do cidadão, na evolução da concepção de *areté* política e levamos em conta que esse questionamento axiológico só é possível no contexto de uma nova experiência de temporalidade – *kairós* – *as circunstâncias oportunas* e através de uma nova abordagem sobre a *memória*.

Com essa análise, remetemos as questões expostas nos *DL* ao seu momento histórico, através de referências a outros textos filosóficos da segunda metade do século Va.C., para, assim, reconstruir sua trama interna.

Para uma boa compreensão de nosso texto e para que conseguíssemos atingir os objetivos propostos, articulamos duas abordagens, uma histórica e a outra teórico-conceitual, ambas fundadas na análise filológica, ou seja, no estudo preciso dos textos.

Na primeira abordagem consideramos a situação histórica dos *DL* fazendo uso de outros textos da mesma época ou de períodos próximos, como os de Górgias, de Platão e de

Aristóteles. O olhar da história da crítica contemporânea não foi menos importante nesse processo. Tomamos como referência suas posições a respeito dos *DL* para, a partir delas, expor nossas críticas sobre as mesmas.

Na abordagem teórico-conceitual consideraremos o problema da ambivalência e da relativização dos valores ético-políticos gregos do século Va.C., através de conceitos como *lógos*, *nómos*, *antilogía*, *areté*, *Mnemosýne* e *kairós*.

O problema da ambivalência e da relativização dos valores ético-políticos consagrados pela sociedade grega perpassa toda a reflexão do século V a.C.. Esse relativismo exacerbado, gerador de muitas aporias, encontrará em Platão seu mais árduo adversário. É a partir do debate com os sofistas que Platão, com o intuito de fazer uma crítica radical a esse relativismo, postulará como critério o conhecimento do inteligível, alcançado através do percurso dialético. É a partir da crítica deste “saber” dado no “aparecer” (sensível e opinativo) que Platão desenvolverá sua proposta filosófica: a dialética como processo de “negação” do imediato e construção de mediações conceituais na direção do conhecimento do inteligível. Apesar de Platão ser um inimigo declarado dos sofistas, ele ainda é uma de nossas principais fontes para a compreensão da sofística grega.

Entretanto, fontes independentes de Platão e de Aristóteles, no que se referem ao entendimento da sofística grega, nos possibilitam entender melhor o século Va.C e verificar até que ponto os sofistas são um artefato platônico (MARQUES, 2000:66-88). Os *DL* possuem essa singularidade, podendo ser considerados como um dos principais textos, aos quais temos acesso direto, que integram o *corpus* da sofística grega, que provoca e prepara a filosofia dialética de Platão. Seguimos uma perspectiva, na qual o poeta e o pensador traduzem sua problemática cultural em forma de *mythoi* e *lógoi* e consideramos que, através

desse texto, podemos ver traduzida a estrutura conflituosa e dinâmica da cultura clássica na Grécia e a variedade de seus *lógoi*.

Para mostrarmos tudo o que acabamos de dizer, dividimos nossa dissertação em dois capítulos que serão precedidos por uma introdução que exporá o contexto cultural ambivalente e carregado de oposições, no qual o *lógos* sofisticado que é potencializador da ação irá se desenvolver. Nos capítulos propriamente ditos realizamos, no primeiro, uma apresentação dos *DL* e discutimos questões relacionadas à sua transmissão, à sua autoria e principais influências, à sua data de composição, à sua estrutura lógica e ao seu conteúdo filosófico. No segundo capítulo, analisamos o processo argumentativo desenvolvido pelo autor anônimo, considerando os elementos da argumentação utilizados, a memória, o *kairós* e a unidade interna dessa argumentação. Encerramos nosso texto com uma conclusão que explicita a articulação do que é manifesto nos *DL* enquanto problema da ambivalência e do relativismo. Por fim, como anexo desta dissertação propomos um quadro temático dos nove capítulos dos *DL*.

## **Introdução:**

### **O problema do *lógos* sofisticado**

*“O que os homens aceitam como justificativa – mostra como eles vivem e pensam”.*

WITTGENSTEIN, *I.PH.*: 112.

#### **1. Contexto histórico-cultural**

Faz-se necessário, ao iniciar esta dissertação, mostrar em qual ambiente histórico-filosófico o texto que estudamos se enquadra. Este contexto é, primordialmente, dependente de uma nova forma de relações sócio-econômicas e culturais que desencadearam questionamentos ético-políticos basilares para todo o desenvolvimento filosófico posterior na, assim chamada, Grécia clássica, formada entre os séculos VII e IIIa.C e que encontra seu apogeu na *pólis* do século Va.C. (VERNANT, 1999: 78). Na busca pelo equilíbrio e pela justiça, a *pólis* surge marcada por desigualdades sociais e lutas de poder; da família até atingir a *pólis*, o estabelecimento de um corpo político *isonômico*, tem que levar em conta uma unidade sociológica atravessada pela diferença (VERNANT, 1973: 202). O poder patriarcal e particular das diferentes famílias, determinado pelos vínculos sanguíneos e de propriedade modifica-se ao se formarem as fratrias, os clãs e as tribos, que se unem em torno de um centro de poder comum, abstrato e universalizante. Para atingir seu apogeu no século Va.C., a *pólis* passa por um lento e gradativo processo que tem em sua constituição originária a fusão de povos, como os Aqueus (2000 a.C.) que dominam os Pelasgos e os Cretenses (1750-1450), e que, posteriormente, são dominados

pelos Dóricos (1200 a.C.), levando a realeza aquéia a fugir para a Ásia Menor (ANDRADE, 1978: 22 –24).

A fusão cultural tem como fatores determinantes três esferas, nas quais reconhecemos o papel estruturador do conflito, traduzido discursivamente no *lógos* sofisticado que é potencializador da ação; são elas o casamento, a religião e a guerra<sup>1</sup>. Pelo casamento um grupo inimigo torna-se familiar, opostos se tornam parentes. Pela troca de mulheres é estabelecida uma troca cultural e, é claro, religiosa (VERNANT, 1999: 26), tendo em vista que a religião grega era doméstica e autônoma, ligada à família e à terra que recebia os mortos; os antepassados divinizados eram cultuados para que se mantivesse a memória de geração em geração. Isso, a princípio, é um obstáculo à expansão e fusão social, pois o “estrangeiro” além de estranho era profano, já que não pertencia à religião familiar do lugar e jamais poderia pertencer (ANDRADE, 1978: 25-27). Mas, mesmo assim a *pólis* nasce pela agregação de várias tribos permanecendo as diferenças religiosas.

A religião grega pode ser tomada como uma importante esfera no processo de fusão cultural na medida em que é pela poesia, particularmente através de Homero e Hesíodo, que os mundos natural e social se harmonizam em forma de unidade cultural, levando o que, aparentemente, não tem relação, isto é, religião familiar e vida política, a fazer parte do mesmo universo<sup>2</sup>. Há um processo *agonístico e contraditório* em torno do poder, entre uma

---

<sup>1</sup> A partir dessas três esferas citadas podemos perceber que a ambivalência e oposição serão traços característicos do século Va.C..

<sup>2</sup> A função primeira da linguagem foi acalmar o homem dos seus temores perante a natureza ao distanciar-lo dela. Através da linguagem inicia-se uma mediação entre os homens, os deuses e as forças naturais, e gera-se uma narrativa sobre os mesmos; os *mythoi* (Rodrigues, 1996: 83). Na cultura *arcaica* a linguagem é tomada como *lógos divino* revelado pelas *Musas*, o qual possui um poder presentificador, isto é, a palavra e a realidade se confundem. Em Hesíodo a linguagem já aponta para uma direção da legitimidade e legalidade do que é dito, podemos ver isso no questionamento realizado a seu irmão, Perses, a respeito da retidão ou não de sua atitude (MARQUES, 1990: 23-27). Também para Vernant (1973: 299-300) em Hesíodo, já se observa a linguagem separada da ordem do cosmos, dos processos naturais, da realeza e de suas funções produzindo, assim, um vazio explicativo. Apesar de o céu, a terra e os outros astros e poderes naturais não deixarem de ser divinos, isto é, deuses com ações antropomorfizadas, nos jônios, por exemplo, já se percebe que a água não é *mythos*, nem é água material, mas algo que é divino enquanto princípio de tudo; na discussão sobre a *arkhé* há um mundo divinamente natural.

religião familiar sólida e estabelecida, que busca uma unidade restrita enquanto vínculo de identidade particular, e uma religião natural nascente, que busca uma unidade mais ampla enquanto vínculo de identidade universal, a *pólis*.

A poesia manifesta uma lei moral de ordem e justiça tentando harmonizar cidade e natureza (ANDRADE, 1978: 28-32). Em Hesíodo, por exemplo, o mundo divino, um universo simbólico, torna-se o fundamento tanto dos valores, ou seja, das leis morais, quanto da natureza, ou seja, das leis físicas. O que ocorre não é uma agregação, mas uma unificação na qual o homem particular se identifica com valores<sup>3</sup> de natureza eterna celebrados pela cidade e pela religião natural, que é universal. A cidade ao se espelhar na *phýsis*, encarna de maneira conflituosa a ordem e a harmonia natural, visto que as paixões violentam o desejo de racionalidade universal e a necessidade de justificar a existência particular. “O grego percebeu que estava dividido entre esses dois mundos, o ético e o patético, o universal e o particular; entre uma exigência e uma situação de fato, entre um ideal e uma contingência” (ANDRADE, 1978: 33). Da família para o Estado, do sangue e da necessidade para os valores universais, o herói é o agente que carrega o povo até esse novo plano, através de suas ações que traduzem, simbolicamente tal espaço valorativo.

É pela *paidéia sofística* que há uma ampliação do terreno democrático, uma quebra dos vínculos consangüíneos e divinos de poder e privilégio e o nascimento de uma razão que critica, duvida e coloca em xeque os valores humanos que vigoravam até então. Não seria incorreto se referir aos sofistas com a frase de Cícero sobre Sócrates, pois eles, também, trouxeram *a filosofia do céu para a terra*, visto que o *lógos* na sofística adquire uma visada *antropológica*, onde a preocupação central é o homem, as coisas humanas na *pólis* e seus conflitos, o *nómos* do *ánthropos* e não a *arkhé* da *phýsis*, o *nómos* da *phýsis*. O *lógos* sofístico não tenciona somente os extremos de um arco, mas no meio da *pólis*

---

<sup>3</sup> A importância desses valores se mostra pelo fato de se valer a pena morrer por eles.

questiona seus valores enquanto uma discussão sobre o poder ético-político, enquanto uma potencialização da *práxis*.

Se no ambiente em que floresceram os sofistas, a *phýsis* e a *pólis* estavam em processo de separação, foi necessário buscar uma nova base fundamentadora para a *pólis*. A segunda metade do século Va.C. é marcada por uma crise ético-política (jurídico-pedagógica), onde pensadores dessa época, filósofos e sofistas, protagonizaram essa discussão que busca não só realizar uma narrativa, mas trazer de volta a harmonia, o equilíbrio e a unidade perdidos pela dicotomia entre a *phýsis* e a *pólis*; a busca não é mais por um fundamento somente, mas por uma auto-fundamentação (VERNANT, 1973: 311).

Na segunda metade do século Va.C. os três pilares da *pólis* são abalados, a saber: “a unidade do campo e da cidade” (pois é na *pólis* o lugar onde o público é tratado); “a unidade do cidadão e do soldado” (a função militar é vinculada à política) e o “vínculo íntimo entre cidadania e propriedade fundiária” (quem detinha o patrimônio, detinha o poder). Na segunda metade do século V a.C., fruto da destruição causada pela guerra, há um êxodo *rural* gerando um conflito nos costumes, profissões e formas de pensamento (VERNANT, 1999: 15-16). A crise que se dá no século Va.C. ocorre, também, devido ao crescimento e à complexificação das atividades econômicas, que se refletem determinantemente na organização social grega, levando à realização de reformas nos âmbitos jurídico e político, ou seja, das assembleias, dos conselhos e dos tribunais, as quais resultam na ampliação do exercício de cidadania, através de uma maior participação dos indivíduos na vida política. Na *pólis* já formada, vislumbra-se uma unidade sociológica pela diferença; um grupo social que não possuía poder econômico se torna detentor de bens e riquezas e requer participação no conselho, na assembleia e nos tribunais. Entretanto, como não são aristocratas, necessitam aprender a falar em público, a lidar com o *lógos* enquanto potencializador da ação para assumir a participação almejada; necessitam adquirir



a *areté* política, isto é, *saber argumentar e persuadir*. Entram em cena, assumindo o lugar dos poetas, os sofistas; mestres de uma nova cultura, precursores de uma nova *paidéia* na Grécia diferente da dos poetas, uma *paidéia* que busca a formação do cidadão enquanto *animal de cidade* questionando os valores ético-políticos estabelecidos.

No processo de formação da cidade e da cultura grega do século Va.C. tanto quanto a religião e o casamento, a guerra é um componente social e psicológico importante. Para Jean-Pierre Vernant (1999: 24-47) a guerra pode ser tomada como algo natural enquanto necessidade de afirmação, mas tratando-se do homem grego e sua característica *agônica*, é graças à concepção heróica e as práticas institucionais que isso se dá. Antes do ambiente jurídico estabelecido pela *pólis*, guerra e vingança, conflito e união não se diferenciavam; o casamento, por exemplo, é fim e origem da guerra. A política é a “vida pública dos cidadãos entre si”, “a cidade vista de dentro” para além do privado e a guerra é o seu contrário, isto é, a cidade voltada para aquilo que ela não é, o outro, a outra cidade; é a cidade que se depara com um espelho, a outra etnia. Percebida dessa forma, a guerra não constitui um desvencilhamento da política, pois o exército é a “assembléia popular em armas” e o inverso não é de todo falso, pois a cidade é, também, uma “comunidade de guerreiros”. A lógica do debate na assembléia ou através do *lógos* é transferida para a guerra, havendo na assembléia e na guerra batalha e luta de poder, sendo que em um ambiente se utiliza o *lógos* e em outro as armas para atingir seus objetivos, ou seja: “constranger e dominar o outro”. Mas na guerra também se utiliza o *lógos*, um debate pode suspender uma guerra e uma guerra um debate. O maior desejo dos combatentes não é a destruição do outro, mas o reconhecimento de sua superioridade<sup>4</sup>. Não se vê, por exemplo, nas estratégias gregas uma grande importância nem mesmo para os ataques às escondidas, o

---

<sup>4</sup> Vernant (1999: 38). nos remete a Heródoto I, 82; V.1 e Diogenes Laércios, *Vidas* I, 74; que narram como certos conflitos foram solucionados no séc. VI através de jogos. A guerra é um *agôn* semelhante ao estabelecido nos jogos *pan-helênicos*, mas a guerra é próxima, também, das práticas jurídicas.

que será feito na guerra é decidido nas assembléias públicas. É muito mais um problema de relações de poder abstrato do que propriamente luta de armas concretas; a guerra antes de ser militar é política<sup>5</sup>.

O guerreiro possui uma função específica, porém com a organização e complexificação das relações urbanas, a função militar se une à função política, sendo todo cidadão, isto é, todo político, também um militar, gerando, assim, um exército que é a cidade e uma cidade que é formada de guerreiros.

Péricles, com seu intelectualismo e sua atenção para com o desenvolvimento das artes, esportes e da filosofia, propicia uma cultura argumentativa, cuja importância está expressa na decisão pública de qualquer questão, a guerra de palavras – *amilla ton lógon*<sup>6</sup>. O desenvolvimento da arte argumentativa gerou na cultura grega uma teoria ético-política (jurídico-pedagógica) exposta ao relativismo e dependente da ambivalência e suas oposições.

Capizzi (1986: 03-04) nos fala que a reforma de Efialtes em 462a.C. aboliu os níveis de renda para a participação política e transferiu os processos do areópago para os tribunais, exigindo uma linguagem mais elaborada e refinada em busca da persuasão. Mas é com Péricles essa reforma se estenderá; a *mistophoria* permitirá aos pobres participarem das decisões ético-políticas. Mas, a riqueza ainda é determinante da relação de poder da *pólis*, sustentando uma vida política aristocrática, seja oligárquica ou democrática<sup>7</sup>. Entretanto, a maior contribuição de Péricles foi econômica: o comércio marítimo, a mineração, o artesanato e as atividades idílicas de reconstrução da cidade; isso possibilitou o surgimento de duas classes de cidadãos, os *novos ricos* e os *pequenos enriquecidos*, os

---

<sup>5</sup> Segundo Vernant (1999: 24-38), é somente no século IV que a guerra deixa de ser política. O mundo político abstrato é mais real do que o mundo real das armas.

<sup>6</sup> Ver: Scholz, 2001:211.

<sup>7</sup> Ver: Platão, *Menexeno* 238d.

primeiros não eram nobres e trabalhavam com a mineração, a agricultura ou as armas; os últimos, também não eram nobres, mas tinham sua atividade mais limitada ao ambiente urbano. Eram eles, por exemplo, comerciantes de tecidos e de gados e fabricantes de instrumentos musicais.

O pensamento sofisticado nasce em uma realidade histórico-social que é atravessada pela ambivalência e pelo conflito, na qual destacamos as esferas do casamento, da religião e da guerra. A cultura, as relações de poder e a *pólis* possuem uma natureza dupla que pode ser vista, também, na narrativa dos poetas trágicos como Eurípides, Ésquilo e Sófocles e de historiadores como Heródoto e Tucídides, por exemplo. Mas pela guerra fica clara a supremacia do *lógos agonístico* no mundo grego, e é esse *lógos*, como se fosse uma poderosa arma guerreira, que protagoniza, através de vários pensadores, dentre eles os sofistas e, no caso, os *DL*, os debates ético-políticos da Grécia do século Va.C.

Muitas foram as tentativas de reabilitação do pensamento sofisticado, que se deram de duas formas, a saber: valendo-se de uma interpretação platônica e outra anti-platônica (NOËL, 2002: 43-53). Hegel, por exemplo, diz que, “graças aos sofistas surge na Grécia uma nova cultura e graças a esta cultura eles são os mestres da Grécia substituindo os poetas (...) os sofistas eram, também, filósofos especulativos” (HEGEL 1955:11-13). Esses novos mestres da Grécia possuem uma cultura tão filosófica quanto eloqüente, sendo, principalmente, devido a Sócrates e a Platão que a sofística recebe uma má fama tão grande. Entretanto, a *dialética* hegeliana quando aplicada à história da filosofia, fez com que a sofística tomasse um caráter negativo. Assumindo a linha hegeliana de pensamento vemos intérpretes como Zeller (1979), Diels (1951-1952), Kranz (1976), Dupréel (1948) e Keferd (1981); numa posição contrária, diríamos que anti-platônica, estaria o trabalho de Grote (1850) em seu livro *A History of Greece*. Atualmente, intérpretes como Noël (2002), Scholz (2002), Marques (2000), Cassin (1995), Dueso (1996) e Robinson (1979), ao invés de falar em

reabilitação da sofística, procuram reconstruí-la, analisando-a a partir dela mesma. Devido ao caráter fragmentário do *corpus* pré-socrático, o que dificulta muito sua abordagem, a extensão dos *DL* representa uma vantagem no que concerne a essa questão, já que temos um texto em mãos, como veremos no primeiro capítulo, que não pode ser tomado apenas como fragmentos.

Segundo Capizzi (1986: 01) o termo *sophía* possui uma significação técnica, o que fica evidenciado ao se produzir termos destinados à *tékhne*. *Sophizesthai* por exemplo, é próprio daquele que pratica uma arte, como a medicina ou a navegação<sup>8</sup>. Este termo substantivado gerou o termo *sophistés* que designa o *sesophiménos*<sup>9</sup>, aquele que é hábil em alguma coisa. O termo *sophistés* era utilizado na Grécia antiga para designar o artesão, o inventor, o mestre, o astrônomo, o adivinho, o poeta, o que cuida dos cavalos, o cozinheiro, o carpideiro, o retor e até alguns filósofos<sup>10</sup> eram chamados de *sophistai*. Entretanto, através de pensadores como Xenofonte e Platão (*Protágoras* 311b–312e), a tradição identifica os sofistas como os representantes de um debate sobre o *lógos*, constituindo, paralelamente à arte retórica, uma teoria da linguagem como instrumento de persuasão (DETIENNE, 1988: 44). Não há, por exemplo, notícias de debates nos círculos de Péricles, onde coabitaram filósofos e sofistas, de uma polêmica entre o “saber por saber” e o “saber para fazer”<sup>11</sup>, pois as questões dos dois grupos de pensadores, como foram separados pela

<sup>8</sup> De acordo com Capizzi (1986,01) as fontes antigas para algumas das funções acima citadas são Aristófanes, *As nuvens* 322; Hesíodo, *Os trabalhos e os dias* 649.

<sup>9</sup> De acordo com Capizzi ver: Heródoto, *História* I, 29; IV, 95; Platão, *Protágoras* 316d-e.

<sup>10</sup> Idem nota 08: Esquilo, *Prometeu acorrentado* 62; 944 e Platão, *República*. X, 596d; Aristófanes, *As nuvens* 333; Heródoto, *História* II, 49 e Aristófanes, *As nuvens* 332; Aristófanes, *As nuvens* 334. Platão, *Íon*, passim; Aristófanes, *As nuvens* 1107-1111.

<sup>11</sup> Mesmo porque, há dois pontos que necessitam ser explicitados, o primeiro no que concerne ao “saber fazer”, o qual é um *know how* específico sobre o *lógos*, e não algo manual, como a expressão possa dar a entender contemporaneamente. O segundo é sobre a questão tradicionalmente difundida, onde se realiza uma separação entre os sofistas e os filósofos, o que historicamente é problemático. Górgias no *Elogio de Helena* diferencia três grupos de pensadores, e os filósofos duelam com outros filósofos, não sendo familiar a este pensador separar o filósofo do sofista. O mesmo vemos em Sexto empírico em suas *Hipótiposeis Pirrônicas*. Quando vemos contemporaneamente essa separação, geralmente ela ocorre depreciando os primeiros, porém nos esquecemos que por trás de tal raciocínio está a discussão sobre *o que é filosofia?*, pois, dependendo da

tradição, eram diferentes (CAPIZZI, 1986: 02). Atribui-se ao século Va.C. o período de maior importância e atuação da sofística na Grécia, e H. Diels e W. Kranz<sup>12</sup> listam onze sofistas desse período como os mais importantes, além de incluírem na sua coletânea dois escritos anônimos, um dos quais constitui os *DL* (KERFERD, 1981:42).

Os sofistas vêm para Atenas por volta da segunda metade do século V a.C.; por exemplo, sabemos que Górgias, em 427 a.C. foi em missão diplomática a Atenas<sup>13</sup> e há alguns textos deste período que nos remetem a esses pensadores<sup>14</sup>. Essa época histórica é marcada por uma *crise* ético-política, jurídica, econômica e social na *pólis* grega. Em busca de uma referência coletiva, não são mais ouvidos somente os oráculos e as Musas (DETIENNE, 1988:09); a sociedade se organiza de forma mais complexa e, por isso, tem que satisfazer novas exigências de racionalidade. Essa nova sociedade calcada em uma realidade ambivalente sem um “sistema consciente de educação” para atingir o seu novo ideal, vislumbra ações relativistas sobre exigências e valores conflitantes, como, por exemplo, democratas e oligárquicos (JAEGER, 2001: 336). As modificações sócio-econômicas ocorridas na *pólis* grega atingem a concepção de *areté*, ao romper com toda a

---

resposta, a qual não é fácil, poderemos enquadrar ou não os sofistas entre o *hall* dos amantes da sabedoria. Outro argumento para reforçar o que estamos dizendo é o que vemos em Aristóteles (*Refutações Sofísticas* 12-173a7-15) quando este se refere à Górgias e Cálicles diz que para eles “o padrão da natureza era o verdadeiro, ao passo que o da lei era a opinião da maioria. É evidente, pois, que também eles ou tentavam refutar o oponente, ou leva-lo a fazer afirmações paradoxais, exatamente como fazem os homens de nossos dias”. Nota-se que há, para o estagirita, uma diferença valorativa entre filósofos, aqueles que levam a refutação e sofistas ou erísticos, que levam ao argumento paradoxal. Pensamos que o próprio estagirita admite a possibilidade de Górgias estar enquadrado entre os filósofos. Salientamos, também, que, atualmente a divisão dos momentos da história da filosofia antiga em três primeiros grandes grupos, isto é, *pré-socráticos*, *sofistas* e *Sócrates*, *Platão*, *Aristóteles* e escolas helenísticas e sobre a existência de personagens denominados Sofistas tem sido foco de questionamentos ainda em aberto. Segundo Marie-Pierre Noël o que entendemos por sofística grega se deve à forma como H. Diels e W. Kranz realizaram o agrupamento dos fragmentos pré-socráticos. Para essa autora, nunca houve na história a tão famosa sofística, mas apenas leituras platônicas e anti-platônicas de pensadores que viveram na segunda metade do século Va.C.. Para uma análise mais aprofundada dessa questão, ver NOEL, 2002: 43-53.

<sup>12</sup> Ver: DIELS, H.; KRANZ, W. 1951-1952.

<sup>13</sup> *Hípias Maior* 282 b.

<sup>14</sup> Capizzi (1986, 02) nos relata textos Aristófanes que se refere a Trasímaco escrito em 427, os *Convivas*; que se refere a Sócrates, Protágoras e Pródico escrito em 423, *As nuvens*; e que se refere a Górgias escrito em 422, *As vespas*.

herança de sangue e basear-se no saber, fazendo com que a *areté* se torne *areté* política: “o século V é, assim, o ponto de partida histórico necessário do grande movimento educativo que imprime o caráter a este século e ao seguinte, e no qual tem origem a idéia ocidental da cultura” (JAEGER, 2001: 337).

Surge a *paidéia* sofística compreendida como formação ético-política, a saber: a educação do cidadão. Quem queria ser formado para a atividade política ou jurídica se dirigia a um sofista que estipulava um preço por seu serviço e o realizava. Ao atuar dessa forma, os sofistas colocam em questão a natureza do saber, pois é questionado se o saber é uma mercadoria. O que vale o saber? Capizzi (1986:01) nos alerta que os sofistas não foram os únicos a cobrar; Zenão, por exemplo, (Platão, *Alcibiades* 119a), fazia o mesmo, Protágoras era um dos únicos que ao cobrar se designava sofista (*Protágoras* 348e-349a), segundo o intérprete, talvez não se utilizasse o termo amplamente pela sua associação à profissão de artesão.

## 2. Antecessores

Observamos nos sofistas, diferentemente de nos físicos pluralistas, uma contestação radical ao pensamento *eleata* e *heraclítico*. Vemos isso no “*Tratado Sobre o não-ente*” de Górgias onde o ser “não é” e nos fragmentos que se referem a Protágoras, nos quais lemos que o *ser* e o *não-ser* podem ser igualmente pronunciados.

Para que possamos compreender essa contestação, tanto em Górgias como em Protágoras, necessitamos retomar o pensamento de Parmênides para que se torne mais claro o contexto argumentativo desses sofistas.

Para Parmênides, o sensível não é objeto de ciência, pois é aparência; dizer para ele é expressar o ser. O dizer parmenídico é um bloco concreto, onde falar é dizer esse todo, isto é, quando se diz a caneta ela é dita como um todo, sem uma mistura de *nome* e *verbo* introduzida posteriormente por Platão no *Sofista*. Sendo assim, o discurso somente pode ser positivo, pois as coisas ditas não se separam. Ao dizer a coisa, só faz parte desse dizer o que está na coisa, refletindo-a como ela é, sem permitir um não-ser inscrito internamente. O *lógos* é aquilo que a coisa é e não um remeter imagético ou mesmo representativo à coisa que é, em outras palavras o *ser* não se dá em uma estrutura de participação.

Parmênides faz uma ponte entre a posição das seitas filosófico-religiosas, órfico-pitagóricas e o espaço público, através da palavra – diálogo. Vemos isso pelo prólogo de seu poema que se assemelha a uma iniciação místico-religiosa, onde a deusa conversa com o filósofo e este ouve em silêncio, depois o filósofo e o público dialogam. Há em Parmênides uma “experiência mística do Ser, mas ele se insere plenamente na cidade, pois fala sobre o que vê, dirigindo-se aos homens mortais” (MARQUES, 1990: 36). A tensão no eleata se encontra na seguinte questão: como o imóvel, o *ser* irá acolher o movimento, a linguagem? Parmênides tentará responder poeticamente, pois a discursividade comum não abarca aquilo que não começa nem acaba, mas a poesia permite esse acesso ao seguir pelo caminho divino, evocando uma experiência místico-religiosa que permite problematizar o discurso do *ser* e o não-discurso do *não-ser* (MARQUES, 1990: 37-38; 44-47).

No poema percebemos três caminhos (MARQUES, 1990: 50; 87-90; 104), o do *ser*, o da *dóxa* e o do *não-ser*, não havendo diferença entre estar a caminho e atingir o *télos* desejado. O caminho da *dóxa* somente possui alguma significação com referência ao caminho do *ser* (DK B8, 51-52; 60-61) que, ditado pela deusa, fala sobre a ordem do

mundo e revela a verdade, como também a oculta<sup>15</sup> (DK B8, 50-52). Não podemos pensar a oposição *dóxa* e *alétheia* de forma platônica, isto é, opondo sensível e inteligível, mas dentro de uma problemática lingüística que trata do *ser* nos *entes*; ele quer, pelo dizer do *ser*, desvelar o *oculto* que realmente faz parte da coisa. Esse oculto está ao lado do divino que, por sua vez, está separado do homem por um abismo, a noite e o dia que precisam ser transpostos. Porém, este abismo é uma experiência “preparadora da experiência do *ser*”, visto que o *ser* e a linguagem que o diz emergem do *kháos* que se entrelaça com o *kósmos* na poesia; o engano dos mortais é completado e unificado pela ordem divina. O conhecimento verdadeiro é o *ser* que se manifesta pela linguagem mítica, metafórica e argumentativa intercambiadas (DK 28 B1, 27; B8, 52-54; 63-65), ao dizer ele coloca sobre a coisa o *lógos*, pois obrigatoriamente quando dizemos, falamos algo<sup>16</sup> (MARQUES, 1990: 124-126).

É famosa a contraposição explícita de Górgias para com o eleatismo de Parmênides, a qual pode ser vista em Sexto Empírico quando este se refere ao sofista-retor no fragmento intitulado *Tratado do não-ente*; nele está escrito:

“(...) no escrito *Sobre o não-ente* ou *Sobre a natureza* três princípios ele dispõe segundo a ordem: um primeiro, que nada existe, segundo, que se existe, é inapreensível pelo homem, terceiro, que mesmo se for apreendido é incomunicável e indescritível ao outro” (Sexto. *Adv. Math.* VII 65).

Suas três posições querem significar que tanto podemos afirmar que existe como não existe algo, pois perante o *lógos*, *ser* e *não-ser* têm a mesma *potência*, então *ser* e *não-ser* existem ou *ser* e *não-ser* não existem, e as duas posições por serem contraditórias são

---

<sup>15</sup>Na *Teogonia* de *Hesíodo* podemos ver as Musas tomarem uma postura próxima à da deusa de Parmênides: “pastores agrestes, vis infâmias e ventres só, sabemos muitas mentiras dizer simeis aos fatos e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações” (27-28).

<sup>16</sup> É importante salientar que até Parmênides o termo *dóxa* não possuía a conotação pejorativa que passou a ter; poderíamos traduzi-lo nesse momento por *consideração*. O mesmo ocorre com a *aparência* que não era tomada como inferior ao *ser*, pois o *ser* está ligado à *phýsis* que é um *eclodir* que aparece sempre novo e vivo (DK 28B 1,22-23).



impossíveis. Górgias pensa a diferença na esfera do real e da linguagem, por isso chega à incomunicabilidade, pois a linguagem volta-se sempre sobre si mesma, já que o referente não é acessível ao *lógos* ou melhor, não há o outro, o referente, mas somente o mesmo. Górgias não vê uma diferença entre *ser* e *lógos* em Parmênides, por isso constrói uma crítica tão incisiva (BENOIST, s.d: 51-52). Gerando uma espécie de ceticismo, Górgias não vê possibilidade *lógica-ontológica* de comunicar nem o *ser* nem os *entes*, mas tão somente os *lógoi* que permanecem no mundo instável da *dóxa* sem conseguir ir além. Diz Górgias em um fragmento: “o meio pelo qual indicamos é a palavra, e a palavra não é os subsistentes e os entes. Logo, não são os entes indicados ao outro, mas a palavra que é diferente dos subsistentes” (Sexto. Adv. Math. VII, 84).

O *lógos*, para Górgias, parece reproduzir a realidade, mas na verdade não consegue fazê-lo, pois o *lógos* é radicalmente outro em relação ao objeto; o que ele consegue realizar, na verdade, devido à instabilidade da *dóxa* é a persuasão, que faz com que seja introduzido na cidade<sup>17</sup>, que é o ambiente da *dóxa* e do *lógos* por excelência.

“Que a persuasão, unindo-se ao discurso, também molda a alma da maneira que quer, é preciso saber, *primeiro*, pelas palavras dos meteorologistas, os quais, opinião contra opinião, ora tendo suprimido uma, ora produzindo outra, fazem aparecer as coisas obscuras e inacreditáveis aos olhos da opinião: *segundo*, pelos debates inevitáveis, por meio das palavras, nos quais um discurso agrada e persuade numerosa multidão tendo sido escrito com arte, mas não dito com verdade; *terceiro*, os combates de palavras dos filósofos, nos quais é mostrada também a prontidão da inteligência, que faz mutável a crença na opinião” (Górgias, *Elogio de Helena*, 13).

Acreditamos que o sofista-retor, no caso, Górgias, tem certa obrigação perante o conhecimento da linguagem, isto é, ele precisa conhecer as palavras e como elas podem se ajustar no discurso para, assim, atingir seus objetivos. Ele aborda o *lógos* enquanto algo que, no ambiente da *dóxa*, busca antropologicamente se ajustar à realidade na qual está

---

<sup>17</sup> É interessante que em Parmênides, mesmo com uma posição a respeito da linguagem totalmente diferente, a relação com a linguagem, também permite uma inserção “na cidade, pois fala sobre o que vê, dirigindo-se aos homens mortais” (MARQUES, 1990: 36).

inserido, ciente que, somente perante um *cálculo* preciso segundo o *kairós*, sua função será realizada. Para Górgias, o *lógos* é um “senhor soberano” que não depende dos *entes* para dizer o que ele quiser, mas da realidade momentânea, pois ele consegue pela persuasão e pelo *kairós* se adequar ao jogo lingüístico necessário e, no momento preciso, atingir o fim pré-estabelecido sem nenhuma pretensão de universalidade.

No século Va.C., outro protagonista desse processo de reflexão a respeito do *lógos*<sup>18</sup> enquanto jogo argumentativo é Protágoras com suas *antilogías*, que terá em Platão um intérprete e opositor radical<sup>19</sup>. Há intérpretes (MARQUES, 1997) que expõem que a *antilogía* é algo que já é tematizado desde Zenão. Isso ocorre quando este procura sustentar Parmênides pela refutação de teses contrárias, reduzindo-as ao absurdo; em outras palavras, Zenão transpõe o binômio *ser-não-ser* para o *uno-múltiplo* e *movimento-repouso*, não proporcionando uma definição das coisas *em si*, mas uma refutação a partir de outro argumento, como a *antilogía*, segundo sua manifestação fenomênica; os paradoxos de Zenão são antecedentes da *antilogía*.

---

<sup>18</sup> Se é que podemos falar em um *lógos* grego ou uma cultura grega como uma idéia monolítica, pois o que certos textos, e no caso os *DL*, nos deixam entrever é um pano de fundo onde a importância dada ao *lógos* é algo comum ao século Va.C. e essa atenção se desenvolve em um ambiente ambivalente, que propiciará contradições e “contrariedades” e se exporá ao relativismo.

<sup>19</sup> Ao verificamos as traduções e interpretações vigentes nos textos platônicos do termo *antilégein* percebemos que Platão não atribui um estatuto totalmente depreciativo para a *antilogía*, por exemplo, no *Criton* 48d8 Platão diz: “Examina-o, meu caro, e se tu tens alguma *objeção* a fazer a isso que eu disse, faça tua *objeção* e eu me renderei”. No *Íon* 533 c4 lemos: “e não posso *contradize-lo* (opor-me a você) sobre isso” e no *Crátilo* 406 c7 “é melhor não se *opor (contradizer)* a Hesíodo”. Em outras palavras, a *antilogía* não é tomada por Platão de uma forma totalmente depreciativa, mas como um meio termo entre a erística e a dialética.

### 3. Platão

A atitude de Platão frente à antilogia<sup>20</sup> se desenvolve em dois aspectos. Segundo Kerferd (1981: 64), a primeira objeção é a inadequação metodológica, visto que para os fins requeridos por Platão se faz necessário o uso da dialética. A segunda objeção é o perigo do uso desordenado do *élenkhos*, pois esse processo de refutação é parte necessária tanto da antilogia quanto da dialética. Uma das classificações do sofista, dada por Platão no diálogo homônimo, é a de contraditor (*antilogikós*), porém o que Platão monta é uma estrutura dramática onde se desenvolve um *génos*, no qual a *antilogia* se mostra insuficiente para abarcar o que é a realidade. Ora, em sua construção (MARQUES, 2000) Platão afirma que, para os sofistas, há dois discursos sobre qualquer coisa, porém os sofistas não possuem um saber total (*pansophía*), logo eles enganam ao contradizer, visto que eles não falam do que realmente sabem. Platão quer transformar a *antilogia* em dialética como alguém que corrige o curso de um rio, pois a *antilogia* é uma forma de ação, um caminho de raciocínio, uma atitude ético-política, que é contudo, para ele, insuficiente.

A crítica de Platão não é à contradição enquanto tal, mas à aparente contradição que os sofistas produzem, pois, para o primeiro, a verdadeira contradição precisa ir além do sensível opinativo e fenomênico e encontrar o inteligível epistêmico e verdadeiro através da dialética. A *antilogia* é um caminho de pesquisa e um instrumento de persuasão determinante para o surgimento da dialética, não sendo, assim, condenada de antemão<sup>21</sup>. Para Kerferd (1981: 65), Platão é contra a erística, a favor da dialética e não desconsidera o

---

<sup>20</sup> Idem.

<sup>21</sup> Por exemplo, quando analisamos mais de perto o *élenkhos* socrático vemos o quão ele é próximo da *antilogia*. Na realização de suas refutações, observamos Sócrates modificar a disposição (o *lógos*) de seu interlocutor e assim concluir ou não sobre algo (MARQUES, 1997: 133).

valor da *antilogía* enquanto uma *protodialética*, mas alerta para os perigos do uso desordenado do *élenkhos*.

Pensamos que a *antilogía*, que será posteriormente tratada como “a contradição sofisticada”, está aquém e além da classificação lógica, propriamente aristotélica, que opõe contrariedade a contradição. Na verdade, a *antilogía* abrange tanto os contrários (belo-feio), como os contraditórios (justo-injusto); sua especificidade consiste em postular que sempre se pode recusar as determinações dadas por um interlocutor, em favor de sua negação. Recusa que se instaura e se desdobra pelo *lógos*. ‘Contrária’ ou ‘contraditória’, a *antilogía* é dinâmica, pragmática, pois abre perspectivas para a ação, tornando-a mais complexa e abrangente. Nesse sentido é que compreendemos que ela potencializa a ação, pois serve para ampliar seu alcance para além das determinações postas, de modo a obrigar aos interlocutores a considerarem os múltiplos aspectos de uma questão, com relação à qual se deve agir.

Vejamos como podemos utilizar o próprio Platão, em favor do pensamento sofisticado, próprio tanto de Protágoras quanto dos *DL*.

“Então vou apresentar uma questão mais escandalosa – eu penso que é alguma coisa como isto: é possível que alguém, sabendo alguma coisa, *ao mesmo tempo* não saiba o que sabe?

Pois bem, o que responderemos então, Teeteto?

Impossível, sem dúvida é isso que eu penso.

Não, pois você tomou o ver como saber. Com efeito, como vê, foi apanhado com uma questão sem escapatória – isso que se chama cair no poço – se algum dia um homem te perguntasse de forma ousada, tapando com a mão um de seus olhos, você vê seu manto com o olho estando fechado?

Eu penso que diria: com esse olho não, mas com o outro sim.

Então você vê e *ao mesmo tempo* não vê a mesma coisa?

De certa forma, sim.

Não é isso que eu esperava de você, diria ele; eu não te perguntei o modo, mas se isso que você sabe, você, *igualmente*, não o sabe. Neste momento, você revela ver o que você não vê. Ora, você concordou que ver é saber e não ver é não saber. A partir destes dados, julga agora qual o resultado que se segue para você” (*Teeteto*, 165b2-d2)<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Nossa tradução da edição francesa de M. Narcy. Grifo nosso.

Se tomarmos a defesa de Protágoras, desenvolvida por Sócrates, no *Teeteto* (166a-168c), vemos que, para o sofista, quem recusa a *antilogía* o faz por medo ou por incapacidade de ver além do que é proposto. Entre a percepção presente de algo e a memória dessa percepção, pode sim, haver hesitação; ou seja, se saber é perceber, é possível transitar entre o saber e o não saber da mesma coisa, ao mesmo tempo.

Entretanto a questão dos *DL* (ou de Protágoras) não é propriamente *epistêmica* ou ontológica, mas pragmática, ético-política. Não se trata, para a argumentação, de conhecer alguma coisa enquanto tal ou dizer quais são os fundamentos e princípios do conhecimento, mas de, ao argumentar, operar mudanças de uma consideração para outra; trata-se de tornar possível (potencializar) a passagem de um *lógos* ao outro, de uma proposição que diz algo àquela que a nega. Falar é operar mudanças no sentido oposto, tornando possível ir do pior para o melhor – essa é a verdade operativa do pensamento sofisticado.

As representações contrárias (ou contraditórias) não são verdadeiras ou falsas, mas melhores ou piores. E os indivíduos (ou as assembleias) que as produzem e enunciam (oradores, a cidade) são, antes de tudo, médicos e cultivadores de homens (cidadãos), ou seja, curam e cultivam (educam) pela palavra.

Portanto, como falar de contradição e contrariedade antes do pensamento platônico e sua tessitura nome e verbo? Cremos que não seria possível. Sendo assim, fazer uma leitura do embate *antilógico* que ocorre na cultura grega do século Va.C. e que aparece no *corpus* da sofística através de categorias aristotélicas (e, mais tarde, hegelianas) não contribui muito para a história da filosofia, pois antes de Aristóteles não há diferença entre contradição e contrariedade. A oposição dos *lógoi*, tal como os *DL* expõem e, talvez, também Protágoras e Górgias, representa o jogo argumentativo sofisticado a serviço da

potencialização da ação ético-política e não uma preocupação *lógico-ontológica* com o dizer o ser.

Essa questão é fundamental para sabermos que rumo tomará a discussão dos problemas filosóficos e, no caso dos sofistas, deve-se levar em conta que as questões diferem das de Platão apesar de, às vezes, terem os mesmos problemas como objeto. Eles não querem dizer nem *o que é*, nem *como é*, mas através do *lógos* atingir o *poder ser*. Veremos isso nos *DL*, onde há relatos de problemas de natureza ético-política que se aproximam dos abordados por Platão, mas a forma de questioná-los e as possíveis respostas se distanciam. Não obstante, pensamos que isso não é argumento para dizer que uma posição é melhor ou mais correta do que a outra, talvez literariamente melhor elaborada, mas não melhor no que se refere às respostas às questões, já que tomando o pressuposto que as questões são diferentes, não podemos realizar uma comparação linear e indiscriminada e, mesmo porque, desde a Grécia antiga, o mais importante na filosofia não é a resposta, mas a questão.

Há uma transposição da ambivalência da palavra para a ambivalência da ação que é perceptível nos *DL*. A palavra eficaz perde sua soberania para a palavra-diálogo que rege, segundo o *kairós*, as decisões ético-políticas neste período histórico-filosófico.

“Por sua função política, o *lógos* se torna uma realidade autônoma, submetida à suas próprias leis. Uma reflexão sobre a linguagem elabora-se em duas grandes direções: por um lado sobre o *lógos* como instrumento das relações sociais; por outro lado sobre o *lógos* como meio de reconhecimento do real” (DETIENNE, 1988:55).

O *lógos* que agia sobre o outro de forma *mitico-religiosa* dá lugar a outro *lógos* que não usufrui de poderes divinos, está submetido ao tempo e se fundamenta na realidade e na aprovação ou desaprovação dos homens; o pensamento racional e, no caso, a filosofia dos

sofistas se submete à vontade, consenso e conveniência coletiva e a provas verificáveis (DETIENNE, 1988: 51;116).

Vemos o autor anônimo dos *DL* dizer em seu segundo parágrafo que examinará as “opiniões partindo da vida humana, atendo-me à comida, à bebida e aos prazeres do amor” (I, 2). Os *lógoi* abordados por essa obra seguem essa afirmação, isto é, eles se orientam *pragmaticamente* para o ambiente da *dóxa*, ambiente que se revela segundo a contingência do *kairós* como produto e revelação de uma situação ético-política dupla, instável e ambígua (DETIENNE,1988:59). Os *DL* servem-se do conflito sem opor contradição a contrariedade; mostram a pluralidade argumentativa típica do ambiente político do século Va.C. e, com ela, trabalham a ação pelo discurso que se funda na ambivalência. No segundo capítulo desse texto isso é explicitado, quando o autor trata o *lógos* como se fosse *nómos*, o que revela um relativismo *étnico* que se aproxima de alguns exemplos utilizados por Heródoto nas *Histórias*<sup>23</sup>. A questão aqui é verificar até que ponto esta elaboração dual expressa a cultura grega do século Va.C., o que pode ser feito através da aproximação com Protágoras, Górgias e Sócrates.

Os *DL* mostram como, através dos sofistas, são introduzidas questões como: ‘até que ponto o *lógos* diz o que a coisa é?’; ‘o real é o *lógos* ou a coisa?’; ‘tudo não passa de convenção, pois, para cada *lógos*, conseguimos construir uma *antilogía*?’; ‘é possível a educação pelos discursos?’ Propomos que o *lógos* exposto ou defendido no texto anônimo permanece no plano ético-político (jurídico e pedagógico), sem uma visada propriamente epistêmica, tendo em vista, também, que, antes de Platão, não é possível realizar uma diferenciação entre problemas ético-políticos e epistêmicos<sup>24</sup>. Em outras palavras, há um

---

<sup>23</sup> Verificar qual a fonte dessas referências, se foi Heródoto a fonte dos *DL*, ou se houve uma fonte comum para ambos é um problema de menor importância.

<sup>24</sup> O problema epistêmico na sofística grega gera muitas controvérsias, porém a maioria dos intérpretes defendem que na melhor das hipóteses há uma dimensão epistêmica debilitada em sua constituição.

olhar *pragmático* que não aspira conhecer nem descrever a realidade, mas atuar sobre o outro na *pólis*, dizendo como a realidade pode ser; o *lógos* sofisticado, pelo menos nos *DL*, tem uma característica predominantemente *potencializadora da ação*.

Nesse ambiente *antropológico*, um pensa isso, outro aquilo, portanto, não se pode falar do *em si*, pois o *homem*, a cultura e as circunstâncias (*kairós*) são a *medida*. Vemos, nos *DL* que a positividade do *nómos* e a potencialidade do *lógos*, baseadas no “que convém” (*deóntos*) e nas “circunstâncias oportunas” (*kairós*) circunscrevem soluções para a problemática *antilógica* (o justo e o injusto; o bem e o mal), na construção do consenso na discussão ético-política.

Através de uma ruptura com a palavra mítico-religiosa arcaica, no jogo argumentativo, que pode aparecer das mais diversas formas, a ambivalência e o relativismo convivem na Grécia clássica no seio de uma reflexão lingüística autônoma e *pragmática*, que rege a transposição da ambivalência da palavra mágica para a ambivalência da ação, pelo *lógos*. Essa transposição faz com que a *palavra-eficaz* perca sua soberania para a *palavra-diálogo*, que traduz a estrutura conflituosa<sup>25</sup> e carregada de oposições da cultura do século Va.C. e a variedade de seus *lógoi*. Sem essa realidade ambivalente não seria possível formular as questões filosóficas no âmbito ético-político grego.

---

<sup>25</sup> Segundo Vernant (1973: 297) a luta entre opostos pode ser vista no *pólemos* de Heráclito, no *neikós* e na *philia* de Empédocles, na *adikia* de Anaximandro e no *éros* de Hesíodo.



## Capítulo I

### *Os Dissoi Lógoi*

*“Assim fala (mytheítai) Hecateu de Mileto: escrevo isso como parece ser verdadeiro; pois os relatos (lógoi) dos gregos são, como me parecem, muitos e ridículos.”*

Hecateu de Mileto, Frag. 1, Jacoby

Em nossa introdução, realizamos uma apresentação da cultura do século Va.C como uma espécie de *alicerce* sobre o qual ergueremos nossa construção, ou seja, o contexto cultural grego será a base histórica sobre a qual iremos reconstruir a trama interna dos *DL*. Nesse primeiro capítulo, a partir de uma abordagem histórica, discutimos como esse texto chegou até a contemporaneidade e quais são as interpretações existentes a seu respeito, no que concerne a autoria, a data de composição e seu conteúdo filosófico.

Realizamos essa discussão, fazendo as remissões necessárias a fontes primárias, isto é, aos textos historicamente próximos aos *DL* e a partir de intérpretes que estudaram contemporaneamente essa obra. Apresentamos o texto anônimo e discutimos as interpretações existentes a seu respeito, como também, expomos nossas críticas e sugestões. Nossos questionamentos são, do início ao fim, atravessados pelo problema da ambivalência e pela discussão acerca do relativismo e do não-relativismo; defendemos, já neste capítulo, que os *DL* são um manual de argumentação a serviço da *potencialização da ação* ético-política.

## 1. A transmissão do texto anônimo

Os *DL*, cuja autoria é desconhecida, nos impõem algumas dificuldades iniciais, dentre as quais a impossibilidade de enquadrá-los no pensamento de um único pensador, o que não pode ser tomado como uma característica negativa, pois isso proporciona um terreno fecundo para o estudo. É preciso determinar um fio condutor para, com segurança, podermos caminhar, pois situar no tempo e no espaço uma determinada obra é fundamental para a sua interpretação filosófica. Defendemos que se trata de um texto grego do século Va.C..

Escrita em dialeto Dórico<sup>26</sup>, sem indicação de autoria<sup>27</sup> ou título e muito pouco estudada em toda comunidade filosófica, essa obra chegou-nos juntamente com os manuscritos de Sexto Empírico, como se fosse ele o autor do texto. Segundo Luciano Floridi (2002: 91-92), em seu estudo sobre a transmissão dos textos de Sexto Empírico, os *DL* estão presentes em vinte e dois dos cinquenta e quatro manuscritos gregos existentes do filósofo cético. Há também a referência a um manuscrito desaparecido, o *Vaticanus Perditus*, onde também se encontram os *DL*. Desses vinte e três manuscritos há seis que são datados e os outros dezoito contendo o século em que foram escritos. Dentre esses, o mais antigo é o *Laurentianus* 85.19 que foi confeccionado entre os séculos XIV e XVI contendo

---

<sup>26</sup> Dueso (1996:134) toma como referência Trieber e Weber para dizer que o dialeto dessa obra, foi o que tornou possível ela chegar até nossos dias sem ser destruída. Visto que os pitagóricos tinham o hábito de escrever em dialeto Dórico, há a possibilidade de os *DL* terem sido confundidos com um texto pitagórico e assim não terem sofrido o mesmo destino dos outros textos sofisticos, ou seja a perda ou destruição. Retomamos essa relação do texto para com o pitagorismo à frente no tópico 3 deste capítulo.

<sup>27</sup> São diversos os eixos filosóficos nos quais podemos enquadrar os *Dissoi Lógoi*. Untersteiner (1993:149-154) chega a dizer que não existe nenhuma parte da obra que não se identifique com algum pensador, o que talvez seja um exagero. Um dos nossos objetivos é, com nosso estudo, possibilitar a reconstrução da trama interna do texto determinando claramente se há influências de terceiros no texto e de quais pensadores elas seriam.

as *Hipotiposeis Pirronicas*, os *Adversus Mathematicus* e os *Dissoi Lógoi*<sup>28</sup>. Não é uma tarefa fácil dizer porque esse texto chegou até nós juntamente com os escritos de Sexto Empírico não sendo ele o autor<sup>29</sup>, mesmo porque há outros textos na história da filosofia que nos chegaram da mesma forma, isto é, manuscritos que continham textos que não faziam parte do *corpus* do autor a que aqueles manuscritos se referiam<sup>30</sup>.

Essa obra foi editada pela primeira vez, por H. Etienne em 1562, na edição de Diogenes Laércios (1. 470-482), sem comentários, tradução do texto, referência a manuscritos ou emendas. De acordo com Robinson (1979:01), somente um prefácio, em grego, acompanha o texto, o qual diz: “*NONÝMOY TINÓS dialéxeis doriké dialékto, perì tou agathou kai tou kakoú, perì tou kaloú kai tou aiskhróu, perì tou dikaiou kai tou adikou, perì tou pseúdous kai tés aletheías, perì tés sophías kai tés aretés, ei didatón*”.

A posição e o modo como os *DL* aparecem em sua edição nos levam a pensar que H. Etienne já tinha consciência de que o texto anônimo não era de Sexto Empírico, pois eles aparecem no final da edição de seus textos, como apêndice (SCHOLZ, 2003:201). Mesmo assim, apesar de não ser Sexto Empírico o autor desse texto, H. Etienne não nos diz quem foi que o escreveu, porém ele dá a primeira denominação registrada dessa obra, a saber: *Dialexeis*<sup>31</sup>, título pelo qual ela ficou conhecida até a contemporaneidade. Hoje<sup>32</sup> todas as edições do texto anônimo preferem intitulá-lo com as palavras que o iniciam,

---

<sup>28</sup> Para a relação de todos os manuscritos que possuem os *DL* ver Floridi, 2002: 90-98 e Robinson, 1979: 01-33.

<sup>29</sup> Ver o tópico 2 deste capítulo.

<sup>30</sup> Dueso (1996:131) nos fala do *Anônimo de Jamblico* que foi encontrado juntamente com os textos do neoplatônico Jamblico e o *Anônimo sobre as leis* que foi encontrado juntamente com os textos de Demóstenes.

<sup>31</sup> Pensamos que o motivo desse título é a relação interna que se estabelece nos seis primeiros capítulos, como se fossem dois retores em disputa acerca do mesmo tema.

<sup>32</sup> Na contemporaneidade, o primeiro que se refere ao texto anônimo como *Dissoi Lógoi* é H. Diels (1903) na sua edição dos fragmentos dos pré-socráticos. Ele traz o texto com o título *Dissoi Lógoi* e entre parênteses o termo *Dialexeis*. Taylor, A. E. é o segundo a utilizar-se do título em *The Dissoi Lógoi. Varia Socratica, First Series*. St. Andrews Univ. Publ. 9, Oxford: 1911, que viria a se sedimentar até os dias de hoje.

*DISSOÏ LÓGOI*<sup>33</sup>, por julgarem que elas indicam, de forma clara, parte ou todo o seu conteúdo.

Em 1671, há a primeira tradução crítica do texto realizada por North que aparece no *Opuscula Mythologica Phýsica et Ethica* publicada em Cambridge por Thomas Gale (47-76)<sup>34</sup>. Os *DL* aparecem nesse texto na seção intitulada *pythagoréion apospasmátia* com o mesmo prefácio e texto gregos utilizados por H. Etienne, mas sugerindo emendas ao texto através de notas de rodapé. Na tradução latina, os títulos das seções não se encontram em grego, mas apenas sua tradução e o título: “*Incerti cujusdam dissertationes quinque Dórico sermone conscriptae*” e o subtítulo “*Versione e Notis Jo. North*” (ROBINSON, 1979:01-02). Em 1688, há uma nova edição de Gale com mudanças realizadas por M. Meibom, como, por exemplo, seu título, que de *Dissertationes Quinque* passa a ser chamado de *Dissertationes Morales*<sup>35</sup>. A próxima edição é realizada por Fabricius, em sua *Bibliotheca Graeca* 12 (617-635), publicada em Hamburg no ano de 1724. O título dessa vez é *Sexti Disputationes Antiscepticæ*. Mas o Sextus em questão não é Sexto Empírico, mas o anticético Sexto de Querona, que, por uma confusão causada pelos primeiros nomes, teria

---

<sup>33</sup> Todas as edições com as quais tivemos contato traduzem o título. Por exemplo dois livros traduzidos para o português (GUTHRIE, W.C. *Os Sofistas*. Trad. J. R. Costa. São Paulo: Paullus, 1995 e MONDOLFO, R. *O Pensamento Antigo – História da Filosofia Grego - Romana*. Trad. L. G. Matta São Paulo: Mestre Jou, 1971), se referem aos *Dissoi Lógoi* como “Argumentos Duplos” e “Discursos Dúplices”. É difícil atribuir uma única tradução ao termo *lógos*, sendo assim, nós optamos por não traduzir a expressão *Dissoi Lógoi*, nem mesmo no título da obra, porque concluimos que a tradução, ao invés de concorrer para uma melhor compreensão do assunto, limitaria o espectro de significação do termo, principalmente no que se refere ao termo *lógos*, que nos *Dissoi Lógoi* não quer dizer somente discursos, mas também, raciocínios, posições argumentativas e correntes de pensamento. Gostaríamos de ressaltar que as maiores confusões interpretativas sobre esse texto se devem a seu título, pois ele induz o leitor a uma interpretação somente *antilógica* da obra.

<sup>34</sup> Falar da transmissão desse texto sem recorrer ao texto de Robinson (1979: 01-33) seria um déficit irreparável. Vemos que todos os intérpretes com os quais tivemos contato são devedores da pesquisa deste historiador da filosofia. Sendo assim, em nossa dissertação boa parte do que se segue tem como auxílio esse intérprete.

<sup>35</sup> Segundo Robinson o ms utilizado foi o *Codex Leidensis*. e suas mudanças de título revelam o que os editores entendiam pelo conteúdo dessa obra.

sido causa de sua inclusão no meio dos manuscritos de Sexto Empírico<sup>36</sup>. De acordo com Robinson (1979:03-04), há outras mudanças realizadas por Fabricius que não são importantes, já que não modificam o conteúdo nem revelam nada sobre o texto, contudo uma se destaca pelo seu valor, que é o fato de ele servir-se de dois manuscritos que ainda não haviam sido utilizados por H. Etienne, North e Meibom.

Robinson (1979:04-05) ainda nos alerta para a próxima edição dos *DL* que ocorre no ano de 1821, em Leipzig, por Orelli no *Opuscula Graecorum Veterum Sententiosa et moralia 2*. A tradução é basicamente a de North/Meibom com algumas variantes e modificações de Fabricius, segundo Robinson ele concorda ortograficamente com Fabricius, mas gramaticalmente e sintaticamente não possui um critério específico, utilizando Etienne, North, Meibom, Fabricius, Koen, Valckenaer ou Heringa. Às vezes, ele escolhe um em detrimento do outro porque mudou menos, outras vezes por julgar que certas mudanças afetam o sentido do texto. Às vezes até modifica a versão grega, mas não a tradução. Porém, as notas do texto são as de North e Fabricius com alguns adendos colocados pelo próprio Orelli.

A próxima edição foi realizada em 1875, em Paris, por F.W. Mullach em seu *Fragmenta Philosophorum Graecorum 1* (544-552). Essa edição é criticada por Schanz e Trieber que argumentam dizendo, segundo Robinson, que ele comete os mesmos erros de Orelli; por exemplo, ele traduz *dialéxeis* para *dissertatio* e não por *desputatio* como o fazem, com mais sucesso, Fabricius, North e Meibom. Pensam também que Mullach realizou uma má leitura do texto. Em 1878 Adolf Matthaei publica emendas a essa edição, que são sem importância, porém ele, como seus antecessores, considera que o original do texto é Dórico (ROBINSON, 1979:07-10).

---

<sup>36</sup> Segundo Robinson (1979:03-04) o texto editado por Fabricius se remete ao de Meibom, mas Fabricius teve acesso a outros manuscritos, como o *Codex Cizensis* e o *Codex Savilianus*, permitindo-lhe modificações no que concerne à ortografia dórica e à pontuação trocando o *en* por *ein* e a por *e*, e em 4,4 *mímas* por *mýstas*.

As próximas intervenções no texto ocorreram ainda no século XIX. Em 1881, na Alemanha, Friedrich Blass começa a se corresponder sobre o texto com Ernst Weber e em 1884 Martin Schanz escreve sobre ele e G. Teichmüller publica um texto sobre o autor dos *DL* e sua primeira tradução para o alemão. Ele divide o texto em oito seções, pois para ele o autor dos *DL* é Simão, o sapateiro que é citado por Platão no *Teeteto*, devido ao fato de o texto ser um fragmento dos *Skytikoi Diálogoi*. Os capítulos V, VI e VII são idênticos aos de Weber, Diels e Kranz, mas o último de Teichmüller, o capítulo VIII, é dividido em VIII e IX. Teichmüller utiliza os títulos que resumem o assunto do texto, que teriam sido suprimidos nas seções: (I) *perì tou̐ agathou̐*, (II) *per tou̐ kalou̐*, (III) *perì dikaioû <prôtos>*, (IV) *perì dikaioû <deúteros ou perì kríseos>* (V) *perí tou̐ ontós* (VI) *perì aretés, hotí ou didaktón*, (VII) *perì demagogías* (VIII) *perì epistémes* (ROBINSON, 1979:10-12).

Dando seqüência ao relato sobre a transmissão desse texto, em 1889 e 1890 Wilamowitz faz emendas e conjecturas que serão posteriormente comunicadas por Diels. Em 1890 aparecem duas correções realizadas por H. Gomperz, mas o próximo trabalho significativo é de Conrad Trieber que desenvolve algumas afirmações de Matthaiei, como a da *doricidade* do texto. Como Blass e Schanz ele parece ter planejado uma edição que nunca aconteceu, porém seus textos ficaram em posse de Wilamowitz após sua morte e Mutschmann e Diels tiveram acesso a eles. Ernst Weber em 1887 com clara influência de Blass, realiza uma edição crítica do texto a partir de dezoito manuscritos. Contudo, para Robinson (1979:21) a edição de Diels é a melhor até então, graças à sua boa sintaxe e gramática, como também à coerência filosófica. Mas ele somente consegue isso deixando lacunas hipotéticas que os manuscritos não ajudam a preencher.

A partir de 1912, Walter Kranz passou a revisar os fragmentos editados por Diels e, em 1937, lança um estudo na revista *Hermes* 72 com o título *Vorsokratisches IV, Die sogennanten Dissoi Lógoi*, que é reeditado em 1976 por Classen no livro que ele organizou

com o nome *Sophistik*. O texto modificado por Kranz é adotado nas traduções Italiana de Untersteiner (1949), na francesa de Dumont (1969) e na Inglesa de Sprague (1968) reeditada em 1972. Há outras três edições que não são citadas por Robinson<sup>37</sup> que também utilizaram a edição revisada por Kranz, a saber: a edição Italiana de Giannantoni (1975) e as espanholas de Piqué (1985) e Dueso (1996). Segundo Robinson, no que concerne à avaliação da inter-relação entre os principais manuscritos, foi a edição realizada por Weber que mais lhe impressionou. Sobre os manuscritos tidos como de menor importância, ele diz ter encontrado de acordo com Trieber, Mutschmann, Kochalsky e Weber uma relação entre eles.

Várias foram as tentativas de se identificar o autor dos *Dissoi Lógoi*. Entretanto, nenhuma se mostrou satisfatória o suficiente para preencher todas as lacunas existentes. Robinson (1996), por exemplo, não afirma que o texto foi escrito por um cético, contudo ele levanta uma questão intrigante, ao perguntar por que o texto anônimo nos foi transmitido e editado pela primeira vez como parte do *corpus* de textos céuticos. Rostagni (1922), por sua vez, defende que a obra faz parte de um conjunto de textos pitagóricos sofisticos. Já Untersteiner (1993) não concorda com Rostagni, quando este diz ser o autor dos *DL* um *sofista-pitagórico*, porém ele, também acredita na influência pitagórica sobre o texto, e mais, para ele o texto seria de um sofista com idéias de Hípias na tentativa de derrubar idéias de Górgias. Dúpreel (1948) acredita na influência de alguns sofistas sobre o texto, principalmente Hípias, Górgias e Protágoras. Gomperz, segundo Scholz (2003) e Robinson (1979) defende, também, a influência protagórica sobre o texto. Levi (1940) e Ramage (1961) discutem a influência de Sócrates sobre o autor do texto e, por fim, Dueso (1996) pensa ser o seu autor um sofista que freqüentou as aulas de Protágoras e Sócrates. Cabe-nos agora abordar cada uma destas interpretações.

---

<sup>37</sup> A edição de 1975, nós não sabemos o porquê de Robinson, em um estudo tão completo, não citá-la, mas as outras duas o porquê é evidente ao olharmos suas datas.

## 2. A relação com o ceticismo antigo

Pensamos que essa obra tenha sido transmitida juntamente com o *corpus* cético devido à estrutura do texto<sup>38</sup>, ao estilo da escrita e à presença nele de alguns conceitos próximos aos do ceticismo. Porém, para mostrarmos esta possível relação com o ceticismo<sup>39</sup> antigo, decidimos fortalecer nossos argumentos trazendo à baila trechos ou conceitos atribuídos a Protágoras e Górgias<sup>40</sup>, e acreditamos que isso não seja um empecilho, pois a argumentação desses sofistas se aproxima, em alguns momentos, da apresentada pelos *DL*.

Sexto Empírico define o ceticismo como:

“uma habilidade (*dýnamis*) que opõe as coisas que aparecem (*phainomena*) e que são pensadas (*nooûMénon*) de todos os modos possíveis, com o resultado de que devido à *equipolência* nessa oposição tanto no que diz respeito aos objetos (*pragmási*) quanto às explicações (*lógoi*), somos levados, inicialmente, à suspensão (*epokhé*) e depois à tranquilidade (*ataraxia*)” (*HP I*, 08).

A definição de ceticismo que tomamos aqui nos remete ao caráter terapêutico da filosofia pirrônica (*HP I*, 29-30; 236-241); o *lógos* cético quer, como um *phármakon*, curar os males dos dogmáticos e acadêmicos (*HP III*, 280). Também Protágoras, Górgias e os *DL* atuam a partir do método *pharmakológico* de ensino e discussão, em busca de melhorar seus alunos e ouvintes. Quando Sócrates assume o papel de Protágoras no *Teeteto* de Platão

---

<sup>38</sup> Ver tópico 7 deste capítulo.

<sup>39</sup> Em Diogenes Laércios, *Vidas IX* – 106 vemos a referência a um texto de um discípulo de Enesidemo chamado Zeuxis, cujo título é *Peri Dítton Lógon – Sobre os Discursos Duplos* – Isso poderia ter levado H. Etienne a pensar que os *DL* eram um texto de Zeuxis, visto que Enesidemo não é assumido como acadêmico por alguns intérpretes, mas como pirrônico. E mesmo que continuemos tomando-o como acadêmico, a caracterização de *peithó* (persuasão) como *provável* (estou convencido por mim mesmo, pela minha experiência) por parte dos cétricos acadêmicos pode se adequar perfeitamente ao discurso proferido nos *DL*.

<sup>40</sup> Xeníades, um sofista pouco conhecido, do qual somente temos um fragmento, que se encontra na obra de Sexto Empírico *Contra os Lógicos I*, 53, possui uma posição semelhante às que lemos em *HP II*, 18 e *II*, 76; o fragmento diz assim: “Xeníades de Corinto, a quem Demócrito fez menção, diz que tudo é falso, que toda imaginação e opinião são enganosas, que é do *não-ser* que tudo que vem a ser vem a ser e que é no *não-ser* que se corrompe tudo que se corrompe: ele adota em potência a mesma posição que Xenófanes.” (*DK 81*)



ele diz: “também na educação, devemos operar uma mudança, de uma disposição dada àquela que é melhor. Mas ao operar uma mudança, o médico o faz com a ajuda de drogas, enquanto o sofista, o faz por palavras” (*Teeteto* 167a 5-9).

Vemos a posição terapêutica também em Górgias no verso 14 do *Elogio de Helena* quando ele diz<sup>41</sup> que o *lógos* é um *phármakon* que pode curar ou matar, pode causar o bem ou o mal, pode inquietar ou encantar, persuadir ou enganar. Este *lógos pharmakológico* de Górgias é tomado, ainda, como um soberano neutro, que depende da ação do argumentante para realizar o bem ou o mal (*Elogio de Helena*, 08). Contudo, mesmo sendo tão poderoso, Górgias vê limites quando o assunto é a verdade. Próximo a um cético pirrônico, ele diz que: “Se na realidade, por meio de palavras, a verdade dos fatos pudesse se manifestar em toda sua pureza aos ouvidos dos que ouvem, seria fácil tomar a decisão (...). Mas como não é assim...” (DK 82 B11a,35). Percebemos que o limite do discurso, considerado por Górgias, é um limite humano, isto é, a linguagem humana possui certas limitações que a impedem de atingir a verdade. Mas, poderíamos objetar que parece contraditório haver um *lógos* que é senhor soberano e que é limitado. O *lógos* é soberano na medida em que tem o poder de atuar sobre os indivíduos alterando suas disposições, positiva ou negativamente, mas perante as coisas, seu poder diminui. Outro ponto a ressaltar é que Górgias não está dizendo que o limite humano da linguagem e a soberania do *lógos* se dão ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, não há uma consideração aristotélica do princípio da não contradição em Górgias, mas como aludimos em nossa introdução, contradição e contrariedade são dependentes do *kairós* e a soberania do *lógos* é outra forma de dizer que o *lógos* é *potencializador da ação* ético-política. Mesmo que o argumentante seja limitado,

---

<sup>41</sup> No Górgias de Platão podemos ver esse mesmo raciocínio para falar dos efeitos do discurso na alma.

o *lógos* é a munição que possibilita ao *animal de cidade* buscar o poder, é ele que permite ao *cidadão* questionar os valores da cidade.

A posição terapêutica<sup>42</sup> ou *pharmakológica* e de consciência dos limites da linguagem pode ser vista, igualmente, nos *DL*, não somente através de uma visão unificada do texto<sup>43</sup>, mas também em passagens específicas que propõem o melhoramento do ouvinte que inicia suas aulas de argumentação.

“Eles trazem como testemunhas os poetas, que fazem seus poemas tendo em vista o prazer e não a verdade (...) E os poetas fazem seus poemas não tendo em vista a verdade, mas os prazeres dos homens” (*DL* II, 28; III, 17).  
 “(...) quando se produz o discurso, se tal como diz o discurso [as coisas] acontecem, este é verdadeiro; e se não, este mesmo discurso é falso. Por exemplo, se alguém é acusado de sacrilégio; se o fato ocorreu, o discurso é verdadeiro, caso contrário, falso. O mesmo discurso vale para o defensor. E os tribunais julgam o mesmo discurso tanto falso como verdadeiro” (*DL* IV, 2-3).

Tanto Protágoras, como os *DL* nos seus seis primeiros capítulos e, de certa forma, Górgias<sup>44</sup>, utilizam a argumentação *antilogica* de modo muito próximo à maneira como os cétricos utilizam sua *prima irmã a equipolência*, ou seja, para persuadir os seus *ouvintes*, para atingir determinados fins ou educar. Quanto mais opiniões contrastantes o cético tiver, mais perturbado ele estará, e o que ele deseja é a *ataraxia*, verificando a *equipolência* das opiniões o cético se sente impedido de escolher (MAIA NETO, 1994:02), o melhor a fazer é utilizar a *epokhé* e suspender o juízo sobre suas questões alcançando, assim, a *imperturbabilidade*, que pensava encontrar somente após o encontro da verdade (*HP* I, 29). Esta suspensão não impede que o cético tenha uma vida comum como qualquer outra pessoa (*HP* II,102), ele não precisa, como jocosamente nos relata *Diógenes Laércios* a respeito de *Pirro*, ficar na frente de um carroça para ver se realmente há uma carroça vindo

---

<sup>42</sup> Segundo Scholz (2003: 217) há um texto do *corpus* hipocrático, *A natureza do homem* (410-400a.C.) que, provavelmente é de Políbio, que usa o termo *antlégein* em uma consideração terapêutica.

<sup>43</sup> Ver o tópico 4 do próximo capítulo dessa dissertação.

<sup>44</sup> Ver *Elogio de Helena*, 10.

em sua direção; sua vida prática pode ser vivida de acordo com o *nómos*. Se perguntarmos para o cético pirrônico se o mel é doce, ele nos dirá no máximo que ele parece doce, mas não afirmará qual é a essência do mel, o mel *em si*, se ele é ou não doce (HP I, 22).

Reconhecemos este exercício de dúvida associada a uma aceitação das coisas vividas tal como elas nos aparecem tanto em Górgias, em Protágoras como, principalmente, nos *DL*. Eles não se preocupam em responder à questão sobre o *que as coisas são*, o que é aceitável, já que a *epistemologia* que aparece nesses pensadores é mitigada<sup>45</sup>; nem dizer *como as coisas são*, pois seus textos não são apenas descritivos; sua maior atenção é à questão sobre *como as coisas podem ser* e esse questionamento é realizado a partir de um âmbito bem delimitado, a saber: o ambiente dos valores ético-políticos. Nos *DL* isso se torna mais claro ainda, no capítulo IV, onde se trata da verdade e da falsidade<sup>46</sup>. Todavia, o sofista não suspende o juízo, não nega a possibilidade da verdade, nem tão pouco dogmatiza<sup>47</sup>. Tal como o pirrônico na vida cotidiana ou no *nómos*, que se baseia na experiência e na tradição, ele assume posições relativas e efêmeras que podem ser alteradas dependendo do *kairós*<sup>48</sup>. Isso pode ser visto nos *DL* (I, 2) onde diz que fará o exame das “opiniões partindo da vida humana, atendo-me à comida, à bebida e aos prazeres do amor”; em *DL* IX, 1 ele diz que a memória é “útil para todas as coisas, tanto para a sabedoria como para a condução da vida”. Nessas duas passagens o termo *bíos* aparece da mesma forma que nos textos de Sexto Empírico (*HP* II,246), ou seja, indicando o sentido pirrônico de

---

<sup>45</sup> Ver os fragmentos de Protágoras DK 80 A02, 03, 15, 19; B01, que corroboram nossa posição. Já no que concerne às posições ético-políticas e também o *phármakon*, podemos ver em *Protágoras* 318a – 319a e os fragmentos DK 80 A08, 10, 20, 21; B02, 05, 06, 06b, 08. No que concerne aos *DL* veremos no decorrer de nossa dissertação.

<sup>46</sup> Ver tópico 7 deste capítulo.

<sup>47</sup> Com exceção do *Tratado do não ente* de Górgias, alguns fragmentos de Protágoras, como o *Homem Media* e trechos dos *DL* como o capítulo VII, VIII e IX. Contudo pensamos que essas asserções não são realizadas de forma absoluta, mas como operadores argumentativos. Isso se torna claro nos *DL* quando nos capítulos supracitados não se deseja dizer o que é a política, o conhecimento e a memória, mas mostrar como devemos lidar com os cargos públicos e como são necessários para a argumentação o conhecimento e a memória.

<sup>48</sup> Ver tópico 3 do capítulo II desta dissertação.

experiência. O que podemos ver manifesto até aqui é que há certos componentes que dão suporte ao *télos* pragmático e terapêutico buscado pela sofística e pelo ceticismo.

Podemos dizer que a veia intelectual crítica que imperou na sofística de modo intenso se repetiu no período de nascimento do ceticismo<sup>49</sup>. A pesquisa movida pela dúvida perturbadora impulsionou tanto sofistas quanto céticos. Seus questionamentos não aspiravam à universalidade<sup>50</sup> e tinham como medida<sup>51</sup> para a ação os homens e os fenômenos. Tanto céticos quanto sofistas relativizam em seus discursos por tomarem a vida comum a partir do *nómos* e do que aparece como guia.

Outra questão que gostaríamos de apontar nessa aproximação entre a sofística e o ceticismo expressa nos *DL* é o que concerne ao estilo da escrita, fator que, provavelmente, foi determinante para que os *DL* fossem transmitidos juntamente com o *corpus* cético. O estilo das *Hypotyposesis Pirrônicas* é semelhante ao dos *DL*, na medida em que, em ambos, a linguagem é direta, objetiva e são utilizados exemplos da vida cotidiana. Por exemplo, nos parágrafos 188 a 237 do terceiro livro das *Hypotyposesis*, Sexto Empírico, para dizer que não podemos afirmar o que é o belo, o bom, o feio ou o mal relata os costumes acerca da alimentação, casamentos, relações sexuais e hábitos funerários de povos como os egípcios e indianos de modo análogo ao segundo capítulo dos *DL*, *Sobre o belo e o feio*, onde encontramos exemplos que se referem à alimentação, relações sexuais, casamentos, morte e costumes funerários. O décimo modo de Enesidemo, listado por Sexto em HP (I, 145) é semelhante à apresentação desenvolvida em *DL* II, 9. O ceticismo aproxima-se ainda da sofística pela proximidade de seus propósitos: nos *DL*, o que é visado é a *capacitação* ou melhoramento do discípulo, no âmbito ético-político, ou seja, uma formação voltada para a

---

<sup>49</sup> Acreditamos que isso que chamamos de *veia crítica* da sofística, após estes pensadores gregos, jamais abandonou a história da filosofia sendo mais intensa em determinados momentos e menos visível em outros.

<sup>50</sup> Sabemos que em última análise o cético quer encontrar a verdade que é universal, porém sua equípolência o encaminha a um relativismo.

<sup>51</sup> Sabemos que o cético afirma que não é um critério (medida) nem mesmo quando ele diz não ter critérios. Todavia, colocamos aqui este termo nos referindo à ‘vida comum’.

existência concreta na cidade. Reconhecemos o caráter terapêutico do ceticismo no propósito semelhante, traduzido em termos de busca de moderação das afecções e da ausência de perturbações (*ataraxia*). Em ambos os casos, temos um fim (*télos*) pragmático que é preparado por passos teóricos.

Para Sexto Empírico, Protágoras dogmatiza em seus *lógoi* (*HP. I, 216-219*), mas pensamos que quanto ao relativismo, sofistas e céticos não possuem diferenças. No que concerne à vida comum e seus operadores argumentativos, pensamos que Protágoras efetivamente não seria tão dogmático como supõe Sexto Empírico. Na vida comum do cético, que é a sua guia, o homem também é a medida, ou seja, *algo é o que parece ser* (*HP I, 20*), da mesma forma no capítulo IV dos *DL*, a comparação por contrastes nos permite dizer, que algo é o que parece fenomenicamente a alguém. Os sofistas, como o cético, querem se limitar aos fenômenos e à *práxis*, eles não querem atuar como o dogmático, isto é, ultrapassar as aparências (SMITH, 1992:45), pois não possuem provas cabais para essa empresa.

Diz Porchat que:

“O nome de Protágoras merece ser (...) lembrado. Com efeito, ao fazer de cada homem a medida das coisas, não proclamou ele que as coisas são para cada um conforme lhe aparecem? Não disse ele verdadeiras para cada um suas opiniões próprias, que exprimem o que cada um experiencia? Como testemunha o próprio Sexto, tendo conferido existência somente ao que aparece a cada homem e desse modo introduzindo a relatividade, Protágoras parece ter algo em comum com os pirrônicos. E a concepção fenomênica da verdade (...) representa inegavelmente uma elaboração (neo)pirrônica do ensinamento do sofista” (1995:48).

Uma passagem importante de Sexto Empírico é aquela na qual ele diz que Górgias abandona os critérios de verdade usuais. Esta passagem foi recortada por *Diels e Kranz* e constitui o fragmento B3 de Górgias:

“Górgias o Leontino pertence ao mesmo grupo dos que tinham suprimido o critério, mas não segundo o semelhante ataque daqueles em torno de

Protágoras (...)Então, com Górgias (...) vai-se, (...) o critério de verdade: pois não havendo ente nem possibilidade de conhecer nem de ser indicado ao outro, nenhum critério poderia existir” (Sexto Empírico, Adv. Math. 65;87)<sup>52</sup>

O cético expõe o remédio utilizado juntamente com a doença do corpo, ele não se compromete com seus argumentos (HP I, 206). A argumentação cética, e no caso a pirrônica, é uma espécie de instrumento para refutar os dogmáticos, uma escada que após ter atingido o andar desejado pode ser jogada fora ou deixada de lado (BOLZANI, 1996:40). O que ele sustenta ou caminha com ele é sua habilidade para examinar (MAIA NETO, 1994:01). Vejamos se os *DL* comprometem-se com seus argumentos.

Quando observamos os *DL* em suas linhas iniciais (I, 1) vemos que o autor se assemelha a um *logógrafo* que narra a história dos *lógoi* de seu tempo, traduzindo através de símbolos a estrutura social de uma cidade e ele o faz sem se comprometer com nenhum dos argumentos apresentados. No capítulo VI, por exemplo, o texto trata do problema da virtude e da sabedoria, se elas podem ser ensinadas ou não. O desenvolvimento da argumentação se dá de forma *antilógica* ou *equípole* e ao terminar diz o autor ceticamente: “Deste modo expus minhas teses, e tens o princípio, o fim e o meio; e não digo que a excelência e a sabedoria podem ser ensinadas, mas eu digo que as outras demonstrações não me convencem” (*DL* VI, 13). Frase digna de alguém que não se compromete com sua argumentação.

Segundo Robinson (1979:43-44, 49) Mullach concorda com Orelli e diz que o autor precedeu Pirro e o ceticismo. Em 1881, Friedrich Blass diz que a leitura correta em 4,4 é Simias (e não *mystas* ou *mimas*), um cético que fazia parte de um círculo socrático de Tébais e é citado no *Fédon* de Platão. Simias era próximo do pitagórico Filolau, de quem ele pode ter aprendido o dialeto Dórico com o qual escreveu o texto. Diogenes Laércios atribui a

---

<sup>52</sup>No verso 13 do *Elogio de Helena*, Górgias corrobora esse agnosticismo ou seria ceticismo.

Símias um total de 33 diálogos dos quais Blass identifica o *perì filosofías* com *DL* I-III, o *perì aletheías* com *DL* IV, o *perì grammatón* com *DL* V, o *perì didaskalías* com *DL* VI, o *perì toû epistateíen* com *DL* VII e o *perì tékhnes* com *DL* VIII e IX. Essa identificação dos títulos das obras de Símias (no que é seguido também por Teichmüller) e seu ceticismo aos *DL* são o fundamento da posição de Blass quanto a autoria dos *DL*. Porém Robinson nos alerta para o fato de que Símias é cético somente em relação à vida após a morte e não é claro que o autor dos *DL* seja um cético. Quem escreve tantos discursos sobre problemas filosóficos pode, muito bem, ter escrito algum cuja temática, coincidentemente, foi tratada por outra pessoa também. Acreditamos que isso simplesmente corrobora que o texto é do século V-IV a.C.

Através dos fragmentos e trechos que discutimos pudemos ver que além das *antilogías* ou da forma argumentativa, também o estilo da escrita, o fenômeno enquanto ponto de partida para qualquer discussão, a valorização da vida comum, o caráter terapêutico e as aporias estabelecidas permitem-nos aproximar os *DL* do ceticismo<sup>53</sup>, justificando-se, assim, sua transmissão juntamente com o *corpus cético*. Não podemos dizer que os *DL*, apesar de tantas proximidades com o ceticismo e apesar de não sabermos quem é seu autor, foram escritos por um cético pirrônico. Afirmá-lo seria tão exagerado quanto dizer que Protágoras e Górgias na verdade não são sofistas, mas céticos pirrônicos e modificar o momento de florescimento do ceticismo na Grécia. Preferimos pensar que, dentro da veia de qualquer filósofo, há um pouco de sangue cético, o que faz com que a filosofia, desde o seu nascimento, tenha como uma de suas principais características o ato de duvidar e questionar. Em quase toda a história da filosofia antiga, podemos encontrar traços do pensamento cético, apesar de somente nos sofistas vermos tantos deles juntos (DUMONT, 1985:29) e reunidos de forma tão ímpar, como nos *DL*.

---

<sup>53</sup> Ver *DL* I, 11;17 e VI,13

### 3. O dialeto e o pitagorismo

Augusto Rostagni afirma, baseado no dialeto Dórico do texto, que a origem dos *DL* é megárica<sup>54</sup> e, a partir daí, define que o texto é produto de um sofista pitagórico. Para ele, foi graças a este dialeto, por exemplo, que a obra não teve o mesmo fim, no período medieval, dos outros escritos sofisticos, pois os medievais podem ter pensado que se tratava de um texto pitagórico e, graças ao valor dado a esse tipo de texto, os *DL* não foram destruídos (Rostagni, 1922:174). Dueso (1996:134) corrobora essa posição, ao citar Trieber (1892,211), que nos fala que havia, na antiguidade, a crença que somente os pitagóricos escreviam em Dórico.

Tendo determinado a origem do texto anônimo, Rostagni (1922) tenta mostrar que, também internamente, esse texto possui uma origem *sofístico-pitagórica*. Para isso, ele retoma alguns capítulos que possuiriam posições pitagóricas. Na verdade, ele defende, também, a origem pitagórica dos pensamentos de Heráclito, Górgias, Hípias e Protágoras; assim, um indício para afirmar a pitagoricidade dos *DL*, é que algumas teses desses pensadores podem ser verificadas na argumentação do texto anônimo.

Segundo Rostagni (1922:169), Górgias herdou traços pitagóricos de seu mestre Empédocles, que representaria uma evolução a partir do seio do pitagorismo. O mesmo se daria com Protágoras, que, para esse intérprete, dá a questão do *kairós* o mesmo sentido filosófico que Górgias, o primeiro como aquilo que dá *potência* ao *lógos*, o segundo enquanto aquilo que possibilita dizer que uma mesma coisa é igualmente boa e má. Essa

---

<sup>54</sup> Outros intérpretes, como Robinson (1979) e Scholz (2003), também defendem a origem megárica dos *DL*. Para North, segundo Robinson (1979:41), o autor deve ter vindo da Cecília ou Itália, devido ao dialeto e à forma solene com que ele aborda os assuntos no início do texto.



concepção seria originária<sup>55</sup> do pitagorismo tendo como referência Dionísio de Halicarnasso e Jamblico<sup>56</sup> e não, como alguns intérpretes dizem, de Górgias e Protágoras (Rostagni, 1922:164-65.170). Porém, segundo Robinson (1979:66), somente a última referência de Rostagni é própria do campo das relações humanas, aliando *eukairía* e *dikaión*. Rostagni vê o *kairós* como a “lei do universo” que mistura “as oposições para a harmonía” que gera o *dikaión*.

Para Rostagni (1922:172), ao se tratar de Protágoras, não é somente o *kairós* que possui sua origem no pitagorismo, mas até mesmo as *antilogías* e a filosofia heraclítica são devedoras da teoria pitagórica dos contrários. Quanto a Hípias, Rostagni não desenvolve extensamente seu raciocínio, dizendo apenas, em resumo, que suas posições a respeito da memória, de um conhecimento acerca da natureza e de seu conhecimento enciclopédico são retiradas do pitagorismo. A posição de Rostagni, segundo Robinson (1979:46), é corroborada por Luria, mas com diferenças, pois, para ele há duas fontes independentes, uma sofística e outra pitagórica.

Outro comentador que concorda com as teses de Rostagni é Untersteiner (1993:149-154). Para este intérprete, Rostagni tem razão em muitas de suas afirmações, pois há argumentos no texto que remetem a círculos pitagóricos, como por exemplo, a sorte nos sorteios (*DL VII, 1*), a iniciação (*DL IV, 4*) e o problema dos contrários (*DL I-VI*), pois, como sabemos, para os pitagóricos todas as coisas se compõem de qualidades opostas; a harmonia é que ligaria e reconduziria estas qualidades à unidade, possibilitando a vida no universo. Entretanto, ele discorda de Rostagni sobre a existência de teses gorgianas nos *DL*,

---

<sup>55</sup> No próximo capítulo retomamos essa discussão, tendo em vista que o *kairós* já fazia parte da tradição arcaica grega.

<sup>56</sup> Os textos a que Rostagni se refere desses dois pitagóricos são respectivamente: De Comp. Verb. 45,6ss e Vita Pythag. 130, 180-182.

ao afirmar que, o texto anônimo contém, na verdade, teses hípias contra o irracionalismo gorgiano, como também discorda da afirmação de Rostagni de que o autor do texto anônimo seria um sofista pitagórico; mas ele aceita, como Luria, que o texto possui argumentos próximos ao pitagorismo e à sofística.

Acreditamos que o ponto de partida que Rostagni utiliza não é totalmente seguro, dentre os argumentos que já expusemos, há também que se considerar outras hipóteses que enfraquecem o eixo central desse intérprete. Podemos supor que o texto pode ter sido escrito em Dórico por alguém que não habitava em regiões que utilizavam este dialeto ou a versão que chegou em nossas mãos pode ser a tradução de outro dialeto para uma comunidade falante do dialeto Dórico (Robinson, 1979:50-52). Mesmo por que, apesar do dialeto, os exemplos e o contexto explicitado na obra são Áticos.

A hipótese de como o texto anônimo chegou até os nossos dias, por se tratar de um texto pitagórico, também não é sustentável. Apesar de o dialeto do texto ser Dórico, os *DL* podem, com alto grau de probabilidade, ter sido lidos no período medieval por pessoas conhecedoras da história da filosofia e que não simpatizavam com a sofística grega e, como são patentes os traços sofisticos dos *DL*, ele dificilmente teria sido confundido. Cabe lembrar que em sua transmissão houve uma relação do mesmo com o *corpus* cético e não com o pitagórico.

Outro aspecto que nos faz discordar de Rostagni é o salto interpretativo que ele realiza de Górgias para Protágoras, deste para Hípias e destes três para a sofística como um todo, além de não considerar a distancia histórico-cultural existente entre o pitagorismo e esses sofistas. Mesmo o fato de Górgias ter sido discípulo de Empédocles não valida a afirmação de uma origem pitagórica de seu pensamento e quanto a Protágoras, o problema parece se tornar mais complicado, pois outros na antigüidade grega também se utilizavam

do método *antilógico*<sup>57</sup> de pensar antes ou contemporaneamente a Protágoras. Desta forma, todos eles também seriam pitagóricos? Rostagni relata, também, sem dar explicações claras sobre este assunto, que, da mesma forma que os pitagóricos, os *DL* buscam um ponto de harmonia entre os contrários, porém, o que pode ser apreendido sobre isso na obra se refere à convenção ético-política, muito diferente da harmonia matemática e mística (divina) dos pitagóricos. Mesmo porque, as oposições são fruto do pensamento religioso que influenciou o pensamento dos físicos, oposições tais como “os deuses-os homens; o invisível-o visível; os eternos-os mortais; o permanente-o mutável; o potente-o impotente; o puro- o mesclado; o certo-o incerto” (VERNANT, 1999: 84).

Voltemos a Górgias para tratarmos da questão do *kairós*. Apesar de Rostagni afirmar que sua origem é pitagórica, sabemos que, desde Homero, esse tema já fazia parte da cultura grega e que o seu sentido e significação sofreram modificações contextualizadas. Com Górgias isso não foi diferente. A mudança de sentido e significado de termos e conceitos devido a mudança de *éthos* nos permite afirmar que, mesmo tendo sua origem e influências culturais e filosóficas bem determinadas, um termo pode sofrer modificações. Seria anacronismo e reducionismo afirmarmos que uma corrente filosófica se reduz a outra, como, por exemplo, afirmar uma sofística pitagórica de forma inconsistente. Na melhor das hipóteses poderíamos trabalhar com a problemática de influências através de relações, mas não de origens.

Acerca do conteúdo de alguns capítulos, Rostagni nos mostra que o capítulo VII, que trata da escolha dos cargos públicos, aborda um problema pitagórico, porém não há nada que nos mostre uma crítica à democracia e, apesar de os pitagóricos desaprovarem o sorteio, não eram somente eles que tinham tal atitude, este também é um problema

---

<sup>57</sup> Ver Aristófanes, *As Nuvens*.

socrático<sup>58</sup>. Desta forma, por causa de sua data de composição<sup>59</sup>, ou seja, final do século Va.C., acreditamos ser mais plausível a influência socrática do que pitagórica sobre o texto.

Outra parte do texto mencionada por Rostagni é o parágrafo quatro do capítulo IV, vejamos o que está escrito: “Além do mais, se, estando sentados um após o outro, diremos *eu sou iniciado*<sup>60</sup>, diremos todos a mesma coisa, mas somente eu digo a verdade, porque eu o sou” (DL IV, 4). Essa frase, segundo Rostagni, é própria de um pitagórico. Porém, Vernant (1999: 31) nos lembra que o processo de iniciação não é somente pitagórico, mas grego em geral, ocorrendo com os guerreiros na guerra e com as virgens no casamento. Vemos também em Platão (*Eutidemo* 277d-e), uma referência aos sofistas Eutidemo e Dionisodoro, como *iniciados* nos mistérios sofisticos, quando Sócrates compara a atitude dos mesmos à cerimônia de iniciação dos Coribantes. Portanto, esses argumentos não nos permitem afirmar a origem pitagórica do texto, mas somente que o autor é um mestre ensinando a seus discípulos.

De acordo com Robinson (1979:41-42. 50) o termo iniciado (*mimas*) (DL IV, 4) aparece somente no texto de Etienne e em dois manuscritos como *mýmas*, portanto seria prematuro associá-lo diretamente ao pitagorismo. A expressão *mýstas eimí* pode se referir a um participante dos mistérios *Eleusinos* ou ser uma expressão metafórica e não, propriamente, pitagórica. Ainda segundo Robinson, Orelli diz que o autor dos DL pode ser um contemporâneo do autor das *Cartas de Aristipo* ou posterior a este, pois seu Dórico é muito próximo ao desse autor e dos posteriores a ele, sendo também muito diferente do Dórico de pitagóricos autênticos, como *Arkhitas*. Há que se considerar que, segundo

---

<sup>58</sup> Ver: Xenofonte *Memoráveis* 1.2.9 e Aristóteles *Retórica*. 1393b 4-5.

<sup>59</sup> Ver tópico 6 deste capítulo.

<sup>60</sup> Grifo nosso.

Vernant os filósofos referem-se a si mesmos e à sua atividade, usando termos comuns ao universo do sagrado, das confrarias, das seitas e da religião. O filósofo seria um:

“eleito, como um *theios anér*, que se beneficia da graça divina; realiza uma viagem mística no além, por um caminho de procura que invoca a via dos mistérios no termo da qual obtém, por uma espécie de *epoptéia*, esta visão que consagra o primeiro grau de iniciação” (VERNANT, 1973: 306).

Porém, esse dado, como também a afirmação de pitagorismo de Rostagni não se adequaria aos *DL*, já que ocorreria um anacronismo, visto que, segundo Vernant (1973: 309), no século Va.C., o caráter de confraria fechada com o qual a filosofia se inicia é quebrado e ela se abre à *pólis*. A filosofia na *Ágora* toma a forma de debate e assume os conflitos da cidade. É assim que, através de oposições presentes ou passadas caminha *antilogicamente*.

Todavia, o maior erro de Rostagni parece ser sua vontade de mostrar que o pitagorismo deu origem a praticamente toda a *paidéia* grega de que se tem notícia nos séculos VI e V a.C., e não somente que a tenha influenciado. Ainda mais se tratando de um assunto tão complexo e obscuro como é o pitagorismo; até mesmo as fontes mais confiáveis são tardias e questionáveis. Rostagni pensa que isto não é um problema, pois mesmo assim elas são verídicas, principalmente no que se refere a *Jâmblico* (Rostagni, 1922:172). O que é discutível é o fato de ele designar Pitágoras e o pitagorismo como a origem de várias correntes de pensamento e pensadores, entre estes os sofistas.

Robinson (1979:49-51) afirma juntamente com Blass que não seria absurdo afirmar que, o autor dos *DL*, apesar de não ser pitagórico, tivesse tomado seu dialeto quase-dórico dos pitagóricos. Dos argumentos de Rostagni, o autor pensa que somente o que é atribuído

a Pitágoras por Jâmblico tem algum valor, porém esse argumento não mostra que o texto é pitagórico<sup>61</sup>.

Pensamos que tentar estabelecer as origens de correntes de pensamentos sem possuímos argumentos solidamente constituídos é muito discutível. Se Rostagni tivesse trabalhado com as relações<sup>62</sup> ele, talvez, tivesse obtido mais sucesso. O fato de, nos *DL*, haver traços de pensamentos pitagóricos ou heraclíticos, não permite afirmar que o autor seja pitagórico ou heraclítico. Os argumentos para isso não são suficientes. Em outras palavras, a contribuição de Rostagni não preenche as lacunas existentes até o momento sobre a questão da autoria dos *DL*.

#### 4. As relações com o pensamento dos Sofistas e Sócrates

Pode-se perceber no texto anônimo, influências de muitos pensadores do século Va.C., como vimos ao tomar os céticos e os pitagóricos como referência. Porém são quatro os que se destacam, todos eles com alguma relação com a sofística, a saber: Hípias, Protágoras, Górgias, e Sócrates. Segundo Levi (1940: 300-301) os *DL* são influenciados tanto por Protágoras como também por Hípias<sup>63</sup>, mas não é ele o autor. Apesar de vermos nos *DL* (V, 11-12) uma proximidade com *Hípias Maior* 285b e *Hípias Menor* 368d (DK 86

---

<sup>61</sup> Ver Rostagni, 1922:164-65.170.

<sup>62</sup> Pensamos que Rostagni poderia ter exposto as proximidades e as distâncias entre os sofistas e o pitagorismo, em vez de querer dizer a origem de termos e encaixá-los em correntes e pensadores de forma anacrônica. Se o trabalho de pesquisa tivesse tomado esse rumo, Rostagni teria interessantes resultados em mãos, sem propriamente vir a afirmar, inconsistentemente, que tal corrente filosófica também é outra.

<sup>63</sup> Levi (1940:300) nos relata, também, que para alguns intérpretes o autor do texto é Hípias. Eles são: Pohlenz (77) e Taylor (127) se referindo aos capítulos VIII e IX, Gomperz (172), Nestlé e Zeller (1334) se referindo aos capítulos V e IX. Segundo Robinson (1979: 45), devido ao último capítulo do texto, Wilamowitz (1876), F. Dümmler (1889) Trieber (2336, 245) também acreditam ser Hípias ou um discípulo seu o autor dos *DL*.

A, 11-12), podemos também relacionar o conhecimento enciclopédico que aparece nos *DL* (VIII)<sup>64</sup> com *Hípias Maior* 285b e *Hípias Menor* 367e e a discussão sobre a memória, de *DL IX*, com Xenofonte, *Banquete* 4,62; *Hípias. Maior* 285e e *Hípias Menor* 368d (DK 86A, 5a, 11-12). Mas, também há diferenças nessas aproximações, pois Hípias considera as leis como convenções humanas<sup>65</sup> enquanto, para os *DL*, como vemos em *DL VIII*, as leis são baseadas em uma natureza “objetiva” que não é dependente de uma natureza humana<sup>66</sup>.

Untersteiner (1993) concorda com os intérpretes que pensam em uma influência de Hípias sobre o texto anônimo e diz que este é obra de um sofista com idéias de Hípias, na tentativa de derrubar idéias de Górgias. Ele faz esta argumentação, baseando-se em termos e temas tratados nos *DL* e não em sua estrutura lógico-argumentativa. Para ele, quando lemos no *Tratado do não-ente*, Górgias dizer que nada existe, mas se existisse seria inapreensível e que mesmo apreendido seria incomunicável, nos deparamos com uma desvalorização da razão, que Untersteiner chama de irracionalismo gorgiano. Isso pode ser visto, segundo esse intérprete, também no *Elogio de Helena*, onde, depois de inverter a argumentação sobre Helena, diz que tudo isso não passava de uma brincadeira. Quando nos *DL* se defende, após toda sua argumentação no capítulo VIII, a necessidade do conhecimento e, no IX, a importância da memória, pensamos que isso nos remeteria à *polimathia* de Hípias (DK 86) totalmente contrária ao irracionalismo gorgiano. Para Untersteiner, o autor dos *DL* teria sofrido influência de Hípias e, através do pensamento deste sofista, teria montado uma argumentação que utiliza até mesmo termos gorgianos,

---

<sup>64</sup> Na edição dos *DL* de Diels e Kranz na nota da linha 19 há uma relação da posição sobre a natureza expressa neste capítulo com a posição que é expressa por Hípias em *Protágoras* 337d.

<sup>65</sup> Ver Xenofonte, *Memoráveis*. IV, 4-14; Platão, *Protágoras* 337c-d.

<sup>66</sup> Ver Platão, *Protágoras* 320c-328b.

como o *kairós* e a querela sobre o *não-ente*, que aparece em *DL V*, para mostrar que não há sentido em seu irracionalismo.

Ramage (1961: 422) diz que a referência à dialética<sup>67</sup>, através do termo *dialegéstai*, que aparece em *DL VIII*, 1.13 é uma influência socrática, porém Dupréel (1948, 190-200) discorda, pois, para ele, este capítulo é influenciado por Hípias atacando Górgias (*DL VIII*, 4-5. 7-8) ou Protágoras (*DL VIII*, 2) ou ambos (*DL VIII*, 6). A evidência da influência de Hípias neste capítulo está na ênfase dada à frase *tó katà brakhý dialegéstai*, como ocorre em *Protágoras* 315c e *Hípias Menor* 363d; 368b e as várias habilidades de Hípias. Outras influências podem ser vistas pelo uso de *autós* em *Hípias Menor* 367c-d e nos *DL (VIII,1)*, pela proximidade de *Hípias Menor* 370e-71e com *DL VIII*, 8, pela proximidade de *Hípias Menor* 372b com *DL VIII,1* e pela proximidade de *Hípias Menor* 372c pelos termos *euréma* e *eupiskéin* com *DL X,1*<sup>68</sup>.

Para Robinson (1979: 62-64), se considerarmos que os textos de Platão são boas referências para conhecer Hípias, veremos que sua onisciência aparece em *DL VIII,1. 7*; contudo, quanto ao *autós* em *Hípias Menor* 367c-d, não é Hípias quem fala, mas Sócrates. Sendo assim, não podemos estabelecer uma relação com *DL VIII*, 1. Quanto a *Hípias Menor* 370e-71e e sua relação com *DL VIII*, 8 isso se dá devido a um erro na leitura dos manuscritos, pois, ao invés de se ler *mén* lê-se *mé*. Já o que é expresso em *DL VIII*, 26 faz parte do senso comum grego e a interpretação que Untersteiner faz de *Hípias Maior* 301b também está errada, pois não há uma manifestação natural do ser, mas de corpos e massas, quebrando a relação necessária com *DL VIII* e IX. Outro ponto é o termo *prágma* que

<sup>67</sup> Segundo Ramage (1961: 422) o que aparece neste capítulo é o mesmo que Platão fala do filósofo em *Protágoras* 315c e *Hípias Menor* 363d.

<sup>68</sup> Para Dupréel (1948:208) o capítulo II também é influenciado por Hípias, isso pode ser visto através do parágrafo 26.



aparece em algumas partes do texto anônimo, o que não é argumento para dizer que o texto é de Hípias, tendo em vista que esse termo não é monopólio desse sofista. Para Robinson (1979: 63), Untersteiner impõe um modelo sobre o texto ao invés de desenvolver um, a partir do mesmo. Isso é explícito quando ele diz que, se *DL VI, 7* não for um argumento de Hípias, pode ser de Protágoras, se considerar os capítulos anteriores como sendo de Górgias e Hípias. Sobre *DL IX* sabemos que Hípias tinha boa memória e se importava com seu treino (DK A2, 1; A5a); entretanto o texto não fala que ele foi a fonte, mas pode ter sido uma dentre tantas outras. No capítulo VIII, a onisciência pode se aproximar da *polimatia* expressa em *Hípias Menor* 363d1-4, mas não igualar como Untersteiner pensa. Mesmo havendo termos do vocabulário de Hípias nos *DL* como *práigma* e *sôma*. (II, 1), há outros termos que melhor se conectam a este sofista como *kainós* (VI,1), *harmonía* (V,12) e *exeuréma* (IX,1), mas estes termos ecoam, também, através de outros pensadores. Mesmo assim, podemos afirmar que há traços que aproximam o texto do pensamento de Hípias.

Protágoras (DK 80) é conhecido como o que utilizou pela primeira vez o método *antilógico*<sup>69</sup> de pensar e, ao verificarmos os *DL*, podemos ver uma construção *antilógica*<sup>70</sup> nos seis primeiros capítulos do texto<sup>71</sup>. Porém, segundo Levi (1940: 296) para Taylor o método erístico do texto é eleata e não protagórico, pois a erística de Protágoras era retórica e quando o vemos discutir com Sócrates, no *Protágoras*, sua defesa não se parece com o texto. Já para Gomperz, segundo Levi (1940: 296), as teses são melhores e mais importantes do que às antíteses e o texto possui bases metafísicas *anaxagóricas*, mas a segunda afirmação não é justificável e quanto à primeira podemos dizer que Gomperz

<sup>69</sup> Diogenes Laércios, *Vidas* IX 51. 52. 55; DK A 20. 21 e B6b; Aristóteles. *Retórica* 1402a 23-27.

<sup>70</sup> Apresentamos como isso é feito na exposição de cada um dos capítulos da obra no tópico 7 deste capítulo.

<sup>71</sup> Segundo Levi (1940: 295) Kranz defende que somente os 4 primeiros capítulos são antilógicos e protagóricos.

talvez considere as antíteses como sendo falsas. Mesmo assim, deve-se ter atenção a algumas diferenças para com Protágoras.

O autor anônimo não tenta, em momento algum, fazer o argumento mais fraco tornar-se mais forte, mas faz uma das teses triunfar quando contrapostas em bloco, quando isso não é feito, as oposições são equipolentes<sup>72</sup> e, no capítulo VI, mesmo que se faça uma oposição entre o primeiro e o segundo blocos de argumentos, nota-se uma construção equipolente. O capítulo IV não se assemelha às posições protagóricas sobre a verdade e a falsidade<sup>73</sup> e há também um *objetivismo* efetivo, verbal e real, nos *DL*; já em Protágoras, um *subjetivismo* (LEVI, 1940: 297). Há outras diferenças, como no caso das antíteses que aparecem nos argumentos *antilógicos* do texto, pois elas não vêm de encontro a argumentos protagóricos, principalmente se tomarmos o capítulo IV, onde as antíteses lembram o fragmento DK 80 A,15 que faz referência a Demócrito. O capítulo V se mostra obediente ao *princípio da não contradição*<sup>74</sup>, na construção argumentativa do texto (LEVI, 1940: 298), mas, se tomarmos tal argumento, todos os seis primeiros capítulos, ou melhor, todo o texto respeita o *princípio da não contradição*.

Segundo Scholz (2003: 206) e Robinson (1979: 54-59) para Gomperz há seis pontos que mostram que o autor apresenta argumentos protagóricos<sup>75</sup>. São eles as *antilogias* dos quatro primeiros capítulos, o relativismo presente nesses capítulos, a questão da *areté*<sup>76</sup>, o

---

<sup>72</sup> Não nos referimos com esse termo ao ceticismo, mas à sua significação etimológica.

<sup>73</sup> Ver Platão, *Eutidemo*, 283ss.

<sup>74</sup> Em um texto cuja datação seria do final do século V ou início do século IV, seria impossível, sem a tessitura de *nome e verbo* introduzida posteriormente por Platão no *Sofista* chegar a uma consciência da não contradição. Como já falamos, os sofistas não trabalham com categorias aristotélicas, mas no seio de uma cidade ambígua e conflituosa utilizam o *lógos* como um *potencializador da ação*.

<sup>75</sup> De acordo com Robinson, (1979: 47) Freeman acredita que o autor do texto anônimo não passa de um argumentador superficial que aproveita argumentos de vários pensadores, como Heródoto, Heráclito, Protágoras, Hippias e Platão. Já para Fischer, também de acordo com Robinson (1979: 47), ele é um *fraco imitador* de Protágoras, Hippias, Górgias e do círculo socrático.

<sup>76</sup> Ver: Platão, *Protágoras* 320c-328c.

*kairós*, os conceitos de *orthós légein* e *katà brakhý dialegésthai* e o uso do *pragmáton hé alétheia*. Para Robinson (1979: 56), se Diógenes Laércio está correto, os capítulos de I a IV e em parte o VI foram influenciados pela doutrina das *antilogías*, a qual diz que sobre qualquer coisa podemos fazer duas afirmações contraditórias ou contrárias. Protágoras foi o primeiro, segundo Diógenes Laércio, a aprovar e refutar um mesmo tema proposto; ele recebia pagamento por isso (*Mênnon* 91d-e e *Hípias Maior* 282e) e seus textos, *Tékhne erístikon* e *Antilogíai* podem ser incluídos entre os manuais de erística que existiam.

Segundo Aristóteles:

“(...) o adestramento proporcionado pelos professores pagos de argumentos sofisticos assemelhava-se à maneira como Górgias tratou da matéria. Pois o que eles faziam era distinguir discursos para serem aprendidos de memória, alguns deles retóricos, outros sob forma de perguntas e respostas, na suposição de que os argumentos de cada uma das partes estivessem todos, de modo geral, incluídos ali. E, assim, o ensino que ministravam a seus alunos era rápido, mas rudimentar. Imaginavam, com efeito, adestrar as pessoas, transmitindo-lhes não a arte, mas os seus produtos, como se um homem que pretendesse ser capaz de transmitir o conhecimento de como evitar as dores nos pés não ensinasse ao seu aluno a arte do sapateiro, nem indicasse as fontes onde poderia adquiri-la, mas lhe apresentasse uma porção de calçados de todo tipo.” (ARISTÓTELES, *Refutações Sofisticas* 34,183b37-184b)

Retomando a argumentação de Robinson (1979: 57-59), vemos que ele afirma que o autor do texto anônimo bebeu em fontes protagóricas, principalmente, graças ao que lemos em *DL* VI, 13, pois nesse trecho o autor calcula sua argumentação em vistas de disputas, ao invés de fazer asserções. Porém, na segunda parte do texto, a influência é mais dispersa; no capítulo VIII a ênfase na expressão *tó orthós légein* parece fazer eco ao termo *orthopéis* e *DL* (VIII, 1.12) *tôn pragmáton hé alétheia* poderia ser uma referência a qualquer sofista. O que lemos em *Protágoras* 329b 3-4 é próximo do que lemos em *DL* VIII, 1, como também o Jonismo *kartá* que é usado por Protágoras e aparece em *DL* VI, 7. O protagorismo é

totalmente presente nessa obra anônima, não somente na estrutura e nos termos, mas também na grande temática do texto e em diversas nuances da argumentação. Lemos no *Protágoras* 338e-339a que esse sofista valorizava a poesia na educação e nos no texto anônimo, mesmo que o contexto específico não seja explicitamente educativo, ocorre uma valorização da poesia em *DL* II, 19,28 e em *DL* III, 10-12, 17. Mas isso não prova que o autor foi Protágoras ou um discípulo seu, pois os argumentos protagóricos influenciaram vários outros autores, como Sófocles, Eurípides, Heródoto, Tucídides e os autores do *corpus* hipocrático (Kerferd 1981: 54; 84).

Já para outros intérpretes, como Dúpreel (1948: 94; 296-297; 353), o texto expõe uma filosofia e uma moralidade gorgianas, o que pode ser percebido, sobretudo no capítulo IV. Com relação à argumentação *antilógica* presente no texto, apesar de a tradição dizer que estruturalmente ela nos remeteria a Protágoras, este intérprete acredita que na medida em que o discurso gorgiano<sup>77</sup> também é estruturalmente *antilógico*, a temática tratada na obra anônima nos remeteria mais a Górgias do que a Protágoras. Os motivos mais patentes são dois, primeiro a utilização do termo *kairós* e o *en tó deontí*, os quais possuem uma importância capital na elaboração da persuasão gorgiana, haja visto que, sem as *circunstâncias oportunas e convenientes*, nenhuma argumentação viria a ser eficaz. De acordo com intérpretes e com os fragmentos de Górgias<sup>78</sup>, este sofista-retor foi quem primeiro utilizou o *kairós* e o *en tó deontí* no contexto do jogo argumentativo; estas expressões aparecem também em *DL* II, 19-20; III,12; V,3-10. O segundo ponto ressaltado por Dúpreel é um dos assuntos relatados no capítulo V, onde há uma argumentação de caráter aparentemente ontológico que nos remeteria ao *Tratado do não-ente* de Górgias.

---

<sup>77</sup> Segundo Scholz (2003: 220) no capítulo VIII vemos a mesma consideração que Górgias e Isócrates dão à filosofia. Ver: *Protágoras* 318e 5-319a2

<sup>78</sup> Ver DK 82 A 1a; B 13.

Mas não é somente Dúpreel que faz referência a Górgias em sua interpretação sobre os *DL*. Segundo Levi (1940: 301; 304) em *DL* III, 10, o texto desenvolveria um elogio ao engano, na tragédia e na pintura, à maneira gorgiana do *Elogio de Helena*; o relativismo do texto não seria protagórico, mas heraclítico<sup>79</sup>, porque no capítulo V o autor utiliza o *en tó deontí* para destruir posições heraclíticas, com argumentos próximos aos de Sócrates.

Entretanto, segundo Robinson (1979: 67-68) essas equivalências não são evidentes. Quanto a estabelecer se o texto expõe situações de discussão da moralidade, segundo o modo de Górgias, como diz Dupréel (1948: 353), trata-se, em nossa interpretação, de pura especulação. Em *DL* II, 19 não há perfeita correspondência com o que Górgias diz, e, o capítulo III, poderia ser derivado de Xenófanes, mas, tomando os fragmentos DK B8 e B23 de Górgias temos a impressão de que há de fato, influência dele. Quanto ao capítulo IV, ele é o mais próximo de Górgias, pois se refere às partes 2 e 3 de seu *Tratado*; porém o que o texto diz é que saber se uma proposição é falsa ou verdadeira dependerá do contexto e do poder do *lógos* gorgiano, que supostamente apareceria em *DL* IV, 8-9, não é evidente. A passagem *DL* III, 10 refere-se a *apáte* na *tragoidopoiíai* vemos também em Górgias (B11; B23); mas, no texto anônimo, isso pode ser eco de Simonides. O último capítulo com relação ao qual Robinson nos alerta sobre uma possível influência de Górgias é o VI; em *DL* VI, 1 pode ser estabelecida uma relação com DK82 B11a, mas também com *Ménon* 95c; em *DL* VI, 3, com *Ménon* 89e e 95b-96c; em *DL* VI, 6 com *Protágoras* 327a ss., *Laques* 185e, Xenofonte, *Memoráveis*, 4.2.2. Verificamos que, além de Dúpreel, ninguém traz uma relação ou destrói a relação feita por esse intérprete de Górgias com o problema ontológico do capítulo V; não concordamos com a análise de Dúpreel, pois pensamos que a discussão ontológica estabelecida tem como norte o ensino desses argumentos. Há

---

<sup>79</sup> Ver DK 22 B, 58.

pensadores do século Va.C. que fazem uso desses argumentos, seja Górgias ou algum eleata, e para que alguém seja um bom orador, será preciso estar ciente deles; esse problema também permite ensinar que através de teses mais abstratas, uma argumentação se torna mais escorregadia, como é o caso do que acontece no próprio capítulo. Ele é confuso e de difícil interpretação, impossibilitando qualquer refutação; isso nos sugere que, se trata de um exercício escolar a serviço da *potencialização da ação*.

Devemos também estar atentos aos ecos socráticos, ao verificar os argumentos do texto há intérpretes que nos ajudam, como é o caso de Ramage (1961: 421-24), o qual diz que, segundo Kranz, o autor é de Sparta ou de Megara, que se encaminhava a Atenas, ou mudou-se para lá para ouvir Sócrates se tornando amigo de Platão e Xenofonte. Para esse comentador, os *DL* (III), *Memoráveis* IV, 2, 14-18 e *República* I, 331, podem ter tido como fonte comum uma conversa com Sócrates, embora a tentativa de transmitir essa conversa pelo texto anônimo seja considerada fracassada. Porém, ele não deixa de ser um exemplo de influência socrática. Para Kranz e Taylor, segundo Levi (1940: 306), em *DL* IV, 5. 9 e (VIII) aparece uma ponte entre a filosofia dos sofistas e a de Sócrates. Segundo Robinson (1979: 69), esses dois intérpretes vêm posições socrático-platônicas também em *DL* I, 12 e (V, 9), graças à estrutura que é socrática, tanto quanto o humor e a forma do texto, mas sem uma boa elaboração. Encontramos termos socrático-platônicos em (IV, 5) *páte*, em (V, 1ss.) *máinestai* e *sôphronein* em (X, 1) *philosophianté kai sophían*, e comparativamente em (I, 17; II, 28; III, 17; III, 2; IV, 6; V, 15; VI; VII, 1; VIII, 4; VIII, 9). Porém, para Robinson (1979: 70-72) o *ou légo ktl* de (I, 17) não se remete à expressão sobre os deuses de Protágoras, mas demarca a discussão sobre a natureza do *tó agathón*. Em *DL* II, 28; III, 17; III, 27; VII, 1; VIII, 4; VIII, 9, continua o intérprete, vemos fontes socrático-platônicas,

mas não somente aí; vemo-las também em *DL IV*, 6 e no paradoxo de *DL V*, 15; entretanto, não se pode afirmar que esses trechos são totalmente socráticos. O capítulo VI retrata o mesmo assunto discutido no *Mênon* e no *Protágoras* de Platão, mas, para Robinson, os argumentos são protagóricos e não socráticos. Quanto às evidências lingüísticas de *DL V*, 1 e IX, 1 esse crítico pensa que são fracas para uma associação com Sócrates, porém para Kranz e Taylor segundo Robinson (1979: 71), a utilização do verbo *pareinai* em *DL IV*, 5 na relação com *tó pseudós* e *tó alathés* para se chegar a um *lógos anameméiktai* em *DL IV*, 9 é próxima do que vemos no *Fédon*, para explicar a predicação da verdade. Contudo, Robinson (1979: 71) nos alerta para o problema da doutrina das idéias, pois ou isso foi impulsionador dela ou *parousía* era um termo comum a Sócrates e seus contemporâneos. As evidências estruturais são fracas para dizer que o texto é baseado nos diálogos socráticos<sup>80</sup>, afinal Sócrates não detinha o monopólio desse tipo de filosofia (ROBINSON, 1979: 72).

Segundo Levi (1940: 305), Taylor, baseado em Xenofonte (*Memoráveis I*, 2,9) e Aristóteles (*Retórica* 1393B 4) vê no capítulo VII<sup>81</sup> a influência socrática, mas a justificativa da democracia nos deixa dúvida sobre essa influência, pois, segundo Levi, Isócrates (*Areopagíticos*, 23) possui um argumento semelhante, o que se deve, talvez a igualdade de fonte para ambos. Ramage (1961: 421-24) ainda diz que, para Taylor, trata-se de ironia de Sócrates, quando ele diz não saber fazer longos discursos no *Protágoras* e que, se prestarmos atenção, é ele quem ensina dialética à Protágoras. Para Taylor o autor dos *DL* pode ter tido contato com o *Mênon* e o *Protágoras*, os quais devem, ter sido escritos logo após a morte de Sócrates, sendo que os *DL* são escritos dois a três anos depois.

---

<sup>80</sup> Para Robinson (1979: 72) a maior influência sobre o texto é a de Protágoras e a menor influência seria a de Hípias.

<sup>81</sup> Scholz (2003: 222) estabelece a mesma relação.

Ramage (1961: 418) também percebe traços de diálogo socrático no texto, em *DL* I, 12-14, pois o tipo de questionamento e a resposta colocam o questionador no controle da discussão, tal como se vê na *Apologia* 28b. Ramage ainda nos alerta para a similitude vocabular do texto, onde termos como *ti dé, age dé, allo tí è* podem ser igualmente vistos em passagens de textos de Platão<sup>82</sup>. Não há uma conexão direta entre os textos, mas talvez as fontes de ambos sejam comuns e, mesmo assim, diferentemente de Sócrates, não há muita ênfase nas questões no diálogo e elas são diferentes das socráticas. Outra diferença é o fato de o texto anônimo mostrar uma impaciência com relação ao diálogo em *DL* I, 14; II, 38 e III, 2-8, o que não se vê em Sócrates (RAMAGE, 1961: 421).

Segundo Dueso (1996), o autor do texto é socrático-protagórico. Ele assume os argumentos de Kranz a respeito de Protágoras e os *DL* para defender sua tese a respeito de Sócrates, reúne seis qualidades ou competências que seriam necessárias a um argumentante e que estão expressas no capítulo VIII, as quais são próximas às idéias socráticas (1996: 172). Essas seis capacidades podem ser vistas em *DL* VIII, 1: dialogar por perguntas e respostas breves, conhecer a verdade das coisas, julgar retamente, falar perante a assembléia, conhecer as técnicas do discurso e ensinar o modo de ser e o desenvolvimento da natureza de todas as coisas. Para Dueso, não é infundado ver uma aproximação da *antilogía* com o *élenkhos* socrático e da temática discutida nos capítulos VI, VII e VIII, a saber: o problema do ensino da virtude e da sabedoria, a necessidade de se estar apto para assumir funções públicas e privadas e a necessidade do conhecimento, com o que pensava Sócrates sobre esses assuntos.

Mesmo que não se possa comprovar a influência direta de nenhum dos quatro pensadores que aqui citamos, isto é, que não se trate de relações entre discípulo e mestres,

---

<sup>82</sup> Para uma lista completa dessas passagens, ver: Ramage, 1961: 419.



podemos ver que os *lógoi* do texto anônimo estão em franco diálogo com os principais pensadores de sua época, seja pela temática, seja por sua estrutura reflexiva.

## 5. Questões de interpretação

Verificando a quantidade de argumentos, a estrutura, os termos utilizados e os temas tratados nos *DL*, pensamos que os intérpretes que dizem que o texto sofre influências destes ou daqueles pensadores ou escolas não estão de todo equivocados, porém é difícil, para não dizer impossível dizer que tal influência se deve ao fato de o autor ter frequentado aulas de um ou outro filósofo, o que implicaria em responder qual é a origem do pensamento do autor anônimo. Outro problema é tratar de modo unidimensional os *lógoi* expostos nesta obra, visto que não encontramos no texto traços de somente um ou dois pensadores, de somente uma das correntes que foram mencionadas; muito pelo contrário verificamos temas, termos ou estruturas que se aproximam de todas as correntes e de todos os pensadores citados até aqui. Contudo, isso não soluciona a questão da autoria, mas sim a torna ainda mais problemática, pois quanto mais traços de escolas e pensadores pudermos constatar neste texto, mais difícil é decidir por um, pois qualquer decisão seria arbitrária como nos parecem ser as asserções dos vários intérpretes que apresentamos até aqui. Não obstante, talvez seja esse o caminho mais nobre e coerente, isto é, não decidir por um pensador de forma indiscriminada ou parcial, sem, no entanto, deixar de considerar os inúmeros *lógoi* apresentados aqui.

Após a Guerra do Peloponeso, ocorreram mudanças radicais em Atenas e na relação entre filosofia, retórica e política. Atenas perdeu cerca de metade de sua população

masculina, que prestava o serviço militar e metade de sua frota naval, levando a uma falência do império e da democracia. Cerca de mil e quinhentas pessoas foram vítimas dos trinta tiranos e cinco mil propriedades confiscadas; a pobreza atingiu a Grécia e não poupou nem a aristocracia. Assim, muitos aristocratas, novos ricos e pequenos enriquecidos, que haviam sido educados pelos sofistas, no centro de uma cultura argumentativa, começaram a trabalhar como *logógrafos* e educadores, pois eles tinham *paidéia* e precisavam de dinheiro. Isócrates é o exemplo de um que se sobressaiu nesse processo (SCHOLZ, 2003: 225).

Graças a esse contexto histórico e cultural (intelectual), acreditamos que o autor dos *DL* é provavelmente um educador em Atenas (SCHOLZ, 2003:207), extremamente atento a toda a realidade ético-política que o rodeia. Na pior das hipóteses, um *logógrafo*, o qual também pode ser e, na maioria das vezes, é um educador. Mas educador de que? De sofística, ou melhor, de argumentação e persuasão ou, porque não, de *areté política*. Contudo, não sejamos apressados em desprezar o texto, dizendo que ele não tem caráter filosófico, já que seu autor não passaria de um educador. De forma alguma estamos separando a *paidéia* da filosofia; pelos *DL* podemos ver a cultura argumentativa do século Va.C. “em ação” e o questionamento dos valores ético-políticos basilares para o universo grego, como o *bem* e a *virtude* sem o fazer de forma simplória e erística.

Diz Aristóteles, nas *Refutações Sofísticas* (183b 36- 184a 2) que havia manuais de argumentação que eram comercializados. O texto em questão se aparenta a fascículos de um curso ou o que, em nossos dias, lembraria, muito, notas de aula de um professor. Pensamos que os *DL* apresentam argumentos que nos levam a essa conclusão. Por exemplo, no início, o autor do texto diz que “*Dissoi Lógoi* são pronunciados na Hélade”; na segunda parte do capítulo I ele diz: “Um outro discurso é mencionado”. Em quase todos os

capítulos podemos notar esse tom expositivo<sup>83</sup> do texto, seja na forma como algumas expressões são construídas, seja nos exemplos utilizados nas defesas de uma ou outra argumentação. Mas, não podemos nos iludir e pensar que essa exposição é gratuita, a obra se desenvolve como se ela representasse uma historiografia dos *lógoi* do século Va.C., questionando-os e criticando-os de forma plural, sem defender uma única posição do início ao fim da obra. Mesmo quando há argumentos assertivos (VI, VII, VIII e IX), seu propósito não é defender determinada posição filosófica, mas atingir a unidade geral do manual e mostrar ao discípulo que tipo de *lógoi* são pronunciados. Assumindo que os *DL* são um manual de argumentação a serviço da *potencialização da ação* ético-política, esse texto necessita do maior arsenal *logológico* possível para atingir seus objetivos.

A escrita em primeira pessoa é outro ponto que nos leva a entender que um argumentante expõe algo para outro, um professor que, por exemplo, (DUESO, 1996:180) ministra aulas para seus alunos. O aspecto escolar do texto e a relação de ensino tornam-se mais claros ainda, quando o autor, no capítulo sobre a verdade e a falsidade, toma como exemplo ele próprio e seus ouvintes. Leiamos: “estando sentados em fila, se dissermos eu sou iniciado, todos diremos o mesmo, mas somente eu digo a verdade, pois eu o sou” (*DL* VI, 4).

Por fim, um último argumento que corrobora a nossa posição é a forma como foi construído o capítulo VI e a temática que nele é tratada, a saber: se a virtude e a sabedoria podem ser ensinadas. O tema deste capítulo, além de ser pujante no século Va.C., é escrito de uma forma na qual a antilogia não é solucionada. Tal como nos capítulos anteriores, tanto os argumentos a favor do ensino da sabedoria e da virtude, quanto os argumentos contrários possuem o mesmo peso, como se um professor, após a exposição de inúmeros

---

<sup>83</sup> Sobre esse tom expositivo verificar: I,1,11; II, 1,21; III, 1, 13; IV, 1, 6; V, 6; VI, 1, 7, 13; VII, 1.

*lógoi*, pedisse que seus alunos solucionassem o problema. Pensamos que, além disso, a estrutura geral da obra nos permite defender que o texto é um manual de argumentação escrito com intenções ético-políticas (jurídico-pedagógicas). Haja vista que a *paidéia sofística* ao formar o cidadão grego o leva para o meio das discussões valorativas onde quer que ocorram, seja no ambiente das assembléias políticas ou jurídicas. Essa formação recebida não se limita somente à formação pedagógica, mas depois de formado ou durante o processo de formação, o discípulo adquire as *condições* para *potencializar sua ação*, ou seja, o argumentante possui *lógoi* suficientes para buscar e alcançar o poder, através as persuasão.

## 6. A data de composição

Quanto à data de composição dos *DL*, a referência mais importante é a própria obra. Tudo leva a crer que o texto foi escrito entre o final do século Va.C. e o início do século IVa.C.. Em seu primeiro capítulo, no parágrafo oito, está escrito:

“Na guerra (eu falarei sobre os acontecimentos mais recentes), a vitória que os lacedêmonios obtiveram sobre os atenienses e seus aliados, para os lacedêmonios foi um bem, para os atenienses e seus aliados um mal; e a vitória que os gregos obtiveram sobre os persas, para os gregos foi um bem, e para os bárbaros um mal.” (*DL*1,8)

Acreditamos, com a maioria dos comentadores a que tivemos acesso, que a “vitória dos Lacedêmonios sobre os Atenienses e seus aliados”, que aparece no início deste parágrafo, refere-se à guerra<sup>84</sup> do Peloponeso, 431-404 a.C.. Segundo Dueso (1996:132-

---

<sup>84</sup> Acreditamos que a datação da obra a partir dessa citação, que se refere à guerra é excelente, já que é coerente com a temática e com a estrutura; além disso, podemos propor uma analogia do todo da obra, enquanto imagem, com o contexto da guerra no século V. Teríamos, nos *DL*, uma guerra de argumentos.

134), Mazzarino prefere entender que esta guerra é a de Tanagra, 457 a.C. (BURY, s/d:339-341), pois se considerarmos que este parágrafo foi escrito respeitando a ordem cronológica dos fatos, “a vitória que os gregos obtiveram sobre os Persas” ocorreu depois da guerra de Tanagra e antes da do Peloponeso. Outro argumento que ele utiliza é a referência a um só filho do escultor Policleto (*DL VI, 8*), sendo que, no *Protágoras*, vemos que Policleto tem dois filhos. Mazzarino entende que o autor dos *DL* não teria conhecimento do segundo filho de Policleto, tendo assim redigido seu texto antes de 430-422 a.C., quando este segundo filho já existia. Dueso (1996:132-134) ainda cita Conley, que discorda daqueles que afirmam ser a data de redação dos *DL* próxima a 404 a.C.. Para ele, ao considerar os argumentos que aparecem na estrutura dos *DL*, poderíamos afirmar que a data na qual eles foram escritos vai do final do século V até a época bizantina tardia.

Nós, entretanto, discordamos tanto de Mazzarino quanto de Conley, e concordamos com a maioria dos comentadores<sup>85</sup> que consideram a guerra citada como sendo a do Peloponeso e o texto como tendo sido escrito entre o final do século Va.C. e o início do século IVa.C.. Pensamos que Mazzarino não está correto em sua análise, pois a importância da guerra dos Gregos contra os Persas permite que ela seja “comparada” com a guerra do Peloponeso, mas não com a guerra de Tanagra, porque esta última é uma guerra de menor importância no cenário histórico das guerras helênicas (BURY,s/d: 340). Quanto ao argumento sobre o filho de Policleto (*DL VI, 8*), não conseguimos pensar que tal fato possibilite explicar em qual data foi escrito o texto. O não conhecimento do segundo filho de Policleto não implicaria em uma diferença tão brusca de datas, mesmo porque, para Mazzarino, o fato citado no *Protágoras* ocorre em 430 a.C. e para Untersteiner entre 423-422 a.C., além de, é claro, não podermos exigir precisão histórica dos diálogos platônicos e

---

<sup>85</sup> Entre os comentadores com os quais concordamos estão Dueso-1996, Dumont-1988, Untersteiner-1993, Canto-Sperber-1998, Guthrie-1995, Jaeger-2001, Kerferd-1981, Nestle-1961 e Robinson-1979.

nem mesmo dos *DL*. Também pensamos que o nosso autor poderia ter citado somente um filho e não os dois por outras razões que trataremos a seguir.

Quanto à posição de Conley, concordamos com Dueso (1996:132-134) que as cenas narradas nos *DL* são do final do século Va.C.. Todos os fatos citados como também todas as pessoas que aparecem na obra são de antes de 404 a.C.; sua estrutura antilógica e os termos utilizados nos remetem à Grécia do século Va.C., um momento histórico atravessado pela ambivalência. Mesmo assim, Conley sugere que o texto seja um “exercício escolar de composição tardia” (Dueso,1996-133), do qual discordamos por pensarmos que seria extremamente impossível que alguém fizesse tanto esforço para concatenar, de modo tão perfeito, tantos fatos de uma mesma época, num período posterior. Não acreditamos que alguém o fizesse por capricho pessoal, visto que, o autor nem ao menos assinou sua obra, ou colocou um título nela. Se este autor realmente foi de um período posterior ao século Va.C., depois de tanto trabalho, porque não teria terminado o último capítulo? Faria parte dessa sua obsessão enganar futuros historiadores da filosofia? Além do mais, seria estranho, sendo posterior ao século V, alguém escrever sobre o mundo helênico sem se referir à Academia Platônica, ao Liceu ou às outras escolas helênicas. Alguém poderia dizer que é justamente por isso tudo que podemos afirmar que esse texto é uma composição tardia, isto é, graças à perfeição de sua construção o autor tardio poderia querer realizar uma brincadeira com sua composição sem medir esforços para tal empresa. Consideramos esta hipótese gratuita e injustificada; que se leve em conta a obscuridade da transmissão e o caráter pesadamente argumentativo do texto, efetivamente, não se trata de uma obra de *ficção*. Acrescente-se a isso o fato de que não temos nada no texto que nos permita aceitar esse tipo de especulação; há, sim, pelo contrário, elementos que nos permitem afirmar que

ele se remete dramaticamente ao século Va.C.<sup>86</sup>. É legítimo duvidar, pois temos registros de textos de *pseudo-autores* com datas de composição tardias, mas, nesses mesmos textos, percebe-se evidências literárias que justificam tal hipótese o que não é o caso deste texto anônimo.

Podemos observar no capítulo II do texto um exemplo interessante: “(...) para os Macedônios parece-lhes belo que as mulheres, antes de se casarem, amem a um homem e tenham relações sexuais com ele, mas depois de estarem casadas é feio. Para os Gregos as duas atitudes são feias (*DL* II, 12)”. A oposição entre os gregos e macedônios mostra que este texto não pode ser de um período posterior à segunda metade do século IVa.C., período em que o Império Macedônio se torna hegemônico.

Robinson (1979: 34-41) é um dos que defendem que o texto foi escrito entre 404 e 390a.C. Um de seus argumentos é que a referência aos discípulos de Anaxágoras (*anaxagóreioi*) que aparece no capítulo VI, 8, somente pode ser feita dessa maneira, até 380a.C.. Há outras referências que corroboram a nossa defesa dessa data de composição: um fragmento de um poema de Eurípidés, que aparece no capítulo II, 19 e um de Ésquilo e Cleobulina, que aparece no capítulo III, 12. Como sabemos, Eurípidés viveu entre 480-406 a.C.; citar um poema de um autor contemporâneo conhecido pode contribuir no processo de persuasão. Já com Ésquilo e Cleobulina, o autor fala em ordem cronológica, ou seja, ele cita primeiramente uma poetisa, que pertence ao final do século VI e à primeira metade do século V e depois Ésquilo; mas, antes de fazer isso o autor se refere a Cleobulina como uma poetisa antiga. Diz ele em *DL* III, 11 que recorrerá ao “testemunho dos poemas mais antigos” e, logo após, no parágrafo 12, que “Estes versos são antigos. Então, eis aqui alguns de Ésquilo”. Sabemos que Ésquilo viveu entre 525 e 456 a.C.; a sua contraposição a

---

<sup>86</sup> *DL* (I, 8; II, 12. 19; III, 11-12; VI, 8).

Cleobunlina, da forma que é feita, nos dá a idéia de uma aproximação temporal do final do século Va.C além da importância que esse poeta representa para o mundo clássico.

Robinson (1979: 36-41) nos dá uma excelente argumentação sobre esse assunto. Para ele, se o texto não for do final do século V ou início do século IV a.C., nosso entendimento sobre o desenvolvimento do pensamento filosófico grego está somente começando; outro argumento é a surpresa de somente Untersteiner comentar essa reformulação da data do texto indicada por Conley e Mazzarino. Diz Untersteiner, que Platão pode ter se referido aos dois filhos de Policeto, pois, quando ele escreveu o *Protágoras*, em 395-94, havia dois filhos. Se considerarmos essa argumentação, segundo Robinson, poderemos dizer que Hageladas, mestre de Policeto, tinha cerca de 20 anos quando fez algumas de suas estátuas, em 520 a.C., e, em 460, cerca de 80 anos, quando Policeto inicia nesta arte; nesta época, Policeto teria, também, 20 anos e em 400 a.C. 80, mas de acordo com os *DL* como é possível que ele ainda não tivesse seu segundo filho?

Mesmo que assumamos a referência platônica aos filhos de Policeto como anacrônica, devemos considerá-los como tendo cerca de 20 a 30 anos em 395-4, mas Untersteiner não explica como eles atingiram essa idade, nascendo em ou depois de 400 a.C.. Mazzarino, discutindo a autoria como anterior a 430 a.C., fala sobre a importância das guerras, dizendo que o autor não relataria uma guerra sendo que outra ainda não havia terminado; porém para Robinson, isso é irrelevante, pois o texto fala somente das guerras como exemplo de vitórias e não com uma idéia temporal de sucessivas guerras. Não há, também, nenhuma regra que diga ser impossível um Estado iniciar um confronto, sem haver terminado um outro.

Os argumentos de Robinson (1979: 38-39) para defender a data de composição do texto são os seguintes: o argumento de Policeto nos mostra que o fato de ele ter ou não habilidade para ensinar sua arte a seus filhos é um *tópos*, um modelo. Seu interesse é no



*tópos* em geral, erros factuais podem ter ocorrido. Platão pode estar errado. Platão relata um evento de 433 a.C., mas, até o ano de 400 a.C., havia somente um filho de Policleto. O *Protágoras* narra um fato de 433a.C., em 450a.C. Policleto teve dois filhos, mas somente um atingiu a idade em que fazia sentido falar de ser ensinado nos assuntos de seu pai. O outro filho de Policleto é irrelevante, pois somente um foi o que se tornou escultor e a data do relato do *Protágoras* pode ser mais ou menos correta.

Considerando esses argumentos, concordamos com Robinson que, quanto ao primeiro e segundo argumentos, não podemos provar nada com evidencia e não vemos outros erros em todo o texto. O terceiro e o quarto argumentos parecem ser mais plausíveis e o quinto dá conta das contradições e deve ser aceito. Quanto à guerra, Mazzarino dá um crédito de veracidade ao autor dos *DL*. Deve-se considerar que o “Dórico prejudicado do autor”, pode ter sido endereçado a um público que falava Dórico. O autor pode ter colorido sua obra, fora de contexto, querendo se referir a uma guerra que os Dóricos não haviam vencido. Mas a conclusão é que o texto foi escrito entre 403-395 a.C.<sup>87</sup>.

Pensamos ser necessário retomar o argumento que cita a guerra do Peloponeso; ele aparece em *DL* I, 8, onde se diz que a derrota foi um mal para os Gregos. Qualquer pessoa concordaria que a derrota em uma guerra não é uma coisa boa para um povo, porém o que está implícito nessa afirmação vai um pouco além. Vemos, no capítulo VII, uma defesa da democracia e sabemos que a vitória dos lacedemônios sobre os gregos representou a vitória da oligarquia sobre a democracia. Sendo assim, a derrota dos gregos, para o autor anônimo seria um mal em dois sentidos, enquanto derrota bélica e enquanto fracasso político.

Dessa forma, a afirmação mais coerente com o texto seria aquela que diz situar-se a data de composição da obra entre o final século V a.C. e o início do século IV a.C..

---

<sup>87</sup> Segundo Robinson (1979: 41), quem propõe essa data pela primeira vez é Gomperz em *Die Apologie der Heilkunst*. Leipzig, 1910:153. Os que discordam são Untersteiner, Pohlenz e Mazzarino. Porém, essa data resiste, pois ela é que melhor contextualiza os argumentos filosóficos presentes no texto.

Podemos, também, sustentar que o texto narra fatos e cita pessoas que viveram antes de 404 a.C., e que possui uma estrutura lógica que nos remete à reflexão sobre o *lógos* própria da sofística grega, com seus representantes reconhecidos, ou seja, Protágoras, Górgias, Hípias e Sócrates.

## 7. Estrutura e conteúdo da obra

O texto anônimo é constituído por nove pequenos capítulos (sendo que o nono parece inacabado ou perdido), escritos a partir de argumentos relativistas e não-relativistas<sup>88</sup>. Os seis primeiros são elaborados segundo a forma *antilógica* de argumentar, isto é, vemos dois *lógoi* se contraporem sobre um determinado tema. Entretanto, no capítulo VI, não há argumentação e contra-argumentação de posições relativistas e não-relativistas, mas *antilogias* feitas somente a partir de argumentos não-relativistas. Nos três últimos capítulos, a argumentação não-relativista é continuada, mas não mais de forma *antilógica*, e sim através de uma exposição assertiva acerca dos temas abordados<sup>89</sup>.

Quando fala-se em *sofística* e *antilogia*, não são raros aqueles que associam esses dois termos a Protágoras de Abdera. Entretanto, como já vimos, outros sofistas, como Górgias<sup>90</sup>, aplicam o modo antilógico de pensar e de argumentar à compreensão de valores fundamentais da cultura grega tradicional: bem x mal, belo x feio, justo x injusto, verdade x

---

<sup>88</sup> Discordamos de Dueso (1996) que utiliza o termo *anti-relativismo*, e preferimos utilizar o termo *não-relativismo*, pois a carga lógica e ético-política que pode ser tirada do prefixo *anti* não condiz com os argumentos que na verdade não são relativistas e estão, de fato, no texto. Em outras palavras, não há uma guerra maniqueísta entre relativistas e absolutistas. Retomamos esse problema de forma detida no próximo capítulo.

<sup>89</sup> Pensamos que se levássemos às últimas conseqüências o que entendemos por *antilogia*, poderíamos dizer que toda asserção é antilógica, pois uma tese, se não é original, somente tem essa característica se é estabelecida como antítese. Logo os capítulos VII, VIII e IX também seriam antilógicos.

<sup>90</sup> Ver Kerferd, 1981:54.84-5 e Canto – Sperber, 1998:108.

falsidade. Sobre cada um desses tópicos, o texto anônimo desenvolve uma tese contra, outra a favor, levando às últimas conseqüências a falta de limites do jogo argumentativo, ou seja, desencadeando um relativismo exacerbado.

Os capítulos de um a quatro possuem títulos dados pelo autor e, em sua primeira frase, aparece a expressão *Dissoi Lógoi*, explicitando, de certa forma, o assunto da obra. O capítulo I, “Sobre o bem e sobre o mal”, é construído em duas partes<sup>91</sup>; a primeira aponta para um relativismo e a segunda para um não-relativismo, a partir da realidade e hábitos comuns, sejam estes individuais ou coletivos; em outras palavras, ele apresenta os *lógoi* dos gregos a partir de análises do cotidiano. Cabe ressaltar que essa abordagem também se repete nos capítulos II, III, IV, V e VI; entretanto, o capítulo V não possui título dado pelo autor e não é iniciado com a expressão *Dissoi Lógoi* e o capítulo VI não possui posições relativistas e a *antilogía* é estabelecida entre a primeira e a segunda partes do capítulo. Mas vejamos o capítulo I e como ele se inicia:

“*Dissoi Lógoi* são pronunciados na Grécia por aqueles que filosofam sobre o bem e o mal; pois dizem que uma coisa é o bem e outra é o mal; outros dizem que é a mesma coisa que, para uns, seria um bem e, para outros, um mal e, para o mesmo homem, às vezes um bem, às vezes um mal.” (DL I,1)

O autor deixa claro, nos parágrafos seguintes, que tomará partido com aqueles que acreditam que a mesma coisa “para uns seria boa e para outros má, e para o mesmo homem às vezes boa e às vezes má ”; isto não se dá por acaso, pois o autor anônimo desenvolverá essa posição, repetindo-a com relação a temas diferentes, nos capítulos II, III, IV e V, de forma antilógica, isto é, contrapondo exemplos que mostram que a mesma coisa para determinados indivíduos, em determinadas situações, pode ser tomada de uma forma, quer

---

<sup>91</sup> As primeiras partes se encontram nos capítulos I, 1-10; II, 1-20; III, 1-12; IV, 1-5; V, 1-5 e VI, 1-6. Já as segundas partes se encontram nos capítulos I, 11-17; II, 21-28; III, 13-17; IV, 6-9; V, 6-15 e VI, 7-13. Sobre o capítulo I ver *Protágoras* 334 a-c ; sobre o capítulo II Xenofonte, *Memoráveis* IV,20 e *Hípias Maior*.

dizer, pode ser um bem, mas em outras situações e com indivíduos diferentes, um mal, e ainda, a mesma coisa, para o mesmo indivíduo, dependendo de seu estado, pode ser um bem ou um mal. Leiamos:

“E a intemperança com relação a elas, para os intemperantes, é um mal, mas para os comerciantes e para os que obtêm algum proveito com elas é um bem. A doença, para os doentes, é um mal, mas para os médicos, um bem. A morte, para os que morrem, é um mal, mas para as empresas funerárias e para os coveiros, um bem” (*DL I, 3*).

Como vimos, não é por acaso que o autor anônimo desenvolve sua argumentação dessa forma. Na segunda parte dos capítulos I a VI, ele assume uma posição contrária à primeira, estabelecendo um segundo nível de antilogia, o qual se dá entre as partes, isto é, entre argumentos relativistas e não-relativistas. Não obstante, podemos verificar certo jogo de linguagem no texto, pois a argumentação estabelecida pela segunda parte se inicia a partir da interpretação da primeira, sendo que o olhar estabelecido sobre essa não condiz com o que está escrito ali. Ele interpreta a primeira parte como se ela respondesse à questão *o que é o bem e o que é o mal?* e como se sua resposta realizasse uma conexão de igualdade absoluta entre os dois valores. Ele deixa claro, em *DL 1, 17*, que, apesar de não definir o conceito de bem e de mal, se esforçou para mostrar que eles não são idênticos (UNTERSTEINER, 1993:152); a segunda parte interpreta que a primeira deu uma igualdade ao bem e ao mal neles mesmos e não em relação ao contexto. Em outras palavras, o olhar da segunda parte sobre a primeira se assemelha a um olhar em que se vê o *princípio da não contradição* aristotélico ser ferido, antes mesmo deste princípio ter sido formulado; contudo em momento algum o texto diz o que é o bem e o mal, ou mais à frente, o belo e o feio, o justo e o injusto, e o verdadeiro e o falso que são a mesma coisa, ao mesmo tempo e

sob o mesmo aspecto. Mesmo assim, os argumentos da segunda parte lêem de forma diferente. Vejamos:

“Um outro discurso é mencionado, que uma coisa seria o bem e outra o mal, sendo diferentes tanto com relação ao nome, quanto com relação à coisa. Quanto a mim, exponho esta questão do seguinte modo: me parece que não é evidente o que é o bem e o que é o mal, se são o mesmo e não diferentes. Isso certamente seria espantoso. Quem diz tais coisas, creio que não conseguiria responder se alguém perguntasse: diga-me, seus familiares já lhe fizeram algum bem? Muitos e grandes, responderia. Você, então, deve-lhes muitos e grandes males, se o mesmo são o bem e o mal” (*DL I*, 11-12)

Mas isso seria um descuido na construção do texto? Uma falta de traquejo literário? Conhecimentos lógicos rasteiros? Cremos que não. Essa relação estabelecida entre as partes do mesmo capítulo, de forma antilógica, que nos lembra um diálogo ou um debate, vem ao encontro de nossa defesa autoral do texto, isto é, que seria um professor de argumentação que apresenta um manual a seus alunos. Sendo assim, este manual necessita aproximar-se ao máximo dos *lógoi* de sua época. O que ele faz é estabelecer seus argumentos de forma tão colada à realidade que, se alguém tomasse seu manual poderia prever possíveis contra-argumentações ou ter exemplos de algumas, já conhecidas, que ele pudesse utilizar em seu proveito. Como nos alerta Aristóteles:

“Devemos fazer também nossa escolha nos manuais escritos de argumentação e organizar listas sumárias de tais argumentos sobre cada espécie de assunto, classificando-os em capítulos separados, como “Do Bem” ou “Da vida” – e esse “Do bem” deve tratar de toda forma de bem, começando pela categoria de essência. E convém indicar também, à margem, as opiniões de diversos pensadores” (*ARISTÓTELES. Tópicos I*,14,105b13-17).

Para o estagirita, quanto maior for o número de significados para uma mesma coisa que um homem tem, mais apto a saber do que o outro está falando ele está. Isso evita que

enganemos e que sejamos enganados e ajuda na argumentação (ARISTÓTELES. *Tóp.*: I,18,108a17-108b35). Isso apóia a idéia de *potencialização da ação* pelo *lógos*.

O capítulo II, “Sobre o belo e o feio”, repetirá a estrutura relativista e não-relativista do capítulo anterior; todavia o belo aparece num sentido ético e não propriamente estético. Para Nestlé (1961:119), este capítulo tem uma íntima relação com Protágoras, pois em *DL* II, 9ss. se encontra uma enorme quantidade de exemplos sobre a diversidade cultural<sup>92</sup>, o que seria comum a Protágoras e, em *DL* II, 26, fala-se que cada nação considera como melhor seus costumes, o que seria uma referência ao “Homem Medida”. Porém, Protágoras não era o único a utilizar esses recursos.

A consciência da existência de diferentes *nómoi* já é um dado expresso por outros pensadores, como Heródoto, no século Va.C. Esse conhecimento possibilitou uma melhor argumentação ou talvez *justificação* para a ambivalência e o relativismo no século Va.C.. Ao constatar que há outros *lógoi*, como, por exemplo, o dos Citas, o dos Egípcios e os de outras etnias, Heródoto contribui para que posições relativistas explorem a ambivalência cultural explícita da época, também através de um viés crítico e cético.

Citando várias etnias, os *DL* possuem uma munição vasta para o desenvolvimento da *antilogia*, que somente é possível na diferença, já que: “Dizer o outro é enunciá-lo como diferente – é enunciar que há dois termos, *a* e *b*, e que *a* não é *b*. Dizer os outros, com efeito, é fazer ver uma representação do mundo, fixar e inventariar os povos que o habitam” (HARTOG,1999:229-30). A pequena história da alteridade realizada pelos *DL* em seu

---

<sup>92</sup> Segundo Dueso (1996:183) a questão do *relativismo social* é mais antiga e deve ter sofrido novo alento com as posições protagóricas.

segundo capítulo é confirmada<sup>93</sup> pelos escritos de Heródoto nos livros (I, 216; III,38.99; IV,26.64-65 e VII,152) da *História*. Como Heródoto levanta um espelho para os gregos de *lógoi* dos não-gregos, os *DL* fazem o mesmo, isto é, através da *antilogía* refletem de forma invertida os argumentos que lhe são apresentados. Os dois textos escolhem *lógoi* que espantam os gregos, de forma que ao mostrar a identidade de um povo ressalte a alteridade do outro, gerando uma *paidéia* da alteridade. Mas qual o significado dessa consciência *étnico-antropológica* para o século Va.C. e até que ponto os *DL* mostram, através dessa elaboração dual a cultura grega desse mesmo século? Leiamos o que nos diz o texto sofístico:

“Passo agora ao que as cidades e povos têm por feio (...). Para os Macedônios, parece-lhes belo que as mulheres, antes de se casarem, amem a um homem e tenham relações sexuais com ele, mas depois de estarem casadas é feio. Para os Gregos as duas atitudes são feias. (...) Os Citas<sup>94</sup> consideram belo, quando se mata um homem, cortar-lhe a cabeça, levá-la pelos cabelos diante do cavalo e, adornando o crânio com ouro e prata, nele beber e realizar libações aos deuses; por outro lado, entre os Gregos ninguém gostaria de entrar na mesma casa de quem fez tais coisas. Os Masagetas<sup>95</sup> esquarteram seus pais e os comem acreditando que é uma belíssima tumba ser enterrados em seus próprios filhos; mas, na Grécia, quem fizer essas coisas é expulso e condenado a uma morte miserável por ter feito coisas feias e terríveis. Os persas consideram belo que os homens se maquiem como as mulheres e que tenham relações sexuais com sua filha, sua mãe e irmãs, mas os Gregos consideram estes atos feios e ilegais. Para Lídios parece-lhes belo que as mulheres se prostituam para conseguir dinheiro e se casar; ao contrário, entre os Gregos ninguém casaria com tais mulheres” (*DL* II, 9. 12-16).

Se tomássemos o texto completo dos *DL* veríamos nove oposições étnicas: entre os Lacedemônios e Jônicos, Tessalônicos e Sicilianos, Macedônios e Gregos, Trácios e Outros, Citas e Gregos, Masagetas e Gregos, Persas e Gregos, Lídios e Gregos e entre

---

<sup>93</sup> Também verificamos exemplos parecidos no terceiro livro das *Hypotyposes* de Sexto Empírico, nos parágrafos 188 a 237. Pensamos que a fonte dos *DL* e de Sexto Empírico possa ter sido Heródoto ou os *DL* e Heródoto tiveram ambos as mesmas fontes.

<sup>94</sup> Herodoto. *História*, IV, 26; 64-65

<sup>95</sup> Heródoto. *História*, I, 216; III,38. 99; VII, 152

Egípcios e os do Nosso País. Diante de tantos *lógoi* que são, no capítulo acima, personificados em vários *éthnoi*, o problema do universal e do absoluto é colocado em xeque. Não é somente o universo grego e o não-grego que “é”, mas vários<sup>96</sup> universos e todos eles carregados de inúmeros *nómoi*, os quais são construídos a partir do consenso da opinião (*tó koiné dóxon*). Cada cidadão pode expressar sua opinião, mas em sua conduta é obrigado a obedecer o consenso da opinião expresso no *nómos*. Os homens não se comportam como gostariam, mas como o *nómos* determina; contudo, isso não impede a modificação desse mesmo *nómos*, visto que, no mundo da *práxis* humana, há um *fluir* de opiniões instáveis.

O capítulo III<sup>97</sup>, “Sobre o Justo e o Injusto”, e o IV<sup>98</sup>, “Sobre o verdadeiro e o falso” seguem a mesma estrutura dos capítulos anteriores. O capítulo III afirma que uma determinada coisa é justa ou injusta, dependendo das circunstâncias, e o capítulo IV afirma que uma coisa é verdadeira ou falsa, se houver ou não uma concordância com os fatos. Nesses capítulos, a visada pragmática que o texto toma é interessante, pois apesar do tema do capítulo IV ser, tradicionalmente, de ordem epistêmica, a abordagem do problema do verdadeiro e do falso, aqui, não confirma a tradição. Esse capítulo dos *DL* parece antecipar o modo contemporâneo de compreender a verdade, ao considerá-la, não como um problema *epistêmico*, mas *semântico*, abordando-o de modo *pragmático* sem acreditar que algo possa ser falso ou verdadeiro nele mesmo. A verdade é apenas um instrumento aferidor que mostra se os *prágmata* e os *lógoi* estão ou não em conformidade com o *kairós*, isto é, algo é

---

<sup>96</sup> Nos *DL*, não encontramos apenas dois blocos étnicos como em Heródoto, gregos e não-gregos, mas *pólloi ethnoi*.

<sup>97</sup> Sobre este capítulo ver: o Livro I da *República* de Platão.

<sup>98</sup> Sobre este capítulo ver *República* 338c; *Protágoras* 166-167d e *Teeteto* 161c2-3.



ou não verdadeiro, se e somente se há uma conformidade entre o que é dito e as *circunstâncias* que envolvem o que é dito. Leiamos:

“(...) quando se produz o discurso, se, tal como diz o discurso, [as coisas] vêm a ser, este é verdadeiro; e se não, este mesmo discurso é falso. Por exemplo, se alguém é acusado de sacrilégio; se o fato ocorreu, o discurso é verdadeiro, caso contrário, falso. O mesmo discurso vale para o defensor” (DL IV, 2-3).

O raciocínio vale também para os capítulos anteriores, mas de forma específica para o capítulo III. Vejamos o que ele diz:

“Em primeiro lugar, direi que mentir e enganar é justo: alguém poderia dizer que, fazer isso aos inimigos é belo e justo, mas fazê-lo aos amigos é feio e mau. Porque aos inimigos sim e aos amigos não? Por exemplo, aos pais: se for necessário que o pai ou a mãe tome um remédio e não queira, acaso não seria justo dá-lo no meio da comida ou da bebida sem dizer-lhes que se encontra ali? Assim, pois, é justo mentir e enganar aos pais” (DL III, 2-3).

O capítulo V, diferentemente dos anteriores não possui título dado pelo autor, como tão pouco apresenta a expressão *Dissoi Lógoi* em sua primeira frase. Contudo, ele possui a mesma estrutura dos capítulos que o precedem, que são compostos *antilogicamente* por teses relativistas e não-relativistas. O assunto deste capítulo é o dizer, o fazer e o ser. Apesar de os comentadores afirmarem ser seu assunto relativo aos sensatos e insensatos, sábios e ignorantes, não há coerência temática interna neste capítulo. Os intérpretes, como Dueso, se confundiram devido ao exemplo utilizado em sua primeira argumentação e contra-argumentação. Não obstante, vemos aqui uma disputa entre teses relativistas e não-relativistas, sendo que, até o capítulo IV, as teses relativistas parecem ser mais bem elaboradas e mais extensas, entretanto, no capítulo V, este quadro se inverte havendo, na verdade, uma maior extensão e melhor elaboração para as teses não-relativistas.

Contudo, não podemos nos enganar ao pensar que o autor anônimo toma um partido definido entre relativismo e não-relativismo. Em um determinado momento ele está a favor das teses relativistas e em outro contra<sup>99</sup>, chegando a usar a primeira pessoa para declarar isso. Além do que, dentre todos os capítulos, este é o mais confuso e um dos mais ricos. Sua confusão se deve ao fato de sua construção possuir certas lacunas que dificultam a compreensão do que o autor está querendo dizer; já sua riqueza aparece nas posições próximas às de Górgias, Pródico (timidamente) e Protágoras, como também na própria confusão argumentativa; pensamos que essa confusão pode ser interpretada como uma espécie de exercício argumentativo para um aluno. Por exemplo, podemos relacionar este capítulo a Protágoras através das *antilogias* e através da utilização da técnica de modificação na acentuação dos termos, para que eles adquiram outro significado, o que segundo Aristóteles (*Refutação Sofística*: 14,173b18-25. 20,177b3-4. 21,177b35-178a5), era utilizado pelo sofista de Abdera. Quanto a Górgias, podemos relacioná-lo ao capítulo, graças à questão do *tò deontì* e ao problema ontológico citado no texto:

“E o mesmo homem vive e não vive, e as mesmas coisas são [existem] e não são [existem]; pois o que é [existe] aqui não é [existe] na Líbia, nem o que é [existe] na Líbia é [existe] no Chipre; e diga-se a mesmo das demais coisas. Portanto, as coisas são [existem] e não são [não existem]” (*DL V, 5*)

O problema, aqui, é tanto ontológico como argumentativo, coerentemente com o que diz Aristóteles, nos *Tópicos*, que, se alguém deseja “(...) dismantelar uma opinião, deve-se perguntar que coisa é real, porque, se demonstrarmos que o que se segue da coisa em questão é irreal, teremos rebatido essa mesma coisa” (II, 4,111b16-23).

---

<sup>99</sup> Guthrie (1995:290-91) fala que, por este motivo, o autor anônimo não possui mérito filosófico ou literário. Dueso (1966:136) não concorda com esta posição e preferirá lançar a hipótese de que há a possibilidade de o texto ser um resumo de um concurso de oratória.

Quanto a Pródico, a relação que pode ser estabelecida se encontra também na passagem em que a outros fala da modificação que as palavras sofrem, devido à modificação na acentuação, na pronúncia e pela transposição de letras. O que também mostra intenções argumentativas, pois vemos que, segundo Aristóteles (*Tópicos* II, 10,115a25), pode-se argumentar, também, a partir de adições. Se a adição modifica a coisa, tornando-a bela, por exemplo, a coisa adicionada é bela, pois ela deve possuir aquilo que foi comunicado. Porém, segundo Robinson (1979:60) Gulley pensa que a argumentação deste capítulo constitui uma espécie de imitação de Protágoras, por ser uma tentativa de transformar o argumento fraco no forte<sup>100</sup>. Mas, para Robinson (1979:74), o autor percebe que as teses que expressam a diferença, a segunda parte do capítulo, são mais fracas e não por que ele não tenha compreendido as teses da identidade, a primeira parte do capítulo, mas para mostrar que ele pode fazer argumentações fortes. Além disso, a confusão estabelecida neste capítulo é devida à utilização de termos abstratos, às vezes um pouco desconexos, o que também parece ser uma estratégia educacional e argumentativa, pois termos concretos e perfeitamente explicitados aumentam a presença na argumentação, já noções mais abstratas e desconexas são mais escorregadias, mais indeterminadas, permitindo escapar das objeções. (PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA, 2002:167 – 168). Com influência ou não de Pródico, Protágoras ou Górgias o objetivo, também, deste capítulo não deixa de ser argumentativo e educacional.

O capítulo VI<sup>101</sup> é intitulado: “Sobre a sabedoria e a excelência, se elas podem ser ensinadas”, trata de um tema importante na época, principalmente no meio de uma juventude ambiciosa e uma sociedade competitiva (GUTHRIE, 1995:239). Neste capítulo,

---

<sup>100</sup> Ver Aristóteles *Retórica*. 1402a23.

<sup>101</sup> Sobre este capítulo ver *Mênnon* 90 ss.; 92; *Protágoras* 319a ;325 d-328d e *Metafísica* 1009 A 7ss.

também podemos notar uma certa seqüência da estrutura dos cinco capítulos anteriores, porém com uma visível diferença, a saber: o modo como as teses a favor da possibilidade de se ensinar a sabedoria e a excelência e contra as mesmas possibilidades são apresentadas, ou seja, o autor não contrapõe as teses relativistas às não-relativistas, mas apresenta apenas as não-relativistas. O autor primeiramente expõe seus argumentos contra a possibilidade de a sabedoria e a excelência serem ensinadas e, posteriormente, a favor dessa possibilidade<sup>102</sup>. Vemos também, nesta parte dos *DL*, a introdução da idéia de “tendência natural”<sup>103</sup> (*DL* VI, 11s), que poderíamos remeter a Antifonte, ou a Hípias; porém, ao reler o *Protágoras* de Platão, vemos o sofista de Abdera defender que todos os homens possuem uma pré-disposição natural para o aprendizado da política. Isso não quer dizer que estejamos defendendo uma autoria protagórica para o texto; apenas continuamos mostrando quantos *lógoi* do século Va.C. são aqui retomados.

Algo que ainda deve ser mostrado sobre este capítulo é o que Dúpreel (1948:94) nos apresenta. Para ele, ao aceitarmos a anterioridade desse texto com relação aos de Platão, os *DL* tornam-se uma prova de que o tema “se a excelência pode ser ensinada”, tal como aparece no *Mênon* e no *Protágoras*, não é uma invenção de Platão, como, às vezes, alguns podem pensar. Até mesmo o modo inovador dessa discussão já pode ser visto, pois nos *DL* a *areté* é associada a uma determinada *tékhne*, isto é, a capacidade argumentativa que pode ser ou não aprendida e servirá para um uso *pragmático*.

---

<sup>102</sup> A diferença é que nos capítulos de I a V o autor assume posições relativistas e não relativistas e expõe ambas no mesmo parágrafo, sobre o mesmo assunto. Já no capítulo VI o autor fala que a excelência não pode ser ensinada por vários motivos, até a metade do capítulo. Na segunda metade, ele defende a possibilidade de se ensinar a sabedoria e a excelência, por vários motivos. Percebemos aqui que *antilogía* não é sinônimo de relativismo.

<sup>103</sup> “Tendência natural” seria uma espécie de pré-disposição para adquirir a sabedoria e a excelência (Guthrie, 1995:239).

O capítulo VII, como os dois próximos, não possui título dado pelo autor; trata dos cargos e das funções públicas e privadas, discutindo se eles devem ser sorteados ou não. Neste capítulo, o autor mostra argumentos somente contra o sorteio dos cargos públicos, mas a favor da democracia. Para Nestlé (1961:144-145), isso seria indício de que o autor dos *DL* teria conhecimento da posição socrática contra o sorteio dos cargos na democracia<sup>104</sup>. Neste capítulo, não verificamos uma diferença entre conhecimento e *técnica*. A função deve ser distribuída à aquele que possui *tékhnē*, para desempenhá-la. Segundo Platão (*Político* 229 d – 300a) a *tékhnē* não consiste em um processo de repetição de regras, mas “(...) consiste em saber utilizá-las no momento favorável, *kairós*, e como convém, *en to deónti*. Se o artesão deixa passar o bom momento para fazer sua tarefa, tudo está perdido” (VERNANT, 1973: 233).

A tessitura interna do texto começa a aparecer e o assunto do capítulo VIII não quebra tal seqüência unificadora, pois trata da importância do conhecimento. Para o autor, se o homem tiver conhecimento, poderá realizar as várias ações que fazem um homem poder ser considerado como “sábio”<sup>105</sup>(*DL* VIII, 1). Este capítulo é de suma importância para o entendimento da obra, principalmente no que se refere à interpretação que adotamos, ou seja, a de que ela é uma espécie de manual de argumentação. É também interessante o fato de aparecerem idéias que, na história da filosofia, não serão atribuídas a um sofista, mas a Sócrates. Esse capítulo diz que, realmente, não é pelo trabalho que a comunidade política se une, mas pelo conhecimento específico de algo, ou seja, a atividade exercida por cada um como lhe convém; esse conhecimento ou atividade, por um lado, nos mostra que somos diferentes, mas, por outro, permite que a cidade seja constituída na diferença: isso

<sup>104</sup> Dueso, Ramage e Levi concordam com Nestlé.

<sup>105</sup> Sobre o ideal do sábio daquele tempo, ver Dueso, 1996:196.

seria a política. O mito de Prometeu, no *Protágoras*, mostra que os homens se unem, pela política, em uma “reciprocidade entre iguais” (VERNANT, 1973: 228. 230).

O capítulo IX trata basicamente da importância da memória. Ora, após falar antilogicamente sobre vários temas nada melhor do que mostrar como utilizar tudo o que foi falado, e a forma proposta é conhecendo e guardando este conhecimento na memória.

## Capítulo II

### O processo argumentativo nos *DL*

*“Aos olhos do mundo o diamante é a riqueza, bem sei; mas é a riqueza relativa. Suponha... que as minas de carvão do mundo inteiro... se transformam em diamante. De um dia para o outro o mundo caía na miséria. O carvão é a riqueza; o diamante é o supérfluo.”*

Machado de Assis

Pretendemos agora dar *o acabamento* a nossa construção; e, assim, atingimos o cerne de nossa discussão. Debateremos sobre o papel da ambivalência nos *DL*, a partir do pano de fundo da cultura do século Va.C.; expusemos como se estabelecem os argumentos relativistas e não-relativistas na obra; mostraremos, agora, como isso se dá, qual é o seu papel no todo da obra e qual a relação entre ambivalência e relativismo no âmbito da ação ético-política grega.

Para desenvolver esses pontos necessitamos de alguns procedimentos, a saber: mostrar como se dá o processo argumentativo nos *DL*, isto é, quais são os elementos utilizados em sua argumentação; avaliar a impossibilidade de se compreender o que é expresso nos *DL*, fora do contexto de uma abordagem inovadora da memória e de uma nova experiência de temporalidade – *kairós* – as circunstâncias oportunas; mostrar que essa abordagem faz parte dos elementos argumentativos; discutir a unidade interna da obra e avaliar como a dimensão *antilógica* se relaciona com o relativismo.

Comprendemos que, ao proceder deste modo, estaremos explicitando o que pensamos ser uma *abordagem antropológica do lógos*, a serviço da *potencialização da ação* segundo o *nómos* e, ao mesmo tempo, reforçando nossa tese que diz ser o texto um

manual de argumentação que participa da formação do cidadão, no contexto da modificação da concepção de *areté*, tal como é proposta pelos sofistas.

## 1. Elementos da argumentação

Pelo que percebemos, a ambivalência e o relativismo permeiam essa obra em seus âmbitos ético-político, lógico e ontológico. Próximo à posição sofística, principalmente protagórica e gorgiana, segundo a qual *nada é, só parece, ou pode ser*, o texto defende uma “ciência do sensível e da opinião”, assumindo a falta de limites do jogo das aparições, ou seja, a ausência de parâmetros ontológicos, no jogo argumentativo. É através da argumentação que o cidadão pode atuar na *pólis*, como nos esclarece Perelman (2002:119. 136), ao mostrar que o que é dito é uma ação que produz uma consequência no mundo e que se baseia em uma escolha dos elementos da argumentação, que constitui uma técnica. Isso revela os aspectos valorativos do texto e da cultura na qual é produzido, já que a linguagem é uma forma de comunicação, mas também é “instrumento de ação sobre as mentes” ou, em outras palavras, instrumento de persuasão (PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA, 2002:149-150).

Vemos nos *DL* que, pela sobreposição argumentativa, gera-se o efeito de uma visada pragmática, que se torna utilitarista ao pensar nas consequências e objetivos a serem alcançados, não no dever *a priori*. A função do orador é a de criar uma imagem e não a de obedecer a uma forma pré-determinada (PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA, 2002:214. 307. 360). O que constitui a força da argumentação do texto anônimo é a ordem



e a disposição de seus argumentos, pois ela permite tanto uma ligação do argumentante e de seus ouvintes como a construção de uma rede de valores de uma comunidade de comunicação, pelo consenso e pela convenção; é assim que o movimento da argumentação cria e soluciona impasses, opera a reflexão e leva à deliberação, elaborando juízos críticos que *potencializam* a ação (política), na e pela palavra (argumentos).

Vemos no decorrer de toda a obra um conjunto de afirmações que defendem que uma coisa é melhor do que outra coisa, por determinadas razões. Isso é desenvolvido a partir de elementos que são, ao mesmo tempo, *teóricos*, *técnicos* e *pragmáticos* e que são válidos para determinados contextos; esses elementos são como roupas de festa que, quando usadas na festa, passam despercebidas (PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA, 2002: 191.199). É a partir desses elementos que se tornam possíveis métodos ou *técnicas* de investigação e argumentação, que serão explicitados, na medida de sua utilização nos *DL*, para falar da identidade e da diferença em forma de *refutação* e *definição*, mesmo que efêmeras, pois o sofista não pode se comprometer com sua argumentação (defesa) além do momento presente. Em todos os elementos utilizados, o que os norteia no sentido de uma unidade valorativa buscada na argumentação é o *nómos*, que pode ser compreendido como sendo pragmaticamente concreto, seja numa instituição pública, na assembléia política, numa instância jurídica ou nos valores consagrados pela tradição; mas essa unidade somente se efetiva no *kairós*, no qual a argumentação se insere, onde estão em jogo os interesses pessoais do argumentante e os interesses públicos de seu meio. Dentre os elementos utilizados, vemos o da *qualidade* que defende que por motivos qualitativos, sejam eles norteados por um dos quatro itens citados anteriormente ou pelos quatro em conjunto, uma coisa é melhor do que a outra, para o bem ou mal, sendo superior ou inferior, em vista de seu caráter pragmático e fenomênico, ou seja, o que faz com que uma crença

seja um bom argumento é tanto sua qualidade intrínseca (construída) como sua aceitação por uma maioria; tanto na qualidade de articulação verbal, como na eficácia persuasiva<sup>106</sup>. Acrescente-se a isso a dimensão *antilógica*, ou seja, o argumento contrário, também é apresentado, pois, enquanto manual de argumentação, o texto tem que abarcar todas as possíveis posições discursivas.

Mais quatro elementos se destacam nos *DL*, a saber: a adequação do argumentante ao auditório para o qual argumenta; a necessidade de *sophía* e *tékhne*, ou seja, saber sobre o que se está argumentando e como argumentar; o *kairós*, uma nova temporalidade ético-política que permite mostrar quando se deve argumentar; e a *memória* que dá a munição de *lógoi* ao argumentante.

Para Aristóteles<sup>107</sup> a definição é a tentativa de se mostrar a essência de algo e ela se dá com uma frase no lugar de uma frase ou termo, tratando da identidade e da diferença. Mas, mostrar a identidade de algo não é uma definição, enquanto mostrar a diferença o é. Porém, nos *DL* o que chamaríamos de definição é uma asserção que não diz *como tal coisa é* nem o *que é tal coisa*, mas como uma *coisa poderia ser*. O autor não toma aquilo que para o estagirita é uma propriedade absoluta como principal, mas supõe que todas as propriedades são relativas ou temporárias, isto é, supõe que o que é, o predicado de um sujeito é sempre accidental, ou seja, algo que pode pertencer ou não à coisa e, assim, faz

---

<sup>106</sup> Vemos isso em quase todos os capítulos dos *DL*. Verificamos que o autor anônimo expõe o que é geralmente aceito pela maioria como o que é certo ou errado. Ver *DL* II.

<sup>107</sup> Aristóteles, nos *Tópicos* (I,1,100a18-30. 100b18-30. 101a5-16), faz uma análise argumentativa que levanta um dos elementos que citamos a cima, a qualidade, se propondo investigar algumas formas de raciocínio: o raciocínio demonstrativo, aquele que parte de premissas primeiras e verdadeiras e geralmente aceitas; o raciocínio erístico, aquele que parte de opiniões que parecem ser geralmente aceitas ou que parece raciocinar a partir de opiniões geralmente aceitas ou que parecem ser geralmente aceitas; o paralogismo que é o raciocínio que parte de premissas que não são primeiras, verdadeiras ou geralmente aceitas, e cujas conclusões são falsas. Ver também: *Tópicos*: I, 4101b10-35. 38-39. I,5,101b. 102a1-102b25.

afirmações a respeito disso ou daquilo, sem pretender dizer o que isso ou aquilo é nele mesmo e por ele mesmo.

Vemos no texto anônimo que, através dessa *epistemologia* e *ontologia mitigadas*, há uma maior preocupação em lidar com o *poder ser*, o que permite o uso da ambivalência, que já se manifestava culturalmente em relação a diversos termos. A utilização dos nomes para mais de uma coisa ou com mais de um significado não é pensada nos termos de uma qualidade intrínseca da coisa, como faz Aristóteles. Termos como “bem”, “belo”, “justo” e “verdadeiro” podem possuir mais de um significado, e isso é amplamente explorado no texto anônimo; segundo Aristóteles, isso é um problema que somente se solucionaria ao observar-se a relação de predicação dos termos a um sujeito e ao se estudar a semelhança de gêneros diferentes e de gêneros iguais, em termos de diferenças essenciais e acidentais (*Tópicos* I,14,106a1-107b36. 17,108a6-17). Mas os *DL* não querem solucionar a confusão entre o que é essencial e acidental. O caminho tomado pela argumentação do texto anônimo é o do *muitas vezes* e não o caminho do *sempre*. Ao se enveredar por uma senda que não busca chegar à essência das coisas, mas ao melhor uso argumentativo, pragmático do *lógos*, ele opta por trabalhar *acidentalmente*, o que é primordial para que possa relativizar suas asserções. E isso é feito sem um juízo de valor *ontológico* ou *normativo*.

Nas *Refutações sofisticas*, Aristóteles define o que seriam argumentos sofisticos (1,164a20-23. 2,165b1-12) dizendo que são aqueles que parecem ser argumentos e refutações, mas que não o são e que se expressam de quatro modos diferentes, a saber: didáticos, dialéticos, críticos e erísticos. Nos moldes aristotélicos, realmente o texto sofisticos que nós analisamos não é uma argumentação, nem uma refutação<sup>108</sup>, porém, quanto aos modos da

---

<sup>108</sup> O que não é a nossa posição, pois pensamos que, antes de Platão e Aristóteles, para se refutar alguém não era preciso chegar a definições essenciais. Retomamos um pouco essa discussão em nossa conclusão.

argumentação sofisticada, somente o *erístico*, tal como Aristóteles o apresenta, não se adequa aos *DL*. Reconhecemos argumentos *didáticos*, aqueles que são desenvolvidos a partir de princípios apropriados e não a partir de quem responde. São aqueles argumentos que mostram para o outro algo que ele nunca havia visto naquela argumentação, a ambivalência do argumento<sup>109</sup> (*Refutações Sofísticas* 10,171a30-35); os *dialéticos* são aqueles que partem de premissas geralmente aceitas até atingir uma antítese<sup>110</sup>; e os *críticos*, aqueles que partem de premissas aceitas pelo interlocutor e que são necessárias a quem deseja conhecer determinado assunto<sup>111</sup>; mas não percebemos argumentos *erísticos*, aqueles que partem de opiniões que parecem ser geralmente aceitas, mas não o são. Isso nos mostra que a argumentação sobre os sofistas não pode ser generalizada e que há certos dados da tradição que podem ser confirmados.

A intenção dos argumentos dos sofistas, segundo o filósofo peripatético (*Refutações Sofísticas* 3,165b13-24. 4,165b – 166b19) é a refutação do oponente, a demonstração de um erro de raciocínio ou gramatical, levando-o a um paradoxo ou ao silêncio, o que também pode ser visto nos *DL*. A refutação do oponente e a demonstração de um erro de raciocínio ou gramatical é percebida pela utilização *antilógica* de termos e expressões que possuem significação ambígua, que é amplamente utilizada em todo o texto e também pela combinação, pela divisão de palavras e pela mudança na acentuação de certos termos, como vemos no capítulo V. É possível observar, também, a tentativa de levar o oponente ao paradoxo, pois, segundo Aristóteles, a forma de provocar o paradoxo dos argumentos é conhecer a corrente filosófica na qual o argumentante está inserido e, assim, questioná-lo sobre algo que seja considerado como paradoxo naquela corrente, porque, segundo

---

<sup>109</sup> Isso pode ser visto principalmente nas segundas partes dos capítulos de I a V.

<sup>110</sup> Vemos isso em quase todo o texto, mas principalmente no capítulo VII.

<sup>111</sup> Também vemos isso em quase todo o texto, mas principalmente no capítulo VI, VIII e IX.

Aristóteles, toda corrente filosófica possui algum paradoxo. Diz ele que: “é uma regra elementar possuir, no nosso repertório de proposições, uma coleção das teses especiais de várias escolas” (*Refutações Sofísticas* 12,172b28-31). Os *DL* enquanto manual de argumentação fazem nada mais nada menos que cumprir essa tarefa.

Sem a adequação da argumentação a um auditório específico, a defesa ou ataque de qualquer tese se torna difícil (ARISTÓTELES. *Tópicos*.: II,4,111a8-15. 111b11-15). Na medida em que é guiado pelos ouvintes (um auditório, aqueles que ele quer persuadir e convencer), alguém desenvolve uma argumentação, pois o argumentante tem objetivos precisos. Para isso, é preciso haver uma adequação argumentativa para com os ouvintes, ou seja, uma contextualização e ambientação, para que, assim, se obtenha a eficácia desejada. Isso é produto de uma *tékhne* que é uma ação sobre algo e a retórica, enquanto *tékhne*, é a ação por excelência, pois ela atua sobre o espírito humano (PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA, 2002: 06-09).

“O sofista, cujo ensino concerne à *práxis*, a conduta geral da vida, e não à *poesia*, a fabricação, poderá pretender discernir a ocasião e ensinar a arte de sua utilização; ele apresenta-se como o mestre do *kairós*; o artesão como o seu escravo” (VERNANT, 1973: 258).

Para Perelmam (2002: 16.18), existem condições prévias para que se desenvolva uma boa argumentação. Aspectos sociais e psíquicos devem ser considerados, pois a argumentação visa convencer o maior número possível de ouvintes. Há um “contato intelectual” onde se faz necessário o interesse pelo estado de espírito do outro, para que haja a adesão aos argumentos alheios. O argumentante, continua Perelmam (2002: 23-26.29), somente persuadirá se adequar seu discurso (*tékhne*) ao meio e às circunstâncias nas quais se dirige ao auditório, pelo *kairós*. Para isso ele deve conhecer seus interlocutores (*sophía*), como pensam e agem, tendo em vista que isso permite representar as culturas e

seus vínculos, funções, pensamentos e valores pelos textos e pelo discurso (*lógos*) e se tornar um bom argumentante, graças à multiplicidade de tipos de argumentos que possuirá. O mais importante não é o que pensa o argumentante, mas o que pensam os ouvintes. Sendo assim, o orador busca uma técnica argumentativa que seja capaz de se metamorfosear em qualquer auditório.

Segundo Perelman (2002: 44.46), a retórica como *técnica* argumentativa permite a um interlocutor encarnar um auditório particular ou universal, mas sempre é um auditório que ele traz consigo, uma máscara representativa. A consideração do auditório, pelo orador, e a escolha de um determinado interlocutor (auditório) se deve sempre aos objetivos a que se quer chegar. Segundo Perelman (2002: 34) há três auditórios que devem ser considerados: a humanidade (universal), o interlocutor (particular), o próprio sujeito (reflexivo). O ser humano é convencido por si mesmo, mas persuadido por outros, visto que a persuasão seria mais emotiva do que a convicção. Porém a diferença não é tão simples, pois podemos estar convencidos sobre determinada coisa, mas não persuadidos; por exemplo, pode haver pessoas que estão convencidas de que fumar faz mal à saúde, porém não deixam de fazê-lo, pois não foram persuadidas por um bom argumento, como o de um médico que diz para determinada pessoa que, se ela não parar de fumar, morrerá de câncer pulmonar em alguns meses; ou ainda pensemos no caso de uma criança que não está convencida que o remédio melhorará seu estado, porém ela pode ser persuadida através de um bom pedaço de bolo. A proposta de Perelman (2002: 30-31.33) é considerar como persuasivo o argumento que valha como crença para um auditório e convincente o argumento que valha como crença em qualquer lugar.

Essa adequação ao auditório, seja ele qual for, que exige *sophía* e *tékhne* em busca da persuasão, tal como pensam Aristóteles e Perelman, parece ser pressuposta pelos *DL* em

sua argumentação, ou melhor, em seu manual de argumentação, concebido para ser utilizado em diferentes contextos. Vemos a construção ou *mostração* de variados *lógoi*, a partir dos quais o autor anônimo tenta fazer com que seu aluno se torne atento às mais diversas possibilidades argumentativas que possam vir a ocorrer e que esse possa, pela *tékhne*, com *sophía*, utilizando a *memória* e no *kairós*, *potencializar a ação* ético-política.

## 2 A memória

Pensamos que, apesar de o capítulo IX ser o menor capítulo do texto, cabe a ele uma maior atenção, pois o seu assunto, a memória, é o elemento argumentativo que coroa o texto anônimo e é através dele que a discussão sobre a unidade da obra poderá ser feita mais à frente. A partir dos *Dissoi Lógoi*, vemos como a sofística grega realiza uma abordagem inovadora da memória no ambiente ético-político (jurídico-pedagógico). Mas, o que vem a ser essa novidade?

Ao tomarmos como referência a tradição poética, na qual certas técnicas mnemônicas, funções e imagens da memória são convergentes (VERNANT, 1973: 71), reconhecemos que, na *paidéia* sofística do século Va.C., a *memória* sofre modificações que iram ser decisivas no processo de formação do cidadão e na modificação da concepção de *areté*<sup>112</sup>. Os *DL* ilustram bem essa questão, e é no sentido de mostrar essas modificações e contribuições que faremos nossa argumentação: apresentamos como a memória aparece em alguns poetas e como ela é retomada pelos *DL*.

---

<sup>112</sup> Faz-se necessário explicitar que estamos contrapondo a *paidéia* poética à *paidéia* sofística internamente à formação da *paidéia* grega como um todo.

O poeta é aquele que canta os feitos dos mortais e celebra a glória dos imortais de forma que o esquecimento<sup>113</sup> não torne o dia noite e a luz trevas. Na sociedade grega até os sofistas do século V, a.C, podemos dizer que os poetas exercem uma função ético-política (pedagógica), ao cantar os feitos dos mortais, educando e confirmando publicamente um valor individual ou coletivo. Pelos poetas alguém ou um grupo, além de participar da glória que recai sobre ele graças aos deuses (*kýdos*), não é esquecido e participa de um outro valor, a glória que é cantada pelos poetas (*kléos*). Entretanto, essa *fama* buscada e adquirida pelo homem grego não se dá graças às suas capacidades pessoais, mas graças às *Musas*, filhas de *Mnemosýne*, pois são elas que cantam através do aedo e não permitem o esquecimento, e não o aedo por ele mesmo; ele é somente um instrumento. Vemos isso, por exemplo, no proêmio da *Teogonia* de Hesíodo:

“pelas Musas heliconíades começemos a cantar (...) Elas um dia a Hesíodo ensinaram belo canto quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino. Esta palavra primeiro disseram-me as deusas Musas Olimpiades, virgens de Zeus porta-égide: ‘pastores agrestes, vis infâmias e ventres só, sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações’. Assim falaram as virgens do grande Zeus verídicas, por certo deram-me um ramo, a um loureiro viçoso colhendo-o admirável e inspiraram-me um canto divino para que eu glorie o futuro e o passado, impelira-me a hinear o ser dos venturosos sempre vivos e a elas primeiro e por último sempre cantar”(1;22-34)

Vemos, diferentemente de Vernant (1973: 74), que a visão que o poeta tem do passado não é imediata, mas mediada pelas *Musas*. O poeta não se depara imediatamente com o passado nem com o futuro, mas há, sem dúvida, uma relação mediada pelas *Musas* que são invocadas para cantarem a cólera de Aquiles (*Iliada* I, 1). Essa relação mediada não

---

<sup>113</sup>Esquecimento é morte e escuridão e memória é imortalidade. Estar morto é perder a memória e se no Hades ela é conservada é porque este transcendeu o binômio morte-vida. Entretanto, em Platão isso se modificará, pois há uma transposição do plano cosmológico para o plano escatológico da memória. O esquecimento toma o sentido no *Fedro* 248c de retorno à vida e não morte (VERNANT: 1973:79-80).



se dá somente com as *Musas*, mas também com a própria mãe destas, *Mnemosýne*. Leiamos o que Píndaro nos diz no poema *Peãs*:

“Eu invoco *Mnemosýne* ao belo *péplos*, a filha de Uranos, e suas filhas, para me dar inspiração! Porém os espíritos dos homens são cegos, quando eles querem, sem a ajuda das virgens do Hélicon, explorar a profunda rota da sabedoria. Mas, a mim, elas concederam plenamente esse trabalho imortal” (10; Frag. 16).

Ou ainda:

“... e de onde principiar para os imortais...Coisa que os deuses podem ensinar aos poetas, mas que os mortais são incapazes de descobrir. Vós portanto, vós sabeis tudo, ô *Musas* virginais; com vosso pai, o mestre das nuvens negras, com *Mnemosýne*, vós tendes este privilégio.” (6, 50-58).

*Mnemosýne*<sup>114</sup> mãe das *Musas* torna-se objeto de culto sagrado, configurando o que os gregos entendiam por *tempo* e, constituindo, assim, uma complexidade mental impar, que somente é possível por uma *paidéia* (VERNANT, 1973: 72). Tal processo educativo dará importância à imagem personificada e sagrada da *memória* e às *técnicas* mnemônicas dependentes das deusas, como podemos ver na introdução ao catálogo das naus, no segundo canto da *Iliada*:

“Ó *Musas*, me dissei, moradoras do Olimpo, divinas, todo-presentes, todo-sapientes (nós, nada mais sabendo, só a fama ouvimos), quais eram hegemônicos, guiando os Dânaos, os príncipes e os chefes. O total de nomes da multidão, nem tendo dez bocas, dez línguas, voz inquebrantável, peito brônzeo, eu saberia dizer, se as *Musas*, filhas de Zeus porta-escudo, olímpicas, não derem à memória ajuda, renomeando-me os nomes” (*Iliada* II, 484 – 493).

A própria enunciação do mesmo catálogo (II, 496ss) nos aparece como um exercício mnemônico.

Essa *paidéia* faz com que a memória possua variadas funções, que não estabelecem uma relação única com o *tempo*. Na *Teogonia* de Hesíodo, vemos um passado que, ao ser

---

<sup>114</sup> Segundo Vernant (1973:74), que se baseia nos estudos de L. Gernet havia um magistrado denominado de *mnémon* que tinha a função de guarda do passado para que pudesse haver uma decisão da justiça, pois ainda não havia a escrita. Depois, estes guardaram os escritos. O *mnémon* não está ligado somente ao plano jurídico, mas também abarca o ambiente religioso, técnico, político e o que concerne às datas religiosas.

acessado graças às Musas, não é qualquer um, mas o das origens, o qual pode nos mostrar, pela ordem, o futuro. A possibilidade que a *memória* dá de retornar ao passado não apaga o presente, pois o passado faz parte do cosmos; vemos isso pelos *Erga* de Hesíodo, onde as cinco raças revelam um pensamento pessimista em relação ao presente e ao futuro, e saudosista do passado; o pensamento de um povo trabalhador que viu o direito da raça de ouro se subverter, depois a moral e a felicidade humana se esvaírem. Com a ausência de *aidos* (respeito) e *nêmesis* (retribuição), aos homens somente restaram discórdias sem fim (Jaeger, 2001: 87).

Mas a função da memória em Hesíodo ou Homero não se pauta simplesmente por uma reconstrução do tempo passado, nem por uma tentativa de anular o presente e o futuro. Sua função possui um caráter iniciático e purificador que tenta realizar e possibilitar um contato entre este mundo e o além, entre vivos e mortos, entre a memória e o esquecimento, já que lembrar o passado faz esquecer os males presentes (*Teogonia* 55 e 102; VERNANT, 1973: 78). A função iniciática e purificadora da memória se repete entre os Pitagóricos (*Fédon*, 65c, 67c, 70a; *República* IX, 572a), valendo-se de *técnicas* mnemônicas, como, por exemplo, ter que se lembrar ao fim de cada dia o que se passou durante aquela jornada. No pitagorismo, a lembrança do passado faz com que se transforme radicalmente a experiência temporal. O tempo cíclico, repetitivo, efêmero e fragmentado apresentado em Hesíodo dá lugar, graças à rememoração do passado, no caso do pitagorismo, a vidas anteriores, a um tempo totalizante que engloba presente, passado e futuro, que leva fim e início a se unirem (VERNANT, 1973:85).

Um outro sentido da memória na antiguidade, encontra-se em Safo, onde, como nos diz Bruno Snell (1992: 112-116), a memória une pela beleza os amantes. Para esse intérprete, quando Safo recorda a beleza, o que foi vivido em comum de forma simples sem

pompas e grandezas, faz com seja preservado, para si e os seus, o que é recordado; isso ocorre diferentemente da epopéia, onde o que é preservado é a fama dos homens, através de seus grandes feitos e fatos, e não para o poeta individualmente, mas para todos.

A forma como Safo lida com a memória e com o tempo, no caso, o passado, aponta para uma função psicológica da memória, a qual se torna uma lembrança que gera uma comunhão de pensamentos e um estreitamento de laços afetivos. Recordar é evocar o passado vivido de forma nostálgica, consoladora e sentimental, na tentativa de unir mundos, isto é, momentos separados ou quase perdidos. Há, também, algo de desilusão e tristeza por lembrar-se do passado, que não perde o sentido psicológico da lembrança.

Leiamos alguns versos do Poema 75:

“Já a minha pele está toda enrugada pela velhice. Os meus cabelos de azeviche tornaram-se alvos. Débeis são as mãos, mais débeis os joelhos, que não querem levar-me. Não mais posso, em passos de dança, mover-me entre as donzelas, como à tarde as corças saltam no bosque. Mas que farei eu? (13-18)

E do poema 96:

“...desde Sardes...o seu pensamento, amiúde, voa até nós. Quando conosco vivia, Arignota, prezava-te como a uma deusa e desfrutava muito do teu canto. Mas, agora, resplandece entre as mulheres da Lídia como quando o sol se põe, a lua de róseos dedos brilha entre as estrelas. Brilhando, a sua luz espalha-se pelo mar salgado e ainda pelos campos de flores numerosas. Caiu o belo orvalho, brotaram as rosas, e também o succulento cerfolho, o verde trevo, recendente a mel.”

Passemos agora aos *DL*. Alguns intérpretes comparam o capítulo IX, que trata da importância da memória, com alguns fragmentos de Hípias (DK 86 A2, A5a, A11, A12, A16) e afirmam que ele é baseado em argumentos desse sofista. Entretanto, Vernant (1973:96) aproxima a temática desse capítulo de Simonides, que fala da origem da *tékhne mnemoniké*. Para chegar a essa arte, Simônides teria feito uma reforma alfabética e passado a cobrar por seus poemas. Tal informação reforça nossa posição de que não possuímos

provas suficientes para dizer que o tema da memória tratado no capítulo IX dos *DL* faça referência somente a Hípias. Mas, afinal, o que nos diz este capítulo? Vejamos:

“Grande e belíssima invenção foi a memória, útil para todas as coisas, tanto para a sabedoria como para a condução da vida. Em primeiro lugar: se tens boa atenção, o entendimento captará melhor ao repassares estas coisas. Segundo, realiza-se um exercício se se escuta algo, pois, escutando e repetindo as mesmas coisas muitas vezes, vem à memória o todo que aprendeu. Em terceiro lugar, é preciso relacionar o que escuta com o que já se sabe. Por exemplo: se for preciso recordar o nome *khrysípo*, deve-se relaciona-lo com *khpýson* (ouro) e *hippon* (cavalo). Outro exemplo: relacionar o nome *Pirilampo* com *pýr* (fogo) e *lampéin* (Brilhar). Estes são exemplos relativos a nomes. Quanto às coisas, este é o modo: o valor pode relacionar-se com *Ares* e *Aquiles*; a força com *Hefesto*, a covardia com *Epeo*...” (*DL IX*, 1-6)

Vemos a imagem que os *DL* fazem da memória já no início do capítulo, ao caracterizá-la como uma coisa *grande e bela* e como uma invenção *útil*. Percebemos como há uma abordagem pragmática da memória que percorre todo o texto. Ela é bela e grande, não porque é uma deusa ou algo sagrado, mas por ser algo humano, inventado pelos homens e de grande utilidade para a raça dos que comem pão. Na verdade, a memória não é nem mesmo um órgão ou algo que está em nós, mas sim, um conjunto de *técnicas*, que são de suma importância na construção da *paidéia* sofisticada. A memória é algo que pode ser aprendido e colocado em prática, não sendo algo útil somente no âmbito ético-político e cognitivo, mas também para a vida cotidiana.

Saber lidar bem com as palavras somente é possível tendo palavras para serem utilizadas; mas como tê-las sempre que necessário? Pelo conjunto de técnicas mnemônicas. Eis aí a memória como elemento argumentativo. Os *DL* nos propõem quatro técnicas mnemônicas, a saber: a revisão de anotações, a escuta e a repetição, as relações entre fonemas semelhantes pertencentes a nomes de significações diferentes e as associações de qualidades e defeitos a personagens que revelam tais qualidades ou defeitos. Contudo,

mesmo a memória servindo para este fim, isto é, colocar o cidadão na discussão ético-política e ainda contribuir para sua vida cotidiana, ele somente conseguirá êxito se a memória for interpretada de forma interdependente com o *tempo*, mas não qualquer noção de tempo. Não é o tempo do passado, presente e futuro, nem o anterior-posterior<sup>115</sup>, muito menos o das origens ou tão pouco o tempo totalizante dos pitagóricos.

Nos *DL*, não vemos uma abordagem cosmológica (física), nem mítica, nem psicológica (subjéctiva) do tempo, mas, como para com a memória, uma abordagem antropológica que se revela pragmaticamente no âmbito ético-político. A situação que se delinea é a de uma capacidade para saber quando e como se deve agir, quando e como usar o *lógos*. A noção de tempo de que os *DL* necessitam é a que está ligada ao terreno pelo qual o texto anônimo caminhará, ou seja, o *kairós*, que não é uma negação do tempo, mas algo que vai além da linearidade, constituindo-se, dentre outros fatores determinantes da ação, como a circunstância temporal do instante. O *kairós* é a tentativa de calcular (*lógos*) como agir (*práxis* argumentativa) e quando agir, em uma dada situação, e não uma medição do tempo, uma sucessão de instantes. Nos *DL* e, por que não, na sofística o *lógos* é fundamentalmente *kairótico*, uma vez que somente é possível agir, quando e como se deve, se sabemos o que está ocorrendo e, para isso é necessário a memória.

A *areté* política grega somente é possível através de um *lógos* persuasivo que saiba utilizar o *kairós*. Porém, somente com a memória sendo tomada como elemento da argumentação, isso se torna real, pois ela proporciona ao argumentante as condições de se valer de um arsenal de argumentos para lutar, com eficácia, no *agón* estabelecido nas assembleias jurídicas e políticas.

---

<sup>115</sup> Referência à *Phýsica* IV de Aristóteles.

### 3 As circunstâncias oportunas – *kairós*.

Fora do contexto de uma nova experiência de temporalidade, ou seja, as circunstâncias oportunas (*kairós*) seria impossível compreendermos a significação dos *DL*, enquanto modo de compreender e efetivar, pela ação argumentativa crítica (problematizadora e conflitante), os valores ético-políticos da cidade. Pois:

“O objetivo de toda argumentação (...) é provocar ou aumentar a adesão dos espíritos às teses que se apresentam a seu assentimento: uma argumentação eficaz é a que consegue essa intensidade de adesão, de forma que desencadeie nos ouvintes a ação pretendida (ação positiva ou abstenção) ou, pelo menos, crie neles uma disposição para a ação, que se manifestará no momento oportuno.” (PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA, 2002:50)

Vejamos, inicialmente, como devemos compreender a noção de *temporalidade política*. É aquela em que o agente se relaciona com o tempo na sua dimensão pragmática. Não estamos querendo dizer que nos *DL* há um questionamento sobre o que é o tempo (*khronos*), a eternidade (*aiôn*) ou o agora-instante (*nyñ*), mas, através desse texto, podemos perceber como se dá a experiência de interiorização do tempo segundo a ação. É essa experiência, da temporalidade enquanto *kairós*, tal como ela é assumida e tematizada, que permite que os *DL* façam um questionamento eficaz dos valores consagrados pela cidade clássica e proponham uma solução para seus impasses antilógicos.

Na *Ética a Nicômacos (EN)*, Aristóteles levanta três questões interessantes de que gostaríamos de tratar mais detidamente, antes de aprofundarmos no problema do *kairós*. A primeira refere-se à atividade, à ação, ao prazer e à produção<sup>116</sup>; a segunda é uma pequena

---

<sup>116</sup> Sobre esse primeiro problema ver Puente, 2001 e Natali (2002) p. 177-194.

discussão com Platão acerca do bem e a terceira é a reflexão sobre o *éthos*, tomado enquanto uma segunda natureza. Começemos, então, pela primeira questão<sup>117</sup>.

Diz Aristóteles que: “enquanto fazer tem uma finalidade diferente do próprio ato de fazer, a finalidade na ação não pode ser senão a própria ação, pois agir é uma finalidade em si” (*EN* IV, 5, 1140a38-40). Na *tékhne*, o processo produtivo difere do que é produzido, isto é, difere do fim da produção, em outras palavras, o fim é extrínseco à produção; já na *práxis* e no prazer, ocorre o contrário, visto que o fim é algo intrínseco a eles (REY PUENTE, 2001:311-319). Entretanto, ação, prazer e produção não deixam de ser atividades, embora a produção seja uma atividade incompleta, como o movimento, pois ele depende do tempo, enquanto a ação não.

“Prazer e ação são, para Aristóteles, dois tipos de atividade que se distinguem do movimento, pelo fato de ter seus fins em si mesmos, e não um fim exterior a seu desenvolvimento” (NATALI, 2002: 191).

Utilizemos um exemplo: se alguém sai de sua casa para ir até a universidade, ele exerce um processo de se deslocar de um lugar até outro; ocorre um movimento local e uma atividade, que é o fato de essa pessoa sair de sua casa e se dirigir à universidade. Dessa forma, o fim da atividade exercida por essa pessoa é chegar à universidade. Contudo, esse fato não se realiza automaticamente, pois o processo de deslocamento necessita de um movimento que toma um certo tempo, que é medido do ponto de saída até o ponto de chegada, sendo que, quando este tempo for completado, juntamente com o deslocamento, o fim será atingido. Percebemos que, nesse caso, o fim foi extrínseco à atividade; mas tomemos um outro exemplo no qual o fim é intrínseco à atividade, permitindo, assim, caracterizá-la como *práxis*. Essa mesma pessoa está na universidade, ela ouve uma música

---

<sup>117</sup>Na nossa discussão, levaremos em conta também *Physica* IV, 10-14.

e, ao ouvir o som, exerce uma ação, pois o ato de ouvir é a finalidade de ouvir, o qual só acontece ao ouvir. Enquanto essa pessoa não está ouvindo, a ação de ouvir não está acontecendo, porém, logo que ela passa a ouvir, intrinsecamente, ela atinge o fim de sua ação.

Parece-nos que toda atividade está, de certa forma, no tempo, porém, aquela que é completa, isto é, a *práxis* não depende dele, pois não depende do movimento. Em outras palavras, a ação e o prazer humanos são no tempo de uma forma diferente do movimento físico incompleto (NATALI, 2002: 194).

“Para Aristóteles, a vida humana desenvolve-se no tempo; e o tempo é um elemento indispensável do agir moral, mas isso não conduz à tematização do ser-no-tempo” (NATALI, 2002: 183).

Quanto à segunda questão, a oposição a Platão aparece explicitamente quando Aristóteles trata da finalidade de sua ética; ele diz que o fim de sua ética é o *bem*, não um bem como o de Platão, mas um bem que se relativiza a determinados meios, funções e personagens (*EN* I, 6, 1096a28-44). Não se faz necessário recorrer à idéia de bem para atingir esse fim último da ação; qualquer investigação deve começar pelo que é mais conhecido para nós (*EN* I, 5, 1095b1-10), partindo do plano fenomênico; é nesse ponto que ele difere, fortemente, de Platão, pois, para o filósofo das idéias, o começo está no absoluto, na *idéia de bem*, com a qual devemos nos esforçar para entrar em comunhão. Todavia, a discussão sobre o *éthos*, para o estagirita, deve partir da *observação* daquilo que de fato é conhecido por nós e, assim, extrair o que vem a ser o *bem* no sentido ético. Isso não significa que Aristóteles defenda um *relativismo* ético, à maneira sofística, pois há um critério regulador dessa observação, que é a *justa medida*; entretanto não podemos deixar de olhar para os fenômenos *éticos* tais como nós os constatamos e, a partir daí, extrair as



*excelências éticas* que estão sendo praticadas no que é fenomenicamente percebido, visto que esse critério regulador não está no que não é conhecido por nós, mas naquilo que é conhecido.

Passemos agora à terceira questão. Há para Aristóteles duas naturezas, a primeira natureza (*phýsis*) e a segunda natureza (ética) que é gerada pelo hábito (*EN* II, 1, 1103a-1104a). Mas, por que Aristóteles necessita inserir a ética em uma segunda natureza? Qual é a importância disso? A resposta é simples: porque o homem necessita de se distinguir dos outros animais e, através de uma segunda natureza, que considera suas relações com os outros homens, isso se faz possível. Porém, isso implica em certas consequências. Por exemplo, os acontecimentos naturais se repetem, mas os acontecimentos éticos não; em outras palavras, o campo da ética é o campo da instabilidade, do *muitas vezes*, sendo mais fácil errar do que acertar, já que há várias formas de erro e somente uma de acerto, o *meio termo* (*EN* II, 8, 1109a-b).

Antes discutirmos como o *kairós* é abordado nos *DL* e na sofística necessitamos traduzir-lo e mostrar como ele aparece em outros momentos da história. Nos diversos contextos em que analisamos o termo, percebemos que há dois fatores comuns a todos eles; o primeiro é o fato de ser no âmbito da *práxis* que o *kairós* se torna possível enquanto algo correto, isto é, enquanto algo que não pode ser, se for de outra maneira o segundo é o sentido circunstancial que o *kairós* possui, ou seja, o fato de ele abarcar as circunstâncias espaciais, religiosas, éticas, temporais, relacionais, políticas, finais; etc.

Tordesillas (1986: 31-62) em sua interpretação sobre o uso e significação desse termo na sofística grega, comete o erro de não englobar no comando temporal as várias circunstâncias que constituem o seu núcleo semântico, reduzindo, assim, a sua significação. Além disso, ele separa o *kairós* em *exterior* e *discursivo*, na tentativa de encontrar uma

regra geral para o termo, o que, em nosso entendimento, empobrece a questão, minimizando e complicando o problema, como também descontextualiza as diversas nuances que existem em cada utilização registrada do termo *kairós*.

Por exemplo, a circunstância que é realçada em *Iliada VIII, 84* nos leva ao sentido locativo de *kairós*. Nessa parte do texto, o *kairós* é o ponto mortal onde a flecha de Páris atinge e mata um dos cavalos de Nestor. Percebemos que o fato se dá no âmbito da *práxis* e que o *kairós* é o local correto, em outras palavras, o local que a flecha tem que atingir para realizar seu fim, que é a morte. Aqui, o *kairós* pode ser traduzido por local correto.

As outras ocorrências do termo, ou seus outros sentidos (circunstâncias de uso), nos mostram que a noção pode ser reconhecida tanto no âmbito médico como no âmbito retórico e da ética aristotélica. Bourgey (1953: 202) diz que, para o autor anônimo do texto sobre medicina intitulado *Lugares dos Homens*, a medicina se funda no *kairós* exprimindo seu modo de atuação que depende de modo decisivo da percepção sensível. Para a tradição médica, a tradição não seria uma regra geral ou mesmo um pensamento abstrato que rege as ações do médico para com o paciente; o que rege essa ação é a experiência atual, segundo o *kairós*, isto é, fazer a coisa certa no tempo certo (BOURGEY, 1953: 203-4). Segundo esse intérprete, o *kairós* é considerado pela tradição médica como algo que dura pouquíssimo tempo e por isso o médico necessita estar prevenido para não permitir que passe esse momento que é de suma importância para a cura do doente (BOURGEY, 1953: 273).

No caso da tradição médica, além da circunstância temporal, pensamos que há, também, uma circunstância relacional e uma espacial, que são expressas pela necessidade que o médico tem de observar o paciente e suas reações, relacionando-as com as reações de outros pacientes que passaram por situações semelhantes; assim, ele deve saber o momento

certo de agir, segundo o *kairós*, em outras palavras: o momento de fazer a coisa certa, no local certo, no tempo certo, sempre no âmbito da *práxis*.

Mas, não é somente a tradição médica que elabora a noção de *kairós*; também a tradição dos retores foi responsável por isso; mas antes vejamos o *kairós* em Aristóteles. Para isso, retomemos a questão do bem, pois, segundo Aubenque (1963:100-101) Aristóteles desenvolve o *kairós* para contrapô-lo à posição platônica de bem. Ele dirá que “o termo ‘bem’ tem tantas acepções quanto ‘ser’” e que o bem do tempo é o *kairós* (*EN* I, 6, 1096a36-41). Ao classificar o *kairós* dessa forma, isto é, o tempo enquanto bem ou o bem do tempo, ele possibilita uma interpretação positiva do tempo, diferentemente daquela encontrada na *Phýsica*, tendo em vista que, nesse texto, Aristóteles critica a concepção vulgar de tempo e é essa concepção, agora de forma positiva, que ele irá associar ao *kairós* (MOUTSOPOULOS, 1991:73). Outro ponto que, além de valorizar o tempo enquanto *kairós*, o opõe a Platão é aquele onde o filósofo peripatético diz que há muitas ciências para cada bem, “por exemplo, o *kairós*, pois o *kairós* na guerra é estruturada pela estratégia e, na doença, pela medicina” (*EN* I, 6, 1096a47-49).

A diferença básica do tempo abordado na *Phýsica*, como relação ao tempo abordado na *EN* é o fato de que o *kairós* é o tempo na sua dimensão qualitativa e não quantitativa; por isso, ele aparece em um texto de ética, com a função de levar o agente a saber quando e como deve ou não agir<sup>118</sup>. A excelência da ação ou seu contrário dependerão do *kairós*, o que dá uma conotação negativa para o anterior-posterior da *Phýsica* (REY PUENTE, 2001:318-21), tendo em vista que, se a ação antecipar seu momento, ela não atingirá seu fim; e, se ela passar do momento, também não o atingirá; e, se não atingir seu fim, a ação não é excelente e, por conseguinte, não é ética. Sendo assim, nem o antes, nem o depois

---

<sup>118</sup> Ver *EN* II, 6, 1106a-b.

contam no tempo *kairótico*; o decisivo não é “a medida do movimento segundo o anterior-posterior”, mesmo porque a ação, como dissemos anteriormente, não depende do movimento, pois ela é uma atividade completa; ela é o *agora presente*. O *kairós* “é o momento decisivo e irrepitível, propício para agir e para experimentar uma paixão de modo excelente” (REY PUENTE, 2001:321). O agora, no âmbito da *Phýsica*, indica um limite e, no âmbito ético-político, um momento concreto que

“está associado ao fato (..) de que, em qualquer momento de uma ação, ele está presente como um todo no qual início e fim coincidem” (REY PUENTE, 2001:349).

Segundo a interpretação de Rey Puente (2001: 322) na *EN* 110a13-19 e na *Retórica* 1365a21-24, o *kairós* não possuiria um sentido apenas temporal, mas circunstancial, abarcando outros elementos além do tempo. Concordamos com isso, mas, como dissemos anteriormente, preferimos pensar no *kairós* somente no sentido circunstancial e, dentro desse sentido, maior introduzir todos os outros sentidos, inclusive o temporal. Acreditamos que, apesar de ser um sentido único, ele é amplo o bastante para abarcar toda a polissemia do termo.

Como dissemos acima, na *Phýsica*, Aristóteles refuta os sentidos vulgares de tempo; já na ética ele os acolhe, permitindo que diferenciemos o passado, o presente e o futuro, o que, antes, não estava claro. A parte intelectual da alma, aquela que delibera, não pode fazê-lo em vista do passado; a deliberação somente pode acontecer em direção ao fim que é futuro; contudo, o meio termo, a justa medida somente é possível no presente. É pelo *kairós* que o homem pesa suas decisões e atinge seu *télos*. Havendo uma decisão para ser tomada, em relação a uma determinada ação ou prazer, o homem verifica se, para atingir a *eudaimônia*, aquele prazer ou ação imediata será benéfico ou não; a resposta sendo

positiva, ele age, mas, sendo negativa, ele não age. Contudo, essa deliberação acerca do futuro em um agora presente, essa busca pela justa medida só é possível devido ao *kairós* (REY PUENTE, 2001:325).

Levando em conta os termos do problema, tal como é discutido por Aristóteles, podemos afirmar que a ação nela mesma não é ética, ela depende de ser tomada ou não no *kairós*. Como em Górgias, a ética aristotélica está no âmbito da *dóxa*, sendo assim inexata, instável e imprevisível, dependendo, como a medicina, da arte do agente que, pelo *kairós*, precisa fazer coincidir a ação com o tempo (AUBENQUE, 1963:97). Entretanto, a *eudaimonía* é atingida através da segunda natureza, a natureza ética, que somente se torna possível pelo hábito. Esta segunda natureza já possui uma certa estabilidade, que o mundo da *dóxa* comum não apreende. Mesmo assim, a idéia de *kairós* que Aristóteles desenvolve não é totalmente diferente das posições que já existiam (AUBENQUE, 1963:100); todavia, há uma importante novidade em relação a esse tema que é o fato de Aristóteles direcioná-lo para a discussão ética<sup>119</sup> enquanto busca pela ação excelente.

Sobre a tradição retórica e sofística, sabemos por Diógenes Laércio que “Protágoras foi o primeiro (...) a enfatizar a importância de se aproveitar o *kairós*” (Diogenes Laércios, *Vidas XIII*, 52). Contudo, Aubenque<sup>120</sup> nos relata que, segundo Dionísio de Halicarnasso, nenhum filósofo ou retor conseguiu dizer algo de útil sobre o *kairós*; porém ele admite que é depois de Górgias que o *kairós* é tomado no âmbito da *dóxa* (AUBENQUE, 1963: 99-100). Para Górgias

---

<sup>119</sup> Tordesillas (1986:33) discorda de Aubenque no que concerne à novidade aristotélica em relação ao *kairós*, pois para ele já podemos perceber um uso ético para o *kairós* em Píndaro. Nós não utilizamos de Píndaro como o faz Tordesillas, porém acreditamos que já na sofística grega vemos tal novidade imputada à Aristóteles.

<sup>120</sup> Conforme nos relata Tordesillas (1986:33) há ainda duas importantes tradições onde o *kairós* se insere, a militar e a artística, porém não vamos aprofundar nelas aqui, pois nos cabe falar do *kairós* em nos *DL*.

“a *dóxa* está submetida à *peithó* que substitui uma *dóxa* por uma outra; longe de pertencer à ordem da *epistéme*, a *dóxa* pertence à ordem do *kairós*, o ‘tempo da ação humana possível’, o tempo da contingência e da ambigüidade” (DETIENNE,1988:59).

O *kairós* não é somente uma relação temporal, ele é uma ordem reguladora da *práxis*, uma ordem reguladora da *dóxa*, que a eleva à convenção, solucionando o impasse antilógico gerado pela ambivalência na qual ela está instalada. O problema da ação é diferente do problema da *epistéme* que é regulada pela eternidade do tempo, a qual é separada do mundo e fala sobre o mundo. Baseadas no discurso, as ações de acusação e de defesa possuem o mesmo valor, sendo expostas ao relativismo; tudo dependerá do *kairós*, que tem a função de harmonizar as palavras com o objeto ao qual elas se dirigem.

Enquanto a *epistéme*, para ser atingida, necessita de uma certa ordem, com o maior distanciamento possível do indivíduo, em busca da *alétheia*, o ambiente da *dóxa* é simpático à mudança, se relacionando com a escolha que é relativa a uma dada situação, ambiente este que é por excelência o da ação e da discussão ético-políticas. Esse ambiente é instável e ambíguo, e reflete essas qualidades do *kairós* que, como o *phármakon*, pode fazer tanto o bem quanto o mal; o mesmo instrumento pode curar a ferida ou matar o doente. (DETIENNE, 1988:60).

“A mesma proporção tem o poder do discurso perante a ordenação da alma e a ordenação dos remédios perante a natureza dos corpos. Pois, como dos remédios alguns retiram alguns humores do corpo, uns cessando a doença, outros a vida, assim, também, dos discursos alguns atormentam, outros agradam, outros aterrorizam, outros levam os ouvintes a uma situação de confiança e outros, por meio de uma persuasão má, drogam e enfeitiçam a alma” (*Elogio de Helena*, 14).

Vemos em Górgias, por exemplo, a clara utilização do ambiente da *dóxa* para modificar seus argumentos (*lógoi*), segundo as circunstâncias (*kairoi*). Ele diz também que:

“(...) o discurso é um grande soberano, que com o menor e mais invisível corpo, executa as ações mais divinas, pois ele tem o poder de cessar o medo, retirar a tristeza, inspirar a alegria e aumentar a piedade” (*Elogio de Helena*, 08).

Nos *DL*, o *kairós* assume as conotações analisadas até o presente momento; é nesse texto que podemos ver o *kairós* e o *deóntos* (como convém, o que se deve) enquanto solucionadores do problema *antilógico* surgido pelo questionamento dos valores. Por exemplo, no capítulo II, na seqüência de uma contraposição *antilógica* sobre os costumes de algumas etnias, lemos a seguinte argumentação: “Para os Lídios, parece-lhes belo que as mulheres se prostituam para conseguir dinheiro e se casar; ao contrário, entre os Gregos, ninguém casaria com tais mulheres” (*DLII*, 16). O autor anônimo soluciona seu impasse sobre o belo e o feio dizendo: “Tudo é belo nas circunstâncias oportunas (*kairós*) e feio nas circunstâncias inoportunas (*akairiái*)” (*DL II*, 20). Vemos isso se repetir explicitamente no capítulo III. Neste capítulo, da mesma forma que no capítulo II, há uma exposição *antilógica* sobre o justo e o injusto quando ele diz que:

“(2) Em primeiro lugar, direi que mentir e enganar é justo: alguém poderia dizer que fazer isso aos inimigos é belo e justo, mas fazê-lo aos amigos é feio e mau. Porque aos inimigos sim e aos amigos não? Por exemplo, aos pais: se for necessário que o pai ou a mãe tome um remédio e não queira, acaso não seria justo dá-lo no meio da comida ou da bebida sem dizer-lhes que se encontra ali? (3) Assim, pois, é justo mentir e enganar aos pais. E roubar as coisas dos amigos e fazer violência aos mais queridos é justo. (4) Por exemplo, se algum de nossos familiares, triste e afligido por algum motivo, estiver a ponto de suicidar-se com uma espada, corda ou algum outro meio, não seria justo roubar-lhe essas coisas se for possível? E no caso de chegar tarde e surpreendê-lo já com essas coisas, não seria justo tirá-las à força?” (*DL III*, 2-4).

O texto sofístico nos mostra que, pelo *kairós*, podemos solucionar os dilemas; vejamos o que está escrito: “eis aqui alguns [versos] de Ésquilo<sup>121</sup>: *Deus não se afasta de*

---

<sup>121</sup> Ésquilo Frag. 301-302.

*um justo engano, Deus respeita as circunstâncias oportunas (kairón) para a mentira”* (DLIII,12). Por analogia em todos os outros capítulos e no todo do texto anônimo podemos tomar o *kairós* como o elemento que possibilita a eficácia na argumentação. Ele é o elemento que faz com que a *paidéia sofisticada* atinja seus objetivos, educar o cidadão para que ele se torne excelente; formar segundo a *areté política*, ensinando-o a saber argumentar e persuadir.

Na seqüência, é preciso falar do *deontos* (o que convém ou o que se deve) no contexto dessa discussão, pois esse termo é o duplo do *kairós*. No capítulo V, que discute *sobre as coisas (prágmata)*, isto é, se elas existem ou não, se são iguais para pessoas e ambientes diferentes, percebemos que é a correta utilização que permite separar o que convém do que não convém, o que se deve do que não se deve, o que é correto do que não é correto, o que é melhor do que é pior. A *práxis* ético-política é excelente se for *kairótica*.  
Leiamos mais um trecho dos *DL*:

“Deve-se recorrer, também, ao argumento que afirma que são os loucos ou os sensatos que falam quando convém . Pois, quando perguntados, afirmam que dizem as mesmas coisas, mas com a diferença de que os sábios dizem quando convém e os loucos quando não convém ” (DL V,9).

É o *kairós* que rege a escolha de uma determinada argumentação e não outra, como também, os meios e o estilo a serem utilizados, não havendo uma regra imutável de produção de discursos (*lógoi*), pois é o *kairós* que os regula através da introdução de uma temporalidade no discurso, a qual o mede e, assim, o torna passível de regulação (TORDESILLAS, 1986:36-38). O *kairós* é algo que, quando se ajunta à argumentação, produz os efeitos que quiser, sejam eles a inversão da idéia que se tinha do passado ou a expectativa quanto ao futuro; em outras palavras, ele modifica o que era falado ou ouvido e



leva ao entendimento aquilo que o argumentante quer que exista sobre o que será argumentado e isso tudo ele faz no presente, no instante, no agora.

“O *kairós* define temporalmente o momento onde deve intervir o argumento que inverte a ordem das certezas, decide o ‘contra tempo’” (TORDESILLAS, 1986:60).

A temporalidade ético-política experienciada no século V. a.C. é aquela que toma o tempo como ação, isto é, a experiência do *kairós* e de seu alcance qualitativo sobre a deliberação do *nómos*. A contingência, a particularidade e a conveniência regem a discussão e o questionamento valorativos desse período, solucionando seus impasses, dilemas e aporias através dessa nova experiência *circunstancial*. Experiência nova, visto que, em Homero e na tradição médica, o *kairós* não representa, propriamente, uma temporalidade ético-política, mas é a partir da segunda metade do século Va.C. com a tradição sofística, como podemos atentar nos *DL*, que podemos vislumbrar as várias circunstâncias que se referem ao *kairós*, englobadas o âmbito da *dóxa* e da *práxis* ético-política; sob a égide temporal<sup>122</sup>. Não é, propriamente, o homem a medida para a *práxis* ético-política; ele simplesmente delibera e convenciona; mas a medida é o *kairós*;, em outras palavras, a junção de uma gama de circunstâncias que permitem e mostram que é melhor agir ou não agir de uma forma ou de outra, em um determinado momento ou em outro.

Enquanto o poeta se orienta para o passado, os *lógoi* ético-políticos dos sofistas se mostram orientados para o presente, em vistas do futuro (VERNANT, 1973: 74). Em outras palavras, essa experiência de temporalidade se manifesta enquanto uma visada do presente, no instante, no agora (*nýn*) com intenções num *télos* futuro. Contudo, não é qualquer

---

<sup>122</sup> Tal interpretação será retomada por Aristóteles, mas defendemos que a origem é sofística.

instante, qualquer agora, mas aquele que é eficaz. O *kairós* se manifesta como uma temporalidade *teleológica*; todavia não podemos confundir essa teleologia com um fim de período, nem com um processo de inicialização a uma nova existência e, muito menos, com um sentido de realização natural última (VERNANT, 1973: 81). A temporalidade teleológica tal como visada pela sofística é aquela na qual não há lugar para o imprevisto, mas, pela educação que forma o *aristós*, aquele que sabe argumentar e persuadir, o homem e a *pólis* podem atingir seus objetivos, suas finalidades, aquilo que é melhor. Ao afirmar que a *areté* ético-política do século V a.C. é saber argumentar e persuadir, trazemos à baila a importância do *lógos* enquanto ação argumentativa e percebemos que há uma co-naturalidade entre *lógos* e *kairós*, isto é, estes dois elementos caminham lado a lado na *práxis* ético-política (CASSIN, 1995:227). A intervenção ético-política dos sofistas (ou do cidadão do século Va.C.) não poderia obter sucesso sem o *kairós*, pois ele expressa a interiorização da noção de *khrónos*<sup>123</sup>, a experiência de uma temporalidade *pragmática*, aliada à memória como *técnica* para a argumentação, dá a necessária potência ao *lógos*.

Falamos de presente e futuro; mas podemos dizer que a noção de passado é esquecida? Muito pelo contrário; diferentemente de Hesíodo, onde rememorar o passado é esquecer o presente<sup>124</sup> (VERNANT, 1973:78), pela memória, como vimos, há um esforço na tentativa de conquistar o passado e, assim, se valer de exemplos e argumentos mais bem elaborados para que a persuasão atinja seus objetivos. É pela memória que o cidadão adquire o seu substrato para a discussão no presente, para a *potencialização da ação*.

---

<sup>123</sup> “Nesta fase, *khrónos* é pensado como um elemento ínsito à consciência humana e não mais como uma força externa em relação aos homens” (REY PUENTE, *As concepções gregas do tempo de Homero à Aristóteles* : 03 - Comunicação não publicada).

<sup>124</sup> Ver *Teogonia* 55 e 102 e *Erga* 176.

#### 4 A questão da unidade da obra

Onde o pluralismo e a unidade se encontram? Façamos uma revisão crítica. Para Nestlé (1966, 437-447), de duas uma: ou essa obra se desenvolve sem conexão entre os dois blocos de capítulos nos quais ele divide os *DL*, a saber: I-VI e VII-IX, ou ela está incompleta e não era para ser publicada desse modo. Dueso (1996:135-38) acredita ser possível dividir os nove capítulos deste texto em três grupos que possibilitariam um melhor entendimento do mesmo. O primeiro grupo seria formado pelos capítulos de I a V, onde permeiam teses e refutações sobre temas semelhantes; o segundo pelos capítulos VI e VII, que apresentam o mesmo conteúdo, e o terceiro pelo capítulo VIII, que fala do ideal do sábio buscado pelos sofistas, e pelo IX, que fala da memória, que é primordial nesse processo. Segundo Dueso (1996:137), Trieber e Kranz têm posições divergentes, pois, para o primeiro, não há conexão entre os capítulos de V a IX, e enquanto o segundo diz que há unidade, pois o problemático capítulo V tem continuidade no capítulo VI, generalizando o assunto dos capítulos anteriores.

As três partes do texto, segundo Dueso (1996: 135-36), são baseadas em uma estrutura argumentativa construída a partir de teses relativistas e anti-relativistas. O autor se posiciona relativisticamente em (I, 2.11; II, 26; III, 1.7 e IV,1) e de forma anti-relativista em (I, 17; II,20; III,15 e V, 6.11). O texto utiliza contra-argumentações ou diferentes teses em sua formulação, em outras palavras, ele possui teses *relativistas* (Untersteiner e Dueso) ou de *identidade*<sup>125</sup> (Robinson) que são mais extensas e melhor elaboradas nos primeiros

---

<sup>125</sup> Robinson chama de teses de identidade as partes do texto que afirma, por exemplo, que o *bem e o mal são o mesmo*.

quatro capítulos do que as teses anti-relativistas (Dueso) ou de *diferença*<sup>126</sup> (Robinson), porém isso se inverte no capítulo V. Entretanto, não podemos dizer que há uma defesa de teses (LEVI, 1940: 296), pois pode não passar de uma apresentação de elementos para o uso político dos argumentos *potencializadores da ação* e não da defesa de algo.

Concordamos com Robinson (1979: 51) quando ele nos diz que os *DL* foram escritos para um público que falava dialeto dórico, por um sofista jônico que falava “jônico ou jônico com dialeto ático, que foi fortemente influenciado por Protágoras e, em menor medida, por Hípias, Górgias, talvez Sócrates, e vários etnógrafos”.<sup>127</sup> Apesar do dialeto e de alguns como Kranz pensarem diferente, não se pode localizar onde o texto foi escrito com precisão. Mas, para Robinson, foi o próprio autor que traduziu sua fala para o dórico, pois assim poderia atingir mais pessoas, porém sem grande sucesso. Quanto à questão que se coloca, se esse texto era para ser publicado, há dúvidas. Como Gaiser e Mazzarino, que, segundo Robinson (1979:54), dizem ser o autor um sofista sem talento somente em conferências escritas. Outra hipótese para as imperfeições na escrita deste texto pode estar no caso de ele ser constituído por notas de aulas de um aluno ou ouvinte de uma conferência com um sofista. Para Dueso, não é assim, pois isso se dá nos cinco primeiros capítulos do texto e eles podem ser um resumo de posições opostas em um concurso de oratória, que, segundo Diógenes Laércio (*Vidas IX, 52*), Protágoras foi o primeiro a organizar. Mesmo assim, Robinson descarta a hipótese de um manual de erística, pois esta descrição somente se enquadra à primeira metade da obra. Robinson concorda com Gaiser que diz que o texto foi escrito para instruir iniciados (*DL IV, 4*) nas *virtudes*, nas *artes* e na

---

<sup>126</sup> Robinson chama de teses de diferença as partes do texto que afirma, por exemplo, que o *bem e o mal não são o mesmo*.

<sup>127</sup> Percebe-se isso através dos termos Jônicos do texto, tais como: “*sophíe, kápta,eipáji, óidas,Zóein, diairéumai,potítitheí*” e pelos termos áticos “*entí, an III, 2; VI, 4; ká III, 7; IV, 2*” que, também, são Jônicos.

*sabedoria* mostradas em *DL* VII, 1ss e VIII, 9. Por uma série gradual de exercícios (I, 4) os *DL* poderiam ser parte de um conjunto de notas de aula, que não deveriam ser publicadas, que, como diz Guthrie, sobreviveu graças à distribuição de cópias aos alunos.

Não há um conteúdo temático uniforme no texto, segundo Levi (1940: 292). Este autor pensa que o texto não passa de notas de aula de sofistas que foram compiladas apressadamente. A falta de conexão mostraria que o texto não era para ser publicado, já Zeller o considera uma compilação de vários sofistas. Também, segundo Levi, para Kranz, o texto não são notas de aula e o título dado por Diels, *Dissoi Lógoi*, somente se aplica aos quatro primeiros capítulos. Porém, ele defende, antes de Dueso, que, apesar de o texto possuir três partes, há uma conexão na forma e no conteúdo. Para ele, os quatro primeiros capítulos constituem um todo sobre a verdade e a falsidade como coerência, e sobre a sabedoria e a ignorância que vemos no capítulo V. O tema da *existência*<sup>128</sup> que aparece no capítulo V possibilita uma continuidade com o tema da *sophía* e da *areté* do capítulo VI, que são temas da época e que se conectam ao capítulo anterior. Os capítulos VII e VIII discutem assuntos políticos e o IX aborda uma necessidade do orador político, a memória. Para Kranz, há uma conexão mesmo que não seja forte ou absoluta e o autor é influenciado por sofistas e por Sócrates no mesmo nível (LEVI, 1940: 292-3).

Os *DL* possuem uma natureza fragmentária estrutural e de conteúdo para Scholz (2003: 203). A conexão dos capítulos é frouxa e os títulos dos capítulos seriam posteriores, e não contemporâneos ao texto. Este intérprete, semelhantemente a Kranz e Dueso, divide o texto, também, em três grupos, sendo o primeiro formado pelos quatro primeiros capítulos e suas antilogias; o segundo pelos capítulos V, VI e VII que contêm assuntos da discussão

---

<sup>128</sup> A transição para o ser e não ser corresponde à *Metafisica* 1009a ss.

ético-política do século Va.C. e o terceiro e último grupo, que é formado pelos capítulos VIII e IX, trata daquilo que o orador-político necessita para seu bom êxito.

Robinson (1979:77) ainda faz alusão a um argumento de Freeman que diz que os *DL* consistem nos 4 ou 5 primeiros capítulos e o resto teria sido acrescentado pelo autor ou por outra pessoa posteriormente de forma desconectada. Porém, isso é inconcebível, pois não há elementos suficientes para defender essa posição. Mesmo com uma transmissão duvidosa, o texto, com nove capítulos, é a nossa referência primária e mais contundente. Robinson (1979: 78) nos chama a atenção para o título da obra, o qual pode ser infeliz, visto que a intenção do autor, talvez fosse quebrar a seqüência, e ele o faz pelo capítulo V durante ou depois do texto pronto, ou em ambos os momentos<sup>129</sup>. A passagem do capítulo V para os seguintes parece natural, pois o capítulo V discute a diferença entre *sophía* e *amathía* e o interesse na *sophía* e na *areté* na vida pública leva a discutir sobre seu ensino, ou seja, sobre a forma como escolher os representantes públicos, sobre as qualidades do orador estadista e sobre a memória. O autor do *DL* faz isso por ser mais apropriado ao seu contexto cultural, mesmo sendo um público que fale Dórico; vemos isso, claramente nos seis primeiros capítulos. Podemos, também, ver um exemplo de teses e contra teses no capítulo VII, que discute qual é a melhor forma de distribuição dos cargos públicos (ROBINSON, 1979:79-81), pois nem tudo foi dito a favor da democracia<sup>130</sup>.

Após uma revisão crítica nos cabe mostrar nossa posição. Nós defendemos que a estrutura lógica e filosófica da obra permite-nos defender sua unidade geral<sup>131</sup>, partindo da

---

<sup>129</sup> Isso explica por que o capítulo V é tão confuso.

<sup>130</sup> Pensamos que Robinson aqui força seu argumento. A nossa posição sobre assunto expressa na nota 89 é mais interessante.

<sup>131</sup> Untersteiner fala-nos que para Gomperz a obra não teria uma conexão entre seus capítulos, por isso não teria sido escrita para ser publicada. Entretanto, o próprio Untersteiner (1993:155-57) discorda desta posição acreditando que a obra possui uma unidade própria.

tese de que o autor dos *DL* é um professor de argumentação e o texto é um manual de sofisticada<sup>132</sup>. Apesar de não ser fácil a unificação, já que em certos momentos há uma falta de conexão entre alguns capítulos e a multiplicidade de arcabouços teóricos de vários pensadores, os *DL* podem ser enquadrados numa unidade possível.

Nós dividimos o texto em dois grupos, sendo o capítulo VI o ponto de ligação entre essas duas partes, isto é, o capítulo VI participa tanto do primeiro quanto do segundo grupos. O primeiro grupo é formado pelos capítulos de I a VI e o segundo pelos capítulos de VI a IX. Vejamos porque.

Do capítulo I ao VI, as oposições ou sua estrutura *antilógica* (CANTO–SPERBER, 1998:97) são mais bem explicitadas, sendo que podemos compará-las a uma “ética da situação” contemporânea, na qual nada é certo ou errado, tudo depende primeiro da situação (GUTHRIE, 1995:61.155). Vemos que há uma temática comum: os valores ético-políticos gregos consagrados, expressos nos capítulos de I a IV; o agir, o ser e a *sophía* e a *amathía* expressos no capítulo V e a discussão sobre o ensinamento da *sophía* e da *areté* no capítulo VI. Apesar de haver a mesma estrutura nos seis primeiros capítulos, o capítulo VI não apresenta posições relativistas e o conteúdo desses seis capítulos é expositivo, ou seja, não há uma defesa de uma posição em detrimento da outra. Pensamos, também, que há uma naturalidade temática que se estabelece entre os capítulos V e VI e acrescentamos que essa mesma naturalidade ocorre de I a V. Quanto ao segundo grupo, além de não apresentar posições relativistas, nos capítulos VI e VII aparece uma explicitação de como aqueles *lógoi* são utilizados pragmaticamente; os capítulos VIII e IX mostram que, para se atingir a *lógon tékhne*, ou seja, para que alguém se torne capaz de argumentar tal como ele mostra nos capítulos VI e VII, utilizando os *lógoi* mostrados nos capítulos de I a VI, o

---

<sup>132</sup> Ver: Guthrie, 1995:290-91, Untersteiner, 1993:149-154 e Kerferd, 1981:54.

argumentante necessita de conhecimento e memória. Isso se torna bem claro quando, no segundo parágrafo do capítulo IX, o autor diz que: “se tens boa atenção, o entendimento captará melhor ao repassar estas coisas”. Este parágrafo, nos remete ao texto como um manual de argumentação. Ele também contribui com nossa defesa da unidade geral do texto, pois, ao colocar o capítulo que fala da memória, isto é, de técnicas mnemônicas por último, não vemos a intenção de depreciar ou ter a memória como algo de menor valor, muito pelo contrário, ela é disposta nesta parte do texto, pois apenas depois de um relato sobre os *lógoi*, uma historiografia do *lógos*, um relato sobre o que os gregos pensam se faz necessário falar que é útil lembrar disso tudo e mostrar como fazê-lo.

Nos capítulos VI e VII, podemos ver como o *lógos* era tomado nas questões ético-políticas da *pólis*, sendo que no capítulo VI, que é intitulado: *Sobre a sabedoria e a virtude, se elas podem ser ensinadas*, essa discussão é apresentada explicitamente de forma antilógica e com a melhor equípolência observada em toda a obra, pois há cinco argumentos contra a possibilidade da virtude e da sabedoria serem ensinadas e cinco outros refutando, exatamente, os cinco primeiros, sem tomar nenhuma posição sobre o problema. No texto, lemos o argumento contra dizendo que: “aqueles na Hélade que se tornaram homens sábios teriam ensinado sua arte a seus amigos” (*DL* VI, 4) e a resposta do argumento contrário é: “Policleto ensinou a seu filho a fazer estátuas. E se alguém não ensinou, isso não é prova de nada; por outro lado se alguém ensinou é prova de que é possível ensinar” (VI, 8-9). Já no capítulo VII, que não possui título dado pelo autor, mas trata da questão da *escolha dos representantes para os cargos públicos*, o autor inicia um processo assertivo que dá seqüência à temática da sabedoria abordada no capítulo anterior, pois o texto expressa que quem deve assumir os cargos são as pessoas capazes para tais funções. Vejamos o que ele diz:



“Alguns dos que falam na ágora afirmam que os cargos públicos devem ser preenchidos através de sorteio. Assim eles não julgam do melhor modo. (2) Pois, se alguém perguntar a quem disse tal coisa: por que você não distribui as tarefas de seus criados por sorteio, de modo que o boiadeiro cozinhasse se ele recebesse a sorte de ser cozinheiro, e que o cozinheiro cuidasse dos bois, e as demais coisas igualmente?” (DL VII, 1-2).

Há quem intérprete que a posição política explicitada nesse capítulo seja diferente de uma posição democrática, posição geralmente aplicada aos sofistas; entretanto tal interpretação pode ser precipitada e, na verdade, talvez, o que sabemos sobre a democracia grega não esteja de todo esgotado, pois dentro do próprio capítulo o autor assume uma posição democrática. Leiamos:

“Dizem que isso é bom e inteiramente democrático; ao contrário, eu considero que não é de modo algum democrático, pois na cidade há homens inimigos do povo que, se a fava os designasse, eles destruiriam o povo. (6) Pelo contrário, é necessário que o povo, vendo, escolha todos os que são favoráveis a eles, os que são capazes conduzam os exércitos, os outros sejam guardiões das leis e assim por conseguinte” (DL VII, 5-6).

Vemos de um lado a *paidéia* poética, de outro a *paidéia* sofística. Percebemos que na *paidéia* poética a memória é um processo de inspiração divina onde ela é algo personificado e sagrado; há uma deusa que é a agente e o indivíduo que é passivo e dependente, apesar de aparecer como um privilegiado, um iniciado, um escolhido. No processo de lembrar estabelecido, a memória é uma espécie de revelação purificadora que se dá de um outro para com o eu, isto é, o poeta apenas se lembra graças à Musa. Essa predileção divina tem, também, seus reflexos no âmbito ético-político, seja na medida em que revela uma sociedade aristocrática, seja na medida em que contribui para a permanência da mesma. Se não houver memória cai-se no esquecimento, que se manifesta enquanto perda da glória e da fama.

A *paidéia* sofisticada interpreta a memória não como algo sagrado, purificador ou iniciático, mas como algo funcional que não é privilégio de ninguém; é graças ao esforço pessoal (exercícios e técnicas mnemônicas) que qualquer cidadão pode adquiri-la. A memória, tal como aqui é assumida é algo humano que revela uma visão democrática e modificadora do *status quo*. De forma independente quem lembra não é um outro no lugar do cidadão, mas ele mesmo, *potencializando sua práxis* ético-política na vida comum. Sem a memória, de nada valerá o *lógos* e o *kairós*, pois perde-se a *areté* política, já que não se consegue argumentar e persuadir como e quando convém. Perde-se a condição *potencializadora da ação*.

A memória nos *DL*, na *paidéia* sofisticada não é mais uma revelação, mas sim, o que poderíamos chamar propriamente de lembrança. Não são as Musas que trazem o que o cidadão não viveu, mas ele que se lembra de suas experiências pessoais e do que aprendeu, do que conheceu e se *potencializa* para entrar *en méson*, ou seja, no jogo *agonístico* da discussão ético-política. A memória aparece como um conjunto de técnicas mnemônicas a serviço do *lógos* e do *kairós*.

Resumindo, podemos dizer que há uma unidade neste manual de argumentação e que o texto como um todo, mas principalmente os capítulos VIII e IX, sustentam nossa interpretação.

## Conclusão:

### Ambivalência e relativismo

Devemos nos lembrar que, da mesma forma que *As Nuvens* de Aristófanes, o principal personagem dos *DL* não é um determinado pensador, mas seus *lógoi*, os quais podem se manifestar de forma dupla ou não.

Nos *DL* podemos ver uma linguagem que não é ritmada como a dos poetas, engraçada como a dos comediantes, nem elegante como a dos políticos, mas *pragmaticamente* eficaz na ação ético-política.

Essa obra poderia ser tomada como um texto de *história da filosofia*, tendo em vista que fazer *história da filosofia* é fazer *história* das idéias, do pensamento de um povo, e o que o texto anônimo relata é a história do pensamento filosófico do século Va.C. que se manifesta antilogicamente e assertivamente.

Os *DL* também são uma expressão de como os homens passam a pensar autonomamente sobre as questões ético-políticas. Ocorre, de fato, um processo onde o argumento se revela como ato, isto é, vemos nesse texto reações valorativas nas quais o *lógos* é um agente que *potencializa a ação* do argumentante e produz conseqüências em seus ouvintes.

O texto monta um cenário onde a argumentação atua sempre com o poder de modificar o presente. “É por causa das relações que a argumentação possui com a ação – pois ela não se desenvolve no vazio, mas numa situação social e psicologicamente determinada – que ela compromete praticamente os que dela participam” (PERELMAN & OLBRECHTS-TYTECA, 2002:65).

Retomamos a questão dos argumentos relativistas e não-relativistas nos *DL*, indo um pouco mais além de Dueso (1996), que vê no texto posições relativistas e anti-relativistas. As posições relativistas apareceriam nos capítulos de I a V, em suas primeiras partes, e as anti-relativistas nas suas segundas partes, além dos capítulos VI a IX. Para Dueso, as posições relativistas são protagóricas e as anti-relativistas socráticas. Preferimos pensar que o texto trabalha, por um lado, argumentos relativistas; entretanto, por outro lado, os outros argumentos não são necessariamente anti-relativistas. O eixo do texto não é uma guerra entre relativistas e não-relativistas; constatamos várias posições que são expressas ao longo do texto sobre as questões tratadas, dentre as quais as relativistas e as não-relativistas. Pensamos que as interpretações que diferem da nossa se devem, principalmente, a falta de cuidado no que se refere ao título da obra, pois, quando *Diels* passou a chamá-la de *DL*, a maioria dos leitores passou a vê-la somente sob a ótica das oposições.

Através da argumentação *antilógica*, isto é, pela utilização de argumentos a favor e contra um determinado assunto, uma argumentação que utiliza-se de valores contrastantes, de *dissoi lógoi*, a sofística produziu uma nova dinâmica lógica (VERNANT, 1973: 252). Pela sofística, toda uma cultura é reforçada, ganha vigor um *éthos* no qual o debate se dá, sob o enfoque de duas opiniões que são comparadas, sua força sendo medida pelo parâmetro da eficácia persuasiva. Na *tékhne* argumentativa do sofista tudo é possível, o argumento que é mais fraco pode se fortalecer ou o mais forte pode se enfraquecer, na busca pelo equilíbrio, mas o domínio desse processo depende do argumentante. É ele quem guia e delinea onde e como quer chegar.

“A organização do discurso escrito é paralela a uma análise mais cerrada, um ordenamento mais estrito da matéria conceitual. Já em um orador como Górgias ou em um historiador como Tucídides, o jogo regulado das

antíteses na retórica equilibrada do discurso escrito, recortando, distribuindo, opondo termo a termo os elementos fundamentais da situação a descrever, funciona como uma verdadeira ferramenta lógica conferindo à inteligência verbal domínio sobre o real” (VERNANT, 1999: 173).

Os *DL* utilizam o discurso *antilógico*, o *kairós*, a *memória*, a ambivalência, a ambiguidade e o relativismo em sua argumentação, além de serem um discurso que valoriza o conhecimento e as posições assertivas, as quais não vemos entre os argumentos consagrados como integrando a sofística grega. Isso nos permite dizer que, mesmo em um universo relativista, o objetivo último é o que realmente importa, sendo que não constitui problema realizar asserções, em determinados momentos, se as *circunstâncias* forem oportunas. O relativista se manifesta na efemeridade, na multiplicidade e particularidade de suas posições e não por não poder fazer asserções. O que não há para ele são qualidades ou valores intrínsecos; é o homem quem diz o que é e o que não é, segundo a *sophía* e o *kairós*. Há uma dependência axiológica e semântica das coisas com relação ao homem no processo ético-político.

Sempre que Aristóteles fala sobre relativismo, nos *Tópicos* (VI, 12, 149b4-24), a questão gira em torno do problema da linguagem, ou seja, os termos são relativos e não a própria coisa; ao mesmo tempo, há sempre a possibilidade de relativizar, que o estagirita não condena, desde que não seja na busca de definições. Sobre todos os termos são possíveis visadas relativistas que se desenvolvem em relação a lugares, momentos, pessoas, estados, qualidades, quantidades, o que não exclui asserções não relativas, absolutas.

“Enunciar uma propriedade “relativamente” a outra coisa significa expressar a diferença que existe entre elas (...) A chamada propriedade “relativa”, pois, deve ser examinada por meio dos tópicos referentes ao acidente, a fim de ver se ela pertence a uma coisa e não a outra” (ARISTÓTELES, *Tópicos* V,1,129a6.32-35)

No caso dos *DL*, trata-se de ensinar como lidar com argumentos, sejam eles relativos ou não. Desta forma, é preciso não fazer afirmações que pretendam durar mais do que aquele momento *kairótico* no qual se está agindo. É preciso saber que, quando alguém fala, há sempre uma utilização da ambivalência, em um aspecto específico e em um tempo específico. Até que ponto isso é relativismo? Em grande medida, pois há uma fluidez heraclítica e, por que não, *kairótica* da argumentação sofisticada (que reencontramos no *Teeteto* de Platão), que impossibilita a perenidade argumentativa. É verdade que ela impossibilita um suposto desvelamento do ser, contudo essa é a forma eficaz de se chegar à *areté* política, ou seja, saber argumentar e persuadir. Essa fluidez, que não permite o ser perene, também não pode ser vista como um mero não-ser; talvez a melhor expressão seria que a argumentação sofisticada, em se tratando dos *DL*, revela um *poder-ser*. Os *DL* não são prescritivos, como uma receita pronta, nem meramente descritivos, como um retrato efêmero, eles são *potencializadores*, num sentido operativo, dinâmico. A afirmação ou a negação é sempre feita de modo a se levar em conta as circunstâncias ou realidade na qual o argumentante *pode* vir a estar inserido. O resultado da argumentação nunca está determinado. Enquanto conjunto de argumentos que afirmam e negam, eles servem para *potencializar a ação* de um eventual argumentante, em uma determinada circunstância, sem que o sucesso ou o fracasso da ação possa ser determinado de antemão.

A definição do sentido no qual um termo é usado, tal como é proposto por Aristóteles (*Tópicos* VI,10,148a10-148b20), para solucionar a questão da ambigüidade gerada pela ambivalência e conseqüentemente blindar a argumentação da possibilidade do relativismo, não poderia ser aceita por qualquer sofista e muito menos pelos *DL*, já que o que o texto anônimo deseja é, justamente não anular as ambivalências e ambigüidades, mas inflá-las cada vez mais, para que aquele que lê o manual possa atingir seus objetivos ético-

políticos, pelo *lógos*, contrapondo *lógoi* a outros *lógoi* de maneira *antilógica*, ou mesmo realizando asserções se as *circunstâncias* exigirem. Não pensamos que é um *vale-tudo* desenfreado, pois é no consenso da argumentação pública que o processo argumentativo sempre se efetiva. Se o argumentante persuade o auditório chega-se ao objetivo; caso contrário, as conseqüências do fracasso também são assumidas. Se, para Aristóteles, como está expresso na *Retórica*, o gênero do discurso se relaciona à finalidade que o orador quer atingir, sendo o deliberativo aquele que visa o útil ou o melhor, o judiciário, o justo e o epidíctico, o elogio ou a censura, pensamos que o processo relativista e ambíguo vislumbrado nos *DL* não afirma nenhum dos três modos, mas pode, se for o caso, *potencializar* o argumentante para qualquer um dos três, dependendo do que for *pragmaticamente* necessário.

É pelo *lógos*, de modo *agonístico*, que as relações de poder se desenvolvem na cidade; contudo, vemos pelos *DL* que os impasses *antilógicos* e o devir da *práxis* são conciliados por uma visão *potencializadora da ação*. Há uma solução que é gerada por uma comunidade de comunicação regida pelo consenso e pela convenção, um sistema ético-político e epistêmico, na melhor das hipóteses mitigado, que se organiza em um processo de oposições que se manifesta na ação de forma relativista ou não, dependendo da ambigüidade terminológica utilizada e dos objetivos argumentativos a serem alcançados.

Cabe ainda ressaltar que há uma diferença entre ambivalência e relativismo, já que posso ter termos ou argumentos ambivalentes sem poder dizer *a priori* que eles são relativos, pois o relativismo dependerá do uso e da postura que será tomada perante tal ambivalência. Contudo não há relativismo sem ambivalência. Podemos dizer que o relativismo é dependente da ambivalência, mas a ambivalência não necessita ser relativa, nem necessita do relativismo para existir. Isso pode ser visto no capítulo VI dos *DL* onde se

estabelece um processo *antilógico* e assertivo sem nenhum relativismo e isso somente é possível, porque o relativismo não nega totalmente a univocidade. Contudo, leva a tais conseqüências a falta de limites de suas aparições que não o negam totalmente por uma certa coerência lógica interna, já que uma afirmação contra ou a favor dos argumentos absolutos ou relativos produziria a implosão lógica da temática central e unificadora do *DL*, o *lógos* como *potencializador das ações* ético-políticas. Para expor o relativismo e permitir uma ação relativista sobre o homem na *pólis*, os *DL* necessitam de quantificadores particulares e universais, necessitam realizar afirmações, mas somente como operadoras de cálculo *técnicos* e *pragmáticos* do jogo argumentativo.

Apesar de realizar asserções, como as do capítulo VIII, onde há uma defesa da objetividade das leis independentemente de uma natureza humana, diferentemente de um relativismo de sofistas, como Hípias ou Protágoras, os quais consideram as leis como resultado de convenções<sup>133</sup>, podemos falar em relativismo nesse texto.

Concordamos que o texto anônimo expressa um conjunto de *lógoi* relativistas, mas daí afirmar que ele é relativista seria excessivo. Como já dissemos, ao considerarmos o texto como tendo um caráter *potencializador* da *areté* política, ou seja, como sendo um manual de argumentação, concluímos que ele não pode fazer uma defesa absoluta de nenhuma posição, mas necessita mostrar as mais variadas posições para que o discípulo seja bem formado. O texto é relativista na medida que o *kairós* é o eixo central desse ensino, o que revela um *lógos* transitório; entretanto esse relativismo não quebra a unidade interna da obra, a qual somente se sustenta enquanto o texto é relativo. Quanto à ambivalência, pensamos que ela é a condição de possibilidade do relativismo. Sem um ambiente onde o *lógos* possa ser expresso de forma ambivalente sobre as coisas, não há

---

<sup>133</sup> Ver Platão, *Protágoras* 320c-328b.



como relativizar nem como *persuadir*; a *potencialização da ação* ético-política não ocorre de fato.

Os *DL*, utilizando a ambivalência, a contradição ou a contrariedade e o relativismo, revelam múltiplos *lógoi* e com eles trabalham “no coração de um mundo fundamentalmente ambíguo” (DETIENNE, 1988:62). Eis o texto anônimo:

“Penso que, se ordenássemos a todos os homens que reunissem o que é considerado por cada um como feio e, ao contrário, extrair dessa reunião o que cada um considera belo, nada seria deixado de lado, mas todos dividiriam entre si todas as coisas; porque nem todos os homens consideram o mesmo [o belo e o feio]” (*DL* II, 18).

## ANEXO

### Quadro temático dos nove capítulos dos *DL*

<b>Título</b>	<b>Temática</b>
<i>Sobre o Bem e o Mal.</i>	Este capítulo inicia-se com a expressão <i>Dissoi Lógoi</i> e apresenta <i>lógoi</i> que defendem que a mesma coisa que é um bem é um mal, ou seja, que o bem e o mal são idênticos e apresenta, também, <i>lógoi</i> que defendem que uma coisa que é um bem difere de uma outra que é um mal, ou seja, que o bem e o mal são diferentes.
Sobre o Belo e o Feio.	Este capítulo inicia-se com a expressão <i>Dissoi Lógoi</i> e apresenta <i>lógoi</i> que defendem que a mesma coisa que é bela é feia, ou seja, que o belo e o feio são idênticos e apresenta, também, <i>lógoi</i> que defendem que uma coisa que é bela difere de uma outra que é feia, ou seja, que o belo e o feio são diferentes.
Sobre o Justo e o Injusto.	Este capítulo inicia-se com a expressão <i>Dissoi Lógoi</i> e apresenta <i>lógoi</i> que defendem que a mesma coisa que é justa é injusta, ou seja, que o justo e o injusto são idênticos e apresenta, também, <i>lógoi</i> que defendem que uma coisa que é justa difere de uma outra que é injusta, ou seja, que o justo e o injusto são diferentes.
Sobre o verdadeiro e o falso.	Este capítulo inicia-se com a expressão <i>Dissoi Lógoi</i> e apresenta <i>lógoi</i> que defendem que a mesma coisa que é

	verdadeira é falsa, ou seja, que o verdadeiro e o falso são idênticos e apresenta, também, <i>lógoi</i> que defendem que uma coisa que é verdadeira difere de uma outra que é falsa, ou seja, que o falso e o verdadeiro são diferentes.
Sem título.	Este capítulo não se inicia com a expressão <i>Dissoi Lógoi</i> e apresenta <i>lógoi</i> que defendem que os homens dizem e fazem as mesmas coisas, que as coisas são idênticas e que as mesmas coisas <i>são</i> (existem) e <i>não são</i> (não-existem). Este capítulo também apresenta <i>lógoi</i> que defendem que, os homens dizem e fazem coisas diferentes, que as coisas são diferentes e que coisas diferentes <i>são</i> (existem) e <i>não são</i> (não-existem).
Sobre a sabedoria e a excelência, se elas podem ser ensinadas.	Este capítulo apresenta argumentos defendendo que a sabedoria e a virtude não podem ser ensinadas nem aprendidas e argumentos defendendo o contrário, ou seja, que a sabedoria e a virtude podem ser ensinadas e aprendidas.
Sem título.	Este capítulo discute como os cargos públicos devem ser preenchidos, se através de sorteio ou não. Há, neste capítulo, uma defesa da eleição daqueles que possuem capacidade (sabedoria) para exercer as funções públicas e não do sorteio aleatório.
Sem título.	Este capítulo trata da importância do conhecimento. Para o autor, se o homem tiver conhecimento, poderá realizar as várias ações que fazem um homem poder ser considerado como “sábio”.
Sem título.	Este capítulo trata da importância da memória. O capítulo apresenta várias técnicas mnemônicas que poderão ser úteis para a sabedoria e para a condução da vida.

## BIBLIOGRAFIA

### Fontes Primárias:

ALCEU; SAFO. *Texte et traduction*. Trad. Reinach, T; Puech, A. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

ARISTOFANES. *As Nuvens*. Trad. Starzynski, G. M. R. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ARISTÓTELES. *Dos argumentos Sofísticos*. Trad. Vallandro, L. e Bornheim, G. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *Tópicos*. Trad. Vallandro, L. e Bornheim, G. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômacos*. Trad. Cury, M. G. Brasília: Editora UNB, 1985.

\_\_\_\_\_. *Ética Nicomáquea*. Trad. Bonet, J. P. Madrid: Gredos, 1998.

\_\_\_\_\_. *La Métaphysique*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 1986.

\_\_\_\_\_. *On Sophistical Refutations*. Trad. Foster, E.S. Cambridge: Harvard University Press, 1955.

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1951-1952.

DIOGENES LAÉRCIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. M. G. Kury. Brasília: EdUnb, 1988.

DUESO, J. Solana. *Protagoras de Abdera, Dissoi Lógoi – Textos Relativistas*. Madrid: Akal, 1996.

DUMONT, J. P. (Ed.) *Les Présocratiques*. Trad. J.-P. Dumont, D. Delattre, J.-L. Poirier. Paris: Gallimard, 1988.

HERÓDOTO. *História*. Trad. Broca, J. B. São Paulo: Ediouro, s/d.

HESÍODO. *O trabalho e os dias*. Trad. Lafer, M. C. N. São Paulo: Iluminuras, 1995.

- \_\_\_\_\_. *Teogonia: origem dos deuses*. Trad. TORRANO, J. São Paulo: M. O. Kempf, 1981.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. CAMPOS, H. São Paulo: Mandarim, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Odisséia*. Trad. Bruna, J. São Paulo: Cultrix, 1999.
- GÓRGIAS. *Tratado do não-ente; Elogio de Helena*. Trad. COELHO, M. C. M. N. Cadernos de tradução. São Paulo: USP, 1999.
- FILOSTRATO. *Vidas de los Sofistas*. Trad. Pajares, A. B. Madrid: Gredos, 1996.
- GIANNANTONI, G. (Ed.) *I Presocratici. Testimonianze e Frammenti*. Bari: Ed. Laterza, 1975.
- LONG & SEDLEY, A. A. e D. N. *The Hellenistic Philosophers – Greek and Latin Texts with notes and Bibliography*. v. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- PÍNDARO. *Olympiques; Pythiques ; Nemeennes ; Isthmiques et fragments*. Trad Puech, A. Paris: Les Belles Lettres, 1949-1992.
- PLATÃO. *Diálogos*. Trad. C. A. Nunes. Belém: Univ. Federal do Pará.
- \_\_\_\_\_. *Apologia de Sócrates e Fédon*. Trad. Souza, J.C. ; Paleikat, J. e Costa, J. C. São Paulo: Abril, 1972.
- \_\_\_\_\_. *A República*. Trad. M. H. R. Pereira. Lisboa : Fund. Calouste Gulbenkian, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Fedro*. Trad. Lisboa: Ed. 70, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Phedon*. Trad. Monique Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Apologie de Socrate. Criton*. Trad. Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Le Sophiste*. Trad. Nestor-Luis Cordeiro. Paris: GF – Flammarion, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Théétète*. Trad. Michel Narcy. Paris: GF – Flammarion, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Protágoras*. Trad. U. S. Osmanzik. Mexico, D. F. : Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Protágoras*. Trad. Teixeira, E. M. Fortaleza: EUFC, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Tutti gli Scritti*. A cura de G. Reale. Milano: Rusconi Libri, 1994.

- ROBINSON, Thomas. M. *Constrasting Arguments. An edition of the DISSOÏ LÓGOI*. New York: Arno Press, 1979.
- SPRAGUE, R. K. Dissoi Lógoi or Dialexeis. Two – fold Arguments. *Mind* 77 (1968) 155-167.
- UNTERSTEINER, M. *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*. Firenze: La Nuova Italia, 1949.

### **Fontes Secundárias:**

- ANDRADE, S. M. V. A cidade grega. *Kriterion* 71 (1978) 20-44.
- ARAÚJO, C. M. B. *Da arte – a tékhne no Górgias de Platão*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.
- AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1963.
- BARBOSA, T. V. R. *Uma Theoria sobre a palavra lógos na Medeia, no Heracles e nas Bacantes*. Tese. Araraquara: UNESP, 1997.
- BARNES, J. *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge, 1996.
- BENOIST, J.M. *Tirania do Lógos*. Porto: Rés, s/d.
- BOLZANI, R. F. A Epokhé Cética e seus Pressupostos. *Discurso* 27 (1996) 37-60.
- BOURGEY, L. *Observation et expérience chez les médecins*. Paris: Vrin, 1953.
- BRANCACCI, A. *Oikeios logos – La filosofia Del linguaggio di Antistene*. Napoli: Bibliopolis, 1990.
- BURNET, J. *O Despertar da Filosofia Grega*. Trad. M. G. Kury. São Paulo: Siciliano, 1994.
- BRANDÃO, J. L. Representação do lógos nas Núvens de Aristófanes. *Textos de Cultura Clássica* 19 (1996) 03-17.
- CAUJOLLE-ZASLAWSKY, F. Sophistique et Scepticisme – L’Image de Protagoras dans L’oeuvre de Sextus Empiricus, in: Cassin, B. (Ed.) *Positions de la Sophistique*. Paris: Vrin, 1986. 149-165.
- CANTO – SPERBER, Monique (Dir.). *Philosophie Grecque*. Paris: PUF, 1998.

- CASSIN, B. As Musas e a Filosofia. Trad. A. L. Oliveira; L. C. Leão. *Revista 34 Letras*. 5/6 (1989) 262-279.
- \_\_\_\_\_. *Ensaaios Sofísticos*. Trad. A. L. Oliveira; L. C. Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.
- \_\_\_\_\_. *L'Effet Sophistique*. Paris: Gallimard, 1995.
- \_\_\_\_\_. Du Faux ou du mensonge a la fiction. *Le Plaisir du Parler*. Paris: Minuit, 1986. 03-29.
- \_\_\_\_\_. *Positions de la sophistique*. Paris: Vrin, 1986.
- CAPIZZI, A. La confluence des sophistes à Athènes après la mort de Périclès et ses connexions avec les transformations de la société Attique, in: Cassin, B. (Ed.) *Positions de la sophistique*. Paris: Vrin, 1986. 167-177.
- CLASSEN, C. J. (Org.). *Sophistik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
- COSTA, A. A. *Acerca da Natureza*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.
- DUMONT, Jean Paul. *Le scepticisme et le Phénomène: essai sur la signification e les origenes du pyrrhonisme*. 2<sup>a</sup> ed. Paris: Vrin, 1985.
- DETIENNE, M. *Os Mestres da Verdade na Grécia Antiga*. Trad. A. Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- DUPRÉEL, E. *Les Sophistes*. Neuchatel: Griffon, 1948.
- GIOCANTI, S. *Penser L'irrésolution*. Paris: Honoré Champion, 2001.
- GROTE, G. *A History of Greece*. Londres: John Murray, 1850.
- GUTHRIE, W.K.C. *Os sofistas*. Trad. Costa, J. R. São Paulo: Paulus, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Introdução à história da filosofia*. Trad. E. C. Silva. São Paulo: Hermus, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. P. Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. H. C. L. Vaz. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Lecciones Sobre La Historia de la Filosofia*. Trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- HARTOG, F. *O Espelho de Heródoto – Ensaio sobre a representação do outro*. Trad. Brandão, J. L. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

- \_\_\_\_\_. *A História de Homero a Santo Agostinho*. Trad. Brandão, J. L. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- JAEGER, W. *Paideia*. Trad. A.M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KERFERD, G. B. *The Sophistic Movement*. London: Cambridge University Press, 1981.
- LEVI, A. J. On Twofold Statements. *American Journal of Philology* 61 (1940) 292-306.
- LIMA, P. F. B. História e Retórica na Grécia Clássica. *Discurso* 21 (1993) 171-186.
- LORAUX, N. *Invenção de Atenas*. Trad. Valle, L. São Paulo: Ed. 34, 1994
- MAIA NETO, J. R. *Machado de Assis The Brazilian Pyrrhonian*. West Lafayette: Purdue University Press, 1994.
- MARGOLIS, J. *The True About Relativism*. Oxford: Blackwell, 1991.
- MARQUES, M. P. O Sofista: Uma fabricação Platônica? *Kriterion* 102 (2000) 66-88.
- \_\_\_\_\_, *L'autre et les autres. A propos de l'alterité dans le Sophiste de Platon*. Tese. Strasbourg: Univ. Marc Bloch, 1997.
- \_\_\_\_\_, *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.
- MATTEI, J. F. *Pitágoras e os Pitagóricos*. São Paulo: Paulus, 2000.
- MONDOLFO, R. *O Pensamento Antigo – História da Filosofia Grego - Romana*. Trad. L. G. da Matta. São Paulo: Mestre JOU, 1971.
- MOUTSOPOULOS, E. *Kairós – La mise et l'enjeu*. Paris: Vrin, 1991.
- NATALI, C. Temps et action dans la philosophie d'Aristote. Trad. Dixsaut, M. *Revue de philosophie de la France et de l'étranger* 11 (2002) 177-194.
- NESTLÉ, W. *Historia del Espirito Grieco – Desde Homero hasta Luciano*. Trad. M. Sacristán. Barcelona: Ariel, 1961.
- NOËL, M.-P. Tradition Classique et Modernité. *Cahiers de la Villa Kérylos* 13 (2002) 43-53.
- \_\_\_\_\_. Le Théâtre Grec Antique: La Comédie. *Cahiers de la Villa Kérylos* 10 (2000) 111-128.
- PERELMAN, Chaïm & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação*. Trad. Galvão, M. E. São Paulo: Martins Fontes, 2002.



- PORCHAT, O. P. Verdade, Realismo, Ceticismo. *Discurso* 25 (1995) 07-67.
- RAMAGE, E. S. An Early trace of Socratic Dialogue. *American Journal of Philology* 82 (1961) 418-424.
- REALE, G. *História da filosofia antiga*. Trad. H. C. L. Vaz; M. Perine. São Paulo: Loyola, 1993-94.
- REY PUENTE, F. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2001.
- ROBINSON, Thomas. M. The Dissoi Logoi and Early Greek Scepticism, in: Popkin, R. H. (Org.) *Scepticism in The History of Philosophy – A Pan-American Dialogue*. Dordrecht: Kluwer, 1996. 27-36.
- RODRIGUES, M. *A interdependência de Mito e Lógos – a racionalização na poética platônica*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUC-RS, 1996.
- ROMEYER-DHERBEY, G. *Os Sofistas*. Trad. João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986.
- ROSTAGNI, A. Um Nuovo Capitolo della Retorica e della Sofistica. *Studi Italiani di Filologia Classica N. S. - Florencia* 2 (1922) 148-201.
- SANTOS, J.H. Sobre a Experiência do Infinito : Marcas do Caminho. *Cadernos de filosofia*, 2001.
- SCHOLZ, P. Philosophizing before Plato: on the social and political conditions of the composition of the *Dissoi Lógoi*, in: Detel, W. Becker, A and Scholz, P. (Ed.) *Ideal and Culture of Knowledge in Plato*. Frankfurt: Verlag, 2003. 201-230.
- SILVA, A. C. *Arte da contradição na primeira tetralogia de Antifonte*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- SMITH, P. J. Terapia e Vida Comum. *Discurso* 25 (1995) 69-95.
- \_\_\_\_\_. *O que é o Ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- SNELL, *A descoberta do espírito*. Trad. Morão. A. Lisboa: Edições 70, 1992.
- SOUZA, J. C. *Caracterização dos Sofistas nos Primeiros Diálogos Platônicos*. São Paulo: EdUSP, 1969.

- TORDESILLAS, A. L'instance temporelle dans l'argumentation de la première e de la seconde sophistique: la notion de *kairós*, in: Cassin, B. (Ed.) *Le plaisir de parler*. Paris: Minuit, 1986. 31-62.
- UNTERSTEINER, M. *Les Sophistes*. Trad. A. Tordesillas. Paris, Vrin, 1993.
- VERNANT, J.P. *Mito e Pensamento Entre os Gregos – Estudos de Psicologia e História*. Trad. H. Sarian. São Paulo: Ed. USP, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Trad. Campello, M. São Paulo: Ed. José Olympio, 1995 e 2ª ed. 1999.
- \_\_\_\_\_. *As origens do pensamento grego*. Trad. Borges, I. L. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.
- WARDY, Robert. *The Birth of Rhetoric – Górgias, Platô and their sucesors*. New York: Routledge, 1996.
- ZAGAL; AGUILAR-ÁLVAREZ, H. ; S. *Limites de la argumentación ética en Aristóteles – Lógos, phýsis e éthos*. México: Publicaciones Cruz O., 1996.
- ZELLER, E. *Sócrates y los Sofistas*. Trad. J. R. Armengol. Buenos Aires: Ed. Nova, 1955.
- ZELLER, E.& MONDOLFO, R. *La filosofia dei Greci nel suo Sviluppo Storico*. Firenze: La nuova Italia, 1932-1979.