

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP  
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
CAMPUS DE MARÍLIA**

Franciele Vaz de Souza

**PRÓDICO E A *SOPHIA*: APANÁGIOS DA SOFÍSTICO-FILOSOFIA**

**MARÍLIA-SP  
2021**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP  
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
CAMPUS DE MARÍLIA**

Franciele Vaz de Souza

**PRÓDICO E A *SOPHIA*: APANÁGIOS DA SOFÍSTICO-FILOSOFIA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC), Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, para obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Área de Concentração II: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Sob orientação do Prof. Dr. Reinaldo Sampaio Pereira

**MARÍLIA-SP  
2021**

S729p Souza, Franciele Vaz de  
Pródico e a *sophia*: apanágios da sofístico-filosofia /  
Franciele Vaz de Souza. -- Marília, 2021  
119 f.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista  
(Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília  
Orientador: Reinaldo Sampaio Pereira

1. Pródico. 2. Sócrates. 3. Sofística. 4. Orthotes Onomaton. I.  
Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da  
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

**Franciele Vaz de Souza**

**PRÓDICO E A *SOPHIA*: APANÁGIOS DA SOFÍSTICO-FILOSOFIA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC), Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, para obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Área de Concentração II: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Sob orientação do Prof. Dr. Reinaldo Sampaio Pereira

Data da Defesa: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:**

---

**Orientador: Prof. Dr. Reinaldo Sampaio Pereira - UNESP/Marília**

---

**Membro Titular: Prof. Dr. Gerson Pereira Filho – Universidade Católica de Minas/Poços de Caldas**

---

**Membro Titular: Prof. Dr. Ricardo Monteagudo - UNESP/Marília**

**Local:** Universidade Estadual Paulista

Faculdade de Filosofia e Ciências

UNESP – Campus de Marília

*Às mulheres da minha vida: Delma e Ermelinda.*

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente à Universidade Pública, que tornam sonhos possíveis, com acesso a uma educação democrática – mesmo que falha – e de qualidade. Através dela consegui aprender, crescer e trocar com meu orientador Prof. Dr. Reinaldo Sampaio, grande apoio e sempre aberto àquilo que eu propunha, e, mesmo ao apontar algum erro, o fazia da maneira mais sensível e empática possível. Agradeço seus apontamentos, ouvidos atentos, comprometimento e sinceridade.

Em segundo lugar, à minha força e persistência para nunca desistir, mesmo que em alguns momentos as condições materiais me impelisses a cogitar tal possibilidade.

Para que eu tivesse forças, algumas pessoas, lugares e circunstâncias se fizeram cruciais:

Não daria para deixar de agradecer ao meu alicerce, que, a despeito de ser ausente em figuras masculinas, é mais uma prova que o amor entre mulheres é tão forte como uma rocha e tão delicado quanto um afago. E essas duas rochas são Ermelinda, minha avó, e Delma, minha mãe.

Aos irmãos de minha mãe: Darci, Elias e Diva, sendo auxílio cada qual de uma maneira, prestativos mesmo à distância.

Aos meus irmãos, Camila e Francisco, meus grandes amigos e minha ponte entre meu passado, presente e futuro. O ventre que compartilhamos é um dos inúmeros elos que temos.

À Monalisa, minha cachorra, que mesmo sendo um animal não racional, se mostrou companheira e foi um verdadeiro significado de amizade, lambidas e patas sujas de lama.

Alguns amigos que se mostraram grande suporte e ouvidos, seja através de áudios ou conversas olho no olho: Letícia Dorini, Karen Munhoz, Luana Passianoto, Fernanda Lucchetti, Wellington Jean, Wendy Giroto, Nayara Cruz, Juliana Moreno, Caio Nunes, Luana Braga, Isaac Candido, Patrícia Basso, Tatyane Ramos.

Aos eventos acadêmicos: todas as dicas e críticas foram devidamente absorvidas e consideradas em cada linha do presente trabalho. Mostrando que a pesquisa e, sobretudo, a Filosofia só se faz em pares e na troca. Apesar de metade ter sido de maneira remota, por conta dos malgrados da pandemia pelo Covid-19, as mesas virtuais tiveram a mesma receptividade e contribuições preciosas.

À sala de aula e seu primordial papel por permitir tanta troca, não só enquanto aluna, mas agora enquanto professora. Paralelo ao mestrado me descobri lecionando, e venho me descobrindo cada dia mais. Nessa descoberta do outro e de mim mesma estarei sempre

acreditando na educação como um desagrilhoar de mentes – seja lá o que mente signifique dentro do espectro amplo da filosofia.

À banca, que aceitou de bom grado fazer essa inspeção tão minuciosa do que escrevi e responsáveis por imprescindíveis contribuições no Exame de Qualificação: Prof. Dr. Ricardo Monteagudo e Prof. Dr. Gerson Pereira. E também aos membros suplentes que logo se fizeram dispostos: Prof. Dr. Ubirajara Rancan, nosso professor da UNESP/Marília, e José Lourenço, da Universidade Federal de Santa Maria.

## RESUMO

A atual pesquisa procura salvaguardar um ponto de conexão entre a Filosofia e a Sofística, ambas as formas de conhecimentos presentes em constantes embates da Grécia Antiga, sobretudo no século V a.C. Grande parte do que se entende por sofística é por conta da extensa contribuição de Platão. Contudo, suas reflexões atestam uma Filosofia como um exímio saber, em contraponto com a periculosidade e baixeza da sofística. Mas não só de críticas se fez a imagem dos sofistas nas obras platônicas; o caráter dramático das obras de Platão nos permite extrair ora uma repulsa, ora uma admiração e curiosidade com relação a esses ambulantes. Uma das figuras que mais instigava atenção era, pois, Pródico de Ceos, pensador sofista que ganhará enfoque na presente investigação. O sofista era conhecido por sua *orthotēs onomatōn* (correção das palavras) e seus discursos morais, além de, também, ser citado em diversos momentos por Platão, como um grande influenciador de Sócrates. Assim, num primeiro momento, analisaremos as principais aparições de Pródico nos Diálogos e sua relação com Sócrates, às vezes distante, às vezes estreita. Em seguida, suscitaremos essa mesma figura sob a perspectiva de Xenofonte, mais precisamente n' *A Escolha de Hércules*, discurso proferido por Pródico, mas eternizado pela escrita de Xenofonte; assim como o suposto relativismo prodiciano denunciado em *Eryxias*, obra de pseudo-Platão. Uma vez estipulada toda a ambiência de Pródico, com auxílio de Mario Untersteiner e George Kerferd, nosso terceiro movimento será, então, perscrutar as técnicas de convencimento de Sócrates – como *elenchos*, *diatribe*, e mesmo a *epídeixis* –, e mostrar que a influência de Pródico sobre ele foi maior do que o próprio filósofo pudesse supor e admitir, revelando uma base sofística em sua própria construção intelectual, e, por conseguinte, a constatação de como era muito mais complexo admitir essa dicotomia filosofia *versus* sofística, já que elas estavam extremamente entremeadas.

**Palavras-chave:** Pródico. Sócrates. Sofística. *Orthotēs onomatōn*.

## ABSTRACT

The current research seeks to safeguard a connection point between Philosophy and the Sophistic, both forms of knowledge present in constant clashes of Ancient Greece, especially in the 5th century B.C. Most of what is meant by sophistic is due to Plato's extensive contribution. However, his thoughts refer to philosophy as a knowledge of excellence, in contrast to the dangerousness and stupidity of the sophistic. But it was not only from criticism that the image of the sophists was made in the platonic works; the dramatic features of Plato's works allows us to infer sometimes disgust, sometimes admiration and curiosity in towards these wanderers. One of the figures that draws attention the most was indeed Prodicus of Ceos, a sophist thinker to whom focus will be given to on the present investigation. The sophist was known for his *orthotēs onomatōn* (correctness of names) and his moral speeches, in addition to being mentioned at numerous moments by Plato as a great influencer of Socrates. So, at first, we will analyze the main appearances of Prodicus in the *Dialogues* and his relationship with Socrates, sometimes distant, sometimes close. Then, we will evoke this figure from the perspective of Xenophon, to be precise, in *The Choice of Heracles*, speech by Prodicus, but eternalized under Xenophon's perspective; as well as the supposed proclavian relativism denounced in *Eryxias*, the work of pseudo-Plato. Once Prodicus' ambience has been stipulated, with the help of Mario Untersteiner and George Kerferd, our third move will then be to examine Socrates' convincing techniques – such as *elenchos*, *diatribe* and even *epideixis* –, in order to show that Prodicus' influence over Socrates was bigger than the philosopher himself could fathom and avow, revealing a sophistic basis in his own intellectual construct, and, consequently, the realization of how much more complex it was to admit this philosophy *versus* sophistic dichotomy, since they were extremely intertwined.

**Keywords:** Prodicus. Socrates. Sophistic. *Orthotēs onomatōn*.

*“A descoberta de que meu problema era um problema de todos os homens, um problema de toda a vida e de todo o pensamento, pairou sobre mim de súbito como uma sombra divina e me senti penetrado de temeroso respeito ao perceber o quão profundamente minha vida e meu pensamento participavam da corrente eterna das grandes ideias.”*

Hermann Hesse, em *Demian*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>CAPÍTULO 1 – PRÓDICO DE PLATÃO</b> .....	16
1.1. A sabedoria na Sofística e na Filosofia .....	16
1.2. O método sofístico de Pródico que não supre as profundezas do debate.....	18
1.3. A fala confusa de Pródico propulsora de curiosidade e admiração em Sócrates .....	20
1.4. Aspectos da retórica e em que medida a <i>correção das palavras</i> de Pródico e a metáfora de Sócrates contribuíram para o convencimento .....	21
1.5. Sócrates e o vínculo frequente com a <i>correção das palavras</i> e, conseqüentemente, a Pródico .....	29
1.6. O estudo incompleto de Sócrates ao curso de Pródico .....	31
1.7. Sócrates se mune da <i>correção das palavras</i> .....	32
1.8. Sócrates contra Pródico e a homogeneidade sofística.....	37
1.9. Um sofista que parteja ideias?.....	39
1.10. A diplomacia e o impacto sofístico na política da Grécia Antiga.....	41
<b>CAPÍTULO 2 – SÓCRATES E PRÓDICO PARA ALÉM DA FILOSOFIA PLATÔNICA</b> .....	46
2.1. Pródico de Xenofonte: a ética e a moral no sofista de Ceos .....	46
2.2. Arte e mito: os impactos da <i>Escolha de Hércules</i> .....	49
2.3. A <i>Escolha de Hércules</i> de Pródico, segundo Xenofonte .....	55
2.4. A <i>Escolha</i> que fomenta o melhor caminho para Aristipo .....	61
2.5. Pródico seria realmente ateu?.....	64
2.6. O que a cosmogonia de Pródico mudou na interpretação do divino.....	69
2.7. Pródico de Pseudo-Platão.....	73
<b>CAPÍTULO 3 - OS MECANISMOS DE CONVENCIMENTO DE SÓCRATES</b> .....	80
3.1 A <i>epídeixis</i> (ἐπίδειξις): necessidade da audiência .....	85
3.2 A <i>diatribe</i> ou falso interlocutor .....	90
3.3. O <i>elenchos</i> (ἐλεγχος) e sua provocação .....	93
3.4. A dupla atitude socrática: contra e a favor da sofística.....	99
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	107
<b>5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	108
ANEXO 1 - <i>The Choice of Heracles</i> (1596) – Annibale Carracci.....	116
ANEXO 2 - <i>Allegory of Virtue and Vice</i> (1581) – Paolo Veronese.....	117

ANEXO 3 - <i>Allegory of Wisdom and Strength</i> (1565) - Paolo Veronese.....	118
ANEXO 4 - <i>The Choice Between Virtue and Vice</i> (c. 1565) – Paolo Veronese.....	119

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como objetivo a compreensão da relação entre a sofística e a filosofia. Relação essa suscitada em alguns livros e manuais como inerentemente antagônicas<sup>1</sup>. Porém, em uma leitura atenta, Platão (*Πλάτων*) (ca. 428 – 348 a.C.) não possui o posicionamento simplista da vileza sofística em contraposição com a sabedoria genuína dos filósofos. Encontra-se, pelo contrário, aspectos ambíguos: ora admiração, ora ressalvas e críticas. E é nesse quesito dúbio que as reflexões a seguir irão fundamentar-se. Traz, para isso, num primeiro momento, diálogos de Platão, uma vez que o propósito é justamente o de destacar essa relação complexa entre tais figuras de sábios.

Os sofistas eram aqueles professores estrangeiros que passaram a cobrar por seus ensinamentos na Atenas do século V a.C. Enquanto Sócrates (*Σόκρατες*) (ca. 469 – 399 a.C.), costumeiramente posto como filósofo, seria aquele que nada cobrava daqueles que possuíam o anseio por aprender. Postula-se, portanto, que uma das principais diferenças entre os estrangeiros sofistas e os conterrâneos filósofos residia nessa questão financeira.

Mas presumir que havia nos sofistas uma intenção puramente nefasta pelo fato de cobrar pelos seus ensinamentos, não nos permite avaliar com profundidade toda a contribuição que esses homens tiveram para a posteridade. Tampouco haveria uma análise justa da filosofia, posto que não era um instrumento da sabedoria à parte das demais coisas. Juntamente com a sofística, a filosofia possuía imbricações fortes com a política e seu contexto histórico vigente.

Para que seja viável encontrar a relação sofístico-filosófica o trabalho dará enfoque em um sofista: Pródico (*Προδίκου*) de Ceos (ca. 465 – 395 a.C.). Assim, o primeiro capítulo trará trechos dos diálogos de Platão sobre Pródico, um sofista que aparece em vários momentos na produção platônica, sobretudo para expor Sócrates enquanto aprendiz desse sofista. Terão momentos da dramaturgia platônica que o sofista será mencionado com muito respeito, bem como outros permeados de ironia. É válido, pois, ponderar as nuances complexas com que Platão lida com a sofística, uma vez que, apesar de Sócrates deliberadamente não se encaixar aos preceitos dos sofistas, possuía aspectos filosóficos e discursivos parecidos, como, por exemplo, uma exímia oratória.

---

<sup>1</sup> Como, por exemplo, Jean-François Mattéi (1941-2014), filósofo francês que logo no início de sua obra intitulada *Platão* nos convida a adentrar na dicotomia do filósofo *versus* sofista: “Os sofistas, com os quais a cidade confundiu o mestre de Platão, eram esses homens libertados que, protegidos pelo muro, produziam as miragens com as quais inebriavam os prisioneiros. Cuidavam deles e alimentavam-nos com suas palavras, mas sem desatar-lhes as amarras.” (2010, p. 13-4)

Portanto, o primeiro capítulo terá o objetivo de destacar excertos platônicos e, por conseguinte, apenas uma parte de um diálogo em específico. Como no caso de *Protágoras* serão mencionadas diversas passagens em que Pródico é apontado – *Protágoras* é uma das obras que mais dá voz a Pródico. Contudo, apesar de trazermos à tona aspectos de *Protágoras* e demais obras, não serão trabalhados os diálogos em sua totalidade. Há, claramente, uma extensão infundável de interpretações filosóficas e outros enfoques a serem feitos que, no caso, não interessam ao presente trabalho, uma vez que tornaria a pesquisa demasiadamente prolixa e sem um foco.

Pródico, então, é manifestado em *Protágoras*, mas também no *Mênon*, *Crátilo*, *Cármides*, *Teeteto*, *Hípias Maior*, *Fedro* e *Láques*. O que nos reforça que é plausível não esgotar a discussão de nenhuma dessas obras, tendo em vista o número das mesmas que serão apontadas: cada diálogo desse resultaria em trabalhos extensos, devido a riqueza de tudo que Platão inculca nas linhas e entrelinhas. Ou seja, o enfoque será e nos trará, sobretudo, o impacto intelectual de Pródico sobre Sócrates, bem como a habilidade de Pródico em diferenciar palavras supostamente iguais, mas com naturezas diferentes.

O fato de haver a menção de Pródico em tantas obras – sem considerar menções em outras obras, como *O Banquete* (177a-b) – é muito emblemático. Mesmo que Pródico não tenha recebido nenhuma obra em seu nome, como seus companheiros da sofística, Protágoras (ca. 490 – 415 a.C.) ou Górgias (ca. 485 – 380 a.C.), ele é um dos sofistas que é frequentemente nomeado nas mais diversas fases de Sócrates, sob a perspectiva de Platão.

Ao investigar quem teria influenciado na educação de Sócrates, como o sofista Pródico, não somente sabemos sobre o ambulante diplomata, como também sobre Sócrates. Desenvolver esse Sócrates sob a lente de sua educação sofista é significativo, pois é possível trazer à tona a multiplicidade da figura socrática. Ele aparece como aporético, e também aquele que traça um pensar filosófico bem delineado, em Platão. Sócrates aparece, também, em seu discípulo Xenofonte (ca. 430 – 354 a.C.), que, apesar de não ter o rigor filosófico de Platão, possui outra visão socrática. Há inúmeros Sócrates, e, coincidentemente ou não, Pródico aparece em seu enalço em algum momento; seja em Platão, Xenofonte ou o Pseudo-Platão, em *Eryxias*.

Posto isso, após o capítulo com trechos platônicos de Sócrates e Pródico, será no capítulo segundo pormenorizado o discurso de Pródico, escrito por Xenofonte: *A Escolha de Hércules*. Muito desse Pródico conseguimos vislumbrar em Sócrates, principalmente no que tange a moralidade como dicotômica, já que o sofista nos traz à luz a virtude em

contraposição com o vício. A despeito da ocupação que teve Pródico, Xenofonte procurou exaltá-lo em sua sabedoria.

Dentro de *Memorabilia*, Xenofonte parafraseia o tão elogioso discurso de Pródico, a *Escolha*, postulada como uma boa moral. Em que circunstância Xenofonte suscita Pródico? Assim como em Platão, Xenofonte também usa a ferramenta dos diálogos, tendo, como é esperado, seu mestre Sócrates como personagem principal. O sofista aparece como reforço ao argumento de Sócrates, afinal, o filósofo tinha como propósito convencer Aristipo (ca. 435 – 356 a.C.) – outro discípulo de Sócrates – acerca da superioridade da Virtude em detrimento do Vício. E, no enalço de tal análise, pesquisaremos as outras contribuições que esse sofista Pródico teve, como, por exemplo, seu lado diplomático, professor, e mesmo dentro da cosmogonia. Sem deixar de lado, claro, os estigmas que ele, enquanto sofista, tanto desagradavam e, inclusive, fora confundido com a figura socrática, já que não só Sócrates teria sido condenado à morte, como também Pródico – um dos motivos pelo qual tiveram esse malfadado destino se deve ao suposto ateísmo atribuído a ambos.

É válido destacar o *suposto* ateísmo, pois por trás dessa condenação há construções do que se entende por ateísmo. Afinal, o que Pródico – e mesmo Sócrates – professava era realmente uma descrença acerca da divindade? No que tange a Pródico, por exemplo, ele não deixou de lado o aspecto divino, apenas diversificou com sua cosmogonia, a qual será pormenorizada, também, nesse segundo capítulo. Para complementar as demais facetas de Pródico utilizaremos, sobretudo, o filósofo italiano Mário Untersteiner (1899 – 1981), pensador que nos cede fundamento às análises desse sofista e diplomata.

Desse modo, num primeiro momento extrairemos discussões de excertos de obras platônicas, e, a seguir, questões e contribuições do discurso de Pródico que Xenofonte cita. Além de trazer um escrito de Xenofonte, é contundente que haja um aporte mais amplo de obra não-platônica, como no caso, uma obra que outrora fora posta como de autoria do filósofo Platão, mas com a análise mais acurada de sua estilometria descobriram que a obra não poderia ser do filósofo, mas de um seguidor do mesmo. Então, o diálogo passou a ser considerada uma produção de um pseudo-Platão. O título desse diálogo, com autoria outrora controversa, recebe o nome de *Eryxias*.

Traremos, pois, a interpretação do filósofo australiano G. B. Kerferd (1915 – 1998) a qual reside em frisar a filosofia de Pródico que poderia ser considerada num primeiro momento relativista, e mais à frente contraditória. Afinal, Pródico discorda que poderia ensinar gramática assim como ensinaria a virtude. Por que ele discorda e como Kerferd nos

ajuda a exortar coesão no pensar de Pródico? Um excerto de *Eryxias*, detidamente analisado, nos trará algumas respostas.

No terceiro capítulo, após apurar detalhes desse sofista com pensamento repleto de beleza e complexidade iremos destacar as nuances de Sócrates, filósofo igualmente complexo e belo em seus dizeres. Afinal, Pródico será posto na presente pesquisa como um grande impulsionador do filósofo e até o segundo capítulo destrincharemos quem teria sido esse Pródico e seus pensamentos. O próximo passo a ser dado nos impele a detalhar sobre Sócrates e seus respectivos modos de pensar. Já que Sócrates será posto como partícipe de algumas características da sofística que ele próprio critica, além de analisar seus métodos de convencimento – *elenchos*, *diatribe*, dialética, *epídeixis* socrática – e de qual forma ele fora impactado pelas peculiaridades sofísticas.

Admitir essa influência parecerá óbvia ao ler tais excertos de Platão, afinal, ele não esconde esse entrelace de Sócrates com Pródico. Mas ela nos reafirmará quão complexa fora a construção da imagem de Sócrates que, num primeiro momento, é contundente em não ser confundido com os sofistas, mas que, se visto mais de perto, essa insistência em se mostrar tão diferente dos sofistas seja ilustrativo da vontade em se desvincular de uma imagem que, à época, eram imbrincadas.

Sócrates conseguia impelir nos jovens sua habilidade em voltar para si, em incentivar um pensar livre de amarras. Pródico era o que mediava dissabores e divergências, mas também possivelmente teria sido causador de desavenças ao exigir que falassem apropriadamente com a palavra correta naquela circunstância, uma vez que ao mudar uma palavra, mudaria o sentido do dito. Pródico teve um destino ceifado e interrompido em decorrência de sua condenação por ateísmo. Sócrates também. São nessas e demais aproximações que tocaremos no terceiro capítulo.

Todo o enfoque em Pródico, e, por conseguinte, em Sócrates, além de mostrar as diferentes facetas com que se é mostrada, dependendo daquele que a escreve – no caso, Platão ou Xenofonte –, traz na figura de Pródico a personificação da complexidade inerente entre os saberes supostamente opostos, a saber, entre a sofística e a filosofia. Do quão a filosofia tinha da sofística para fazer valer seu ponto, já que se mune da retórica; de como a sofística precisava da filosofia para dar credibilidade teórica às suas investigações. E, sem deixar de lado o aspecto mitológico que tanto ajudou a pensar questões éticas e morais, seja em Platão, Pródico ou Xenofonte.

## CAPÍTULO 1 – PRÓDICO DE PLATÃO

### 1.1. A sabedoria na Sofística e na Filosofia

Estudar uma ligação entre a figura do filósofo e a figura do sofista vai para além do nome, os quais possuem ambos a raiz σοφός (*sophos*). Através dessa etimologia, portanto, atestamos que filósofos, assim como os sofistas, tratam-se de homens sábios. Vista num retrospecto, a análise da História da Filosofia acaba por se fazer simplória e demarcações são feitas, seja com propósitos didáticos, seja com o intuito de se delinear uma história com enfoque aos personagens mais proeminentes ou poderosos.

Isso não é diferente com a filosofia que nos fora passada de geração em geração. Ela está entremeada em inúmeras áreas. Como, por exemplo, nos preceitos católicos, que muito regem o nosso pensar, e com ele, nosso agir. Respiramos Filosofia Ocidental, mesmo a mares de distância da Europa, e séculos que nos separam de Platão. Portanto, falar sobre Platão e seu entorno é sempre uma tarefa delicada, já que acarreta a responsabilidade em não apequenar sua grandeza ao apontar suas eventuais contradições.

Como se sabe, a relação entre Sócrates e os sofistas, segundo a pena de Platão, era conturbada, e variava entre críticas, ironias, e raras as vezes, de respeito. O sofista que era agraciado com respeito e ouvidos – um pouco – abertos, era, sobretudo, Górgias, Protágoras e Pródico. Mas, desses três, apenas dois receberam seus nomes nos títulos de diálogos platônicos, a saber, *Protágoras* e *Górgias*, com temática central acerca da virtude e da retórica, respectivamente. Enquanto Pródico ganha voz nas entrelinhas dos diálogos, como em *Protágoras*, e outras menções quase imperceptíveis, como em *Mênon*.

Atentar para o enfoque que se dá ou não a alguns personagens dos diálogos platônicos nos evidencia essa característica ambígua: um Pródico que não possui uma obra *Pródico*, mas possui muita participação e relevância ao longo das obras; e um Górgias, por exemplo, que, apesar de levar nome no título, pouco participa. Arley Moreno (1943 – 2018), brasileiro e especialista em Filosofia da Linguagem confirma essa peculiaridade, na apresentação do livro de Hector Benoit: “Assim, o personagem principal dos diálogos nunca expõe suas ideias diretamente aos ouvintes, ou ao leitor do texto (...)” (BENOIT, 2015, p. 13).

O que poderíamos aludir com estranheza sobre tal sofista não ter seu tributo em diálogo de nome *Pródico*, uma vez que ele é mencionado como mestre de Sócrates. Como Sócrates menciona: “Há o risco, Mênon, de que sejamos, eu e tu, homens medíocres, e de que a ti Górgias não tenha educado suficientemente, *nem Pródico a mim*”. (*Mênon*, 96d, grifo

nosso). Essa passagem quando apreendida às pressas – devido ao foco que se dá no argumento destrinchado naquele momento do diálogo – pode parecer corriqueira, o que torna, então, igualmente corriqueiro o fato de que Mênon tenha sido discípulo de Górgias, e Sócrates de Pródico.

Então a leitura merece uma pausa para refletir: quem foi Pródico? Por que não recebeu uma homenagem ou menções mais detalhadas acerca dessa possível relação mestre-discípulo? Teria se perdido ao longo dos séculos e espaços essa relação, a saber, um motivo externo e histórico para essa ausência de Pródico, em Platão? Ou, deliberadamente Platão escreveu pouco sobre Pródico? E se foi de maneira pensada, quais as razões por detrás dessa quase omissão?

São muitas as perguntas e pouco material para se examinar e dissecar. Podemos trabalhar com o pouco que Platão nos ofereceu e inferir através de seus diálogos que o filósofo, de repente, optou deliberadamente por deixar essa parte, acerca da educação de Sócrates, com menos foco e detalhes. E, se foi realmente uma escolha não introduzir mais minúcias desse mestre, será que o fato de Pródico ter sido um sofista seria o motivo dessa quase omissão?

A partir daí, mais incógnitas e mistérios rondam a educação de Sócrates. E entendemos, por um lado, sua habilidade com a fala, já que havia uma influência sofística em seu amadurecimento intelectual, mas, ao mesmo tempo, qual foi o momento que ele decide travar críticas àquele que tanto o influenciara a ponto de enfrentá-los, tal qual notamos nos diálogos platônicos?

O momento e o motivo exato que impeliu Sócrates a suspeitar da sofística, e instaurar sua respectiva cognição e métodos discursivos – como a dialética, maiêutica, *elenchos* –, nunca o saberemos. O contato que tivemos e temos sobre Sócrates são, principalmente, comédias, dramaturgias e diálogos, de Xenofonte, Aristófanes (ca. 447 – 385 aC.) e Platão – dentre outras fontes. Destaquemos, inicialmente, assim, o material que comumente se propaga a imagem de Sócrates, a saber, através dos escritos de seu devoto discípulo, Platão.

Uma vez delimitada sob a lente de quem será vista a imagem socrática num primeiro momento, a saber, por Platão, serão analisados os trechos do próprio, os quais nos entregam a relação de proximidade – física e intelectual – de Pródico para com Sócrates, como já supracitado o trecho de *Mênon*.

O que, por si só, é pertinente conceber que alguém como Sócrates, mestre de muitas pessoas – de Alcibíades a Platão –, tenha, por sua vez, pessoas que influenciaram em sua filosofia. E uma influência sofística. Portanto, retira-se a condição de Sócrates como um sábio

que teve uma genialidade espontânea, o que nos rememora, assim, sua condição humana; condição essa de construção filosófica, de contexto e pessoas que outrora o inspirara.

Muita coisa ensinada. A filosofia. Um modo de vida. A filosofia como modo de vida. O homem no centro das discussões, e junto com ele, suas virtudes; seus anseios, desejos, potencialidades, dualidades. Afinal, dentro do espectro de tudo que nos é ensinado, a virtude seria ela, também, passível de ensinabilidade?

Essa pergunta ronda diversas obras de Platão. E dentro dela a dualidade que se formara: sofista em contraposição ao filósofo. Tão diferentes, porém ocupavam o mesmo espaço que, invariavelmente, complementavam-se. Eram, em última instância, parecidos. Mesmo que o sofista concebesse a possibilidade de se ensinar uma virtude, e Sócrates, pelo contrário, considerasse como improvável, quiçá impossível, porque, antes de tudo, é preciso que se classifique o que seria essa ἀρετή (*areté*), ou virtude.

Assim, a despeito de todos os desacordos, ainda havia homens que se relacionavam e suscitavam, cada um à sua maneira, as problemáticas humanas. Dessa forma, a seguir serão examinados alguns trechos dos diálogos platônicos de modo a identificar a relação de Sócrates com Pródico, e, a partir desse vínculo, ponderar como ainda havia conflito entremeadado de respeito entre as duas figuras – sofistas e filósofos – que tanto trocaram e contribuíram para as filosofias subsequentes.

## **1.2. O método sofístico de Pródico que não supre as profundezas do debate**

Uma das primeiras obras escritas, *Protágoras* – considerada como obra de juventude de Platão – procura investigar o que seria a virtude, numa discussão acalorada, mas de muito respeito, de Sócrates para com o sofista Protágoras, o que revela a eminência e fama deste ambulante.

Logo no início de *Protágoras* é notável a grandeza e fama desse sofista, não só pelo título do livro levar seu nome, como também o entusiasmo do jovem Hipócrates que desejava vê-lo o quanto antes para que pudesse aprender a ser sábio como aquele sofista se mostrava. O jovem já tinha conhecimento da inserção de Sócrates nas discussões atenienses acerca da vida e do homem, e, justamente pela familiaridade de Sócrates com a elite, Hipócrates tinha esperança que o filósofo o levasse até a casa de Cálias, onde Protágoras estaria hospedado.

Hipócrates, depois da hesitação de Sócrates, convence o filósofo a realizar esse

encontro e se mostra disposto a lidar com as consequências da oratória sofisticada<sup>2</sup>, se preciso fosse. E ao chegar à casa de Cálias já podemos ver em cena Pródico, uma das primeiras pessoas que Sócrates percebera:

*Sócrates* - E então, avistei Tântalo, pois também Pródico de Ceos estava na cidade. Ele se encontrava num cômodo que antes Hipônico utilizava de depósito mas que, agora, devido ao grande contingente de hóspedes, Cálias esvaziara para acomodar os estrangeiros. Pródico permanecia deitado, envolto num monte de velos e cobertas; foi a impressão que tive. (*Protágoras*, 315c9-d5).

Sobre essa passagem é importante explicar alguns pontos antes de prosseguir; como em “avistei Tântalo”: este excerto não está citado por acaso. Tântalo tem, nesse caso, uma familiaridade com Pródico, mas em qual sentido? Primeiro é válido investigar quem teria sido Tântalo, e se ele teria algum vínculo com o Tântalo mitológico.

Como é de praxe, Platão mune-se, frequentemente, de mitos para fazer-se claro, então sim, o Tântalo a que Platão se refere é a figura mítica.

Tântalo, segundo Homero (ca. 928 – 898 a.C.), foi o rei de Lícia que cometera inúmeros crimes e afrontara deuses. Por sê-lo filho de Zeus – e mesmo com uma mãe humana – se sentia no direito de roubar comidas sagradas, de espalhar segredos dos deuses aos humanos, e mesmo oferecer como oferenda seu próprio filho, Pélope; e, sem saber, a deusa Deméter comeu uma parte de Pélope. Seu filho volta à vida, sem a parte que teria sido ingerida: a omoplata.

Como punição a tantas ofensas aos deuses, Tântalo fora condenado a ficar no local mais profundo do Hades, o Tártaro. Neste local ele ficara mergulhado, e como pena toda vez que sentia sede a água baixava de nível para que ele não a bebesse; o mesmo acontecia quando ele estava com fome: as árvores acima dele, carregadas de frutas subiam, o que evitava que ele as alcançassem.

O *Suplício de Tântalo*, conforme o próprio nome nos indica, é relatado de forma a mostrar as mazelas que um ser poderia sofrer ao desejar e precisar tanto de algo, e não conseguir nunca levar a cabo seu desejo. Ao ser posta ao lado de Pródico essa situação, há interpretações (POMBO, 2019a) que procuram explicá-la: ou Pródico é vinculado a este suplício no que tange ao hedonismo – e as consequências desse prazer fugaz – que, ao que tudo indica, Pródico já renunciava tal discussão; ou, Pródico, exímio na correção das palavras (*orthotēs onomatōn*) não conseguia com essa técnica esgotar as discussões, ou seja,

---

<sup>2</sup> Uma vez que o ludíbrio sofisticado poderia corromper a alma do jovem, Hipócrates deveria estar ciente desse risco, segundo Sócrates.

por mais que ele possuísse a habilidade de sanar ambiguidades entre supostas palavras sinônimas não conseguia se aprofundar mais.

Nesse sentido, optamos por fomentar, aqui, a segunda interpretação: Platão procurou aproximá-los, Tântalo e Pródico, pois, ambos desejavam com fervor atender a algo, mas, por mais que eles o desejassem, lhes escapavam. No caso de Tântalo, escapava-lhe sua nutrição do corpo; no caso de Pródico, escapava-lhe a nutrição da alma, uma vez que suas descrições não iam ao cerne do problema filosófico, apenas superficialmente.

Com essa associação, a abordagem de Sócrates – apesar de sê-la respeitosa em muitos momentos, quando se dirige a Pródico –, já começa com teor sarcástico e crítico no que tange às técnicas utilizadas pelo sofista, já que o compara com a insaciabilidade de um semideus outrora punido pelas suas escolhas morais sórdidas.

Ainda sobre o excerto acima, Sócrates continua: “Pois *também* Pródico estava na cidade”. A surpresa de Sócrates ao ver Pródico é válida destacar. Frente aos demais sofistas que ali estavam que, segundo sua descrição eram vários, ele fora impelido a destacar a presença de Pródico. Não só Protágoras – sofista reconhecido, e digno de chamar a atenção de Hipócrates – estava na cidade, como “também Pródico estava na cidade”. Ao dar ênfase a esse pensador junto a Protágoras com o “também”, o texto nos manifesta que Pródico é tão relevante a Sócrates, quanto Protágoras. Seja essa atenção com apelo sentimental, por mera admiração, ou mesmo um destaque com intuito puramente jocoso: Platão não deixou de evidenciar a surpresa de Sócrates ao ver aquele que tanto o influenciara.

### 1.3. A fala confusa de Pródico propulsora de curiosidade e admiração em Sócrates

Em meio às pessoas que ali conversavam – ainda em *Protágoras* –, como Agatão, Pausânias, os Adimantos, havia Pródico, como já citado. Mas, a seguir, Sócrates continua sobre o sofista:

*Sócrates* – Contudo, sobre o que dialogavam não fui capaz de compreender do lado de fora, embora me empenhasse em escutar Pródico – pois ele me parece um homem absolutamente sábio e divino –, mas, por causa do tom grave de sua voz, um murmúrio ressoava no cômodo, confundindo suas palavras. (*Protágoras*, 315e5-316a2)

Sócrates se mostra interessado na fala de Pródico, mas a voz do sofista, ao que tudo indica, grave, impedia o filósofo a fazer uma boa distinção das palavras. E só após essa

inspeção e curiosidade sobre o sofista que, finalmente, Sócrates percebe Alcibíades – o jovem belo que tanto o atrai –, e a seguir abordam Protágoras. Depois de muitas observações pertinentes, o objetivo do jovem Hipócrates de ter com Protágoras é finalmente atendido. O fato de Platão mostrar Sócrates interessado em alguém é de suma relevância, uma vez que Sócrates não costuma se mostrar absorto em seus interlocutores, quiçá admirá-los a ponto de nomeá-los como “sábio e divino”.

Mesmo que o interesse nas palavras de Pródico possa parecer uma surpresa positiva e de admiração, pode, também, não passar de ironia: justo aquele que se proclama como profundo conhecedor da natureza das palavras fora surpreendido por expor suas ideias de maneira confusa e pouco clara. Ao invés de aclarar possíveis sinonímias, seria Pródico apenas aquele que confunde?

Seja para admirar ou satirizar, Sócrates se interessa pelas palavras que o sábio Pródico teria a dizer, e isso é algo a se destacar, já que Sócrates usualmente hesita em se abrir para a pessoa com quem conversa, e, sobretudo, se indis põe a responder<sup>3</sup>. O fato de Pródico ter sido seu professor temporário e um diplomata aberto às ambiguidades de um discurso pode, talvez, ter permitido a Sócrates se dispor a ouvi-lo com mais facilidade. A seguir destacamos a habilidade do sofista em lidar não só com as palavras, como também concernentes aos assuntos humanos.

#### **1.4. Aspectos da retórica e em que medida a *correção das palavras* de Pródico e a metáfora de Sócrates contribuíram para o convencimento**

No tópico a seguir iremos adentrar nas ferramentas que o sofista Pródico e o filósofo Sócrates utilizavam para se fazer entendidos. Ambos, inegavelmente se apropriavam na retórica e tinha claro o objetivo de conduzir a discussão. O Pródico com sua mediação, tendo como suporte sua *correção das palavras*, e Sócrates, como fundamento sua usual metáfora. Portanto, a partir do trecho a seguir, extraído de *Protágoras*, adentraremos sobre o problema filosófico que a retórica pode suscitar, bem como os elementos da metáfora que Sócrates utiliza em *Mênon*.

Começemos pela inserção de Pródico em *Protágoras*: como mediador, Pródico intervém. E em sua ponderação é possível extrair vários elementos da técnica de diferenciar as

---

<sup>3</sup> Como, por exemplo, ocorre em seguida: se nega a redarguir uma pergunta de Protágoras que, segundo sua concepção, era extensa demais – um acirramento que prenuncia o término precoce do diálogo caso Protágoras não concordasse com as condições estabelecidas por Sócrates: que o mesmo fosse breve, já que sua memória não era de grande auxílio para acompanhar raciocínios extensos.

palavras, além de, claro, diplomático. Não ataca nem Sócrates que queria sair da discussão por conta da extensão da fala de Protágoras, tampouco Protágoras, o qual gostaria de prosseguir a discussão e expor o quanto lhe fosse viável – não escolhe, então, nenhum lado, como o fez Alcibíades em socorro de Sócrates, ou Cálidas, no auxílio de Protágoras:

*Pródico* - Suas palavras me parecem acertadas, Crítias, pois os que presenciam discussões desse gênero devem ouvir as duas partes que dialogam de modo *equânime* (κοινῶς), mas não *igualmente* (ἴσως) – pois não são a mesma coisa. Deve-se ouvir a ambas as partes de modo equânime, mas não distribuir o que cabe a cada uma delas igualmente: ao mais sábio, o maior quinhão; ao mais ignorante, o menor. Quanto a mim, Protágoras e Sócrates, creio que seja digno de vocês chegarem a um acordo e *discordar* (ἀμφισβητεῖν), mas não *disputar* (ἐρίζειν), sobre os argumentos – pois é por benevolência que os amigos discordam dos amigos, enquanto os adversários e inimigos disputam entre si. Essa seria a mais bela forma de conduzir nosso encontro. Seria de maneira, sobretudo, que vocês, os interlocutores, seriam por nós, os ouvintes, *estimados* (ἐδδοκιμοῦτε), mas não *elogiados* (ἐπαινοῖσθε) – pois ser estimado é estar presente na alma dos ouvintes sem engano, enquanto ser elogiado é estar presente amiúde no discurso de quem falseia sua opinião. Por um lado, seria dessa maneira, sobretudo, que nós, os ouvintes, nos *alegraríamos* (ἐδφραivoίμεθα), mas não nos *comprazeríamos* (ἡδοίμεσθα) – pois alegrar-se é quando se aprende algo ou se comparte da inteligência pelo próprio pensamento, enquanto comprazer-se é quando se come algo ou se experimenta algo aprazível pelo próprio corpo. (*Protágoras*, 337a2-c5, grifo nosso).

Através desse trecho, Pródico não só mostra sua habilidade posta em prática, como a utiliza para ponderar e convencer de que deveria haver, ali, um acordo entre Protágoras e Sócrates, e, a partir do acordo, continuar a discussão sem desavenças supostamente irreconciliáveis. Para mediar ele precisou, portanto, convencer e ser retórico.

A retórica como arte do convencimento fora amplamente situada e atribuída aos sofistas, segundo Platão. Mas um convencimento pejorativo que só visava coagir e enganar. Além da *cobrança pelo ensino*, a *retórica* foi outra atribuição arduamente denunciada aos propósitos ardilosos dos sofistas, segundo a escrita platônica. Não à toa que o subtítulo de *Górgias é Sobre a retórica*, e a mesma é minuciada com tantas ressalvas e críticas.

Que a retórica também é utilizada pelos filósofos, não há como negar. Mas, afinal, essa retórica sofística seria a mesma retórica utilizada pelos filósofos? Seria possível haver um mau uso pelos sofistas, e um bom uso pelos filósofos? Bárbara Cassin (1947 –), filóloga e filósofa francesa, nos traz um panorama muito pertinente no que tange à retórica; de como ela é posta como peculiaridade da sofística, mas também da filosofia.

Portanto, resumir a retórica como um bem falar não nos esclarece muitas problemáticas que decorrem por ser, especificamente, no âmbito filosófico. Nesse sentido que Cassin nos explana os pormenores da retórica, não somente a descrição pela descrição, mas,

sobretudo, como um problema filosófico. Evidencia-nos, assim, o panorama de Élio Aristides (117 – 181), Aristóteles (ca. 385 a.C.– 322 a.C.) à Chaïm Perelman (1912 – 1984) – com sua nova retórica.

O nome de Élio Aristides não aparece com destaque quando se passa sorrateiramente pelos problemas gerais e mais importantes da História da Filosofia. Aristides teria adquirido renome após o Império Romano do século II d.C., como grande orador e partícipe da Segunda Sofística – divide, assim, essa ocupação com o tão renomado Filóstrato.

Na retórica de *Górgias*, ela é posta como uma retórica com teor negativo, enquanto, no *Fedro*, uma retórica que já é atribuída ao discurso filosófico, e, neste caso, com um aspecto positivo (CASSIN, 2005, p. 149). A partir dessas duas abordagens Cassin cita Élio de Aristides, o qual começa a problematizá-las: de acordo com essas diferenças acerca da retórica há 1) Duas retóricas; 2) Dois *usos* da retórica ou 3) Uma terceira retórica que se baseia no silêncio do filósofo que não faz, supostamente, retórica.

No caso 1, de duas retóricas, a retórica se anula, pois ele figura que não se tratava da retórica em si, e sim das características próprias da sofística ou da filosofia. A retórica de *Górgias*, a retórica sofística, era adulação e falsidade, enquanto a retórica filosófica, em *Fedro*<sup>4</sup> tratava-se de um uso dialético que analisava e colocava ordem nas ideias. Uma, falsidade, outra, verdade. Em última instância essas são as características gerais que atendem àquilo que define ora a sofística, ora a filosofia nas obras de Platão. Essa colocação também é assentida por Nicola Abbagnano no verbete *Retórica*, em seu *Dicionário de Filosofia*: “Portanto, Platão não atribuiu à retórica uma função específica”. (ABBAGNANO, 2007, p. 856). Assim, Aristides – segundo Cassin – e Abbagnano, analisam e atestam a incongruência e a falta de consenso dentro dos próprios escritos de Platão acerca da retórica

Na hipótese 2, sobre os *usos* da retórica, Aristides suspende o uso de *Fedro*, que tem como foco o Belo, e mantém a análise dentro do próprio diálogo *Górgias*, o qual se propõe a esmiuçar especificamente a retórica. Teria, portanto, dois usos da retórica dentro do próprio diálogo *Górgias*: o mau uso, e um uso bom; passível, assim, de elogios e críticas. Como, por exemplo, em 457 b, de *Górgias*, o sofista falar que aquele que faz mau uso da retórica não

<sup>4</sup> “Todavia, não teremos, meu caro, exagerado os limites da dureza ao censurarmos assim a retórica? (...) Eis, por conseguinte, o que declaro solenemente: nem por isso, o que estiver de posse da verdade a conseguirá impor sem recorrer à arte da persuasão!” (*Fedro*, 260d5-16). De nada adianta, portanto, estar em posse da verdade se não for capaz de transpor essa verdade a outrem.

Sócrates vincula em 278c-d a *retórica*, ou seja, o bem falar, com a *filosofia*: “ ‘ Se possuis o conhecimento da verdade e sois capazes de a defender, se podeis ir, de viva voz, além do que escrevestes nos vossos discursos, a designação de retóricos não vos fica bem, pois melhor voz ficará uma denominação consentânea com a arte superior a que vos dedicas’ ” (*Fedro*). E a denominação para tais personalidades, Sócrates completa, deveria ser *filósofo*. Melhor do que descrever que o retórico defende a verdade seria nomear tal pessoa como um filósofo.

deve ser confundido com a incapacidade do mestre que a teria ensinado – nesse caso, mau uso do aluno e bom uso do professor<sup>5</sup>. Seria 1) uma mesma retórica com duas atribuições e usos, ou 2) seria o caso de haver duas retóricas, o que acarretaria no equívoco<sup>6</sup> de Platão em usar o mesmo termo para coisas distintas.

Devemos acentuar, pois, o segundo ponto no que tange ao equívoco platônico ao utilizar a mesma palavra para atribuições diferentes, uma vez que suscitamos diversas vezes a sinonímia prodiciana, uma observação feita, sabiamente, por Diógenes Laércio:

Às vezes, entretanto, Platão usa a mesma palavra (*phaulos*) para significar ora o que é mau, ora o que é pequeno, e usa com frequência termos diferentes para exprimir a mesma coisa. Por exemplo, para exprimir a ideia (*idea*) ele adota *eidos* (forma), *genos* (gênero), *parádeigma* (arquétipo), *arkhé* (princípio), *áition* (causa). Usa ainda termos opostos para exprimir o mesmo sentido. Por exemplo, chama *aistheton* (o sensível) ente (*on*) e não-ente (*méon*): ‘ente’ porque é produto de um devenir, ‘não-ente’ porque muda incessantemente. Define a ideia como o que não se move nem permanece, e chega a chama-la de unidade e multiplicidade. E costuma fazer o mesmo em numerosos casos. (LAÉRCIO, III, 64).

Assim, Platão não coloca sobre seus escritos esse rigor nas palavras, e toma uma palavra pela outra. Como a *ideia* postulada e entendida através de uma diversidade de termos, conforme Diógenes Laércio aponta. Ou mesmo a retórica, requerida pela sofística e pela filosofia, com posturas totalmente opostas uma da outra, porém com a mesma palavra. Dá-se, então, para compreender a sinonímia que Pródico tanto reivindicava, uma vez que podemos, deliberadamente ou não, atribuir a uma palavra um contexto que não lhe cabe.

Ao tomar como base a leitura do próprio Platão, portanto, seria precipitado procurar uma definição pronta e acabada de *retórica* dentre os diálogos do filósofo. Conceito que traz ora um panorama positivo, ora negativo. E, ao longo da História da Filosofia também não tivemos definições que a abarcasse num conceito proveitoso, pelo contrário, a noção de persuasão a qualquer custo, isto é, uma retórica no sentido sofístico – como a retórica em *Górgias* –, sobrevive ao longo dos séculos. Um convencimento que se esvazia com o advento do cristianismo: afinal, para que servem as múltiplas possibilidades de pensar e convencer, se a verdade está em Deus? Essa constatação da retórica e sua inutilidade apenas ganhou maior

---

<sup>5</sup> “*Górgias* - Se um indivíduo se tornou orador vier a fazer mau uso da força e da habilidade, não é seu professor, quero crer que deverá ser perseguido e expulso da cidade. O professor transmitiu seus conhecimentos para serem bem aplicados; foi o aluno que fez mau uso deles. Este, por conseguinte, que os aplicou mal, é que merece ser perseguido, expulso ou morto, não o professor” (*Górgias*, 457b-c).

<sup>6</sup> “Ou há duas retóricas, e Platão se enganou ao condená-las usando para ambas o mesmo nome, como se a má fosse a única, pois ‘não é belo nem conveniente chamar os vícios pelo doce nome das virtudes, nem diminuir as virtudes, associando a cada uma delas o vício correspondente’.” (CASSIN, 2005, p.157).

adesão com o racionalismo de Descartes<sup>7</sup>: afinal, a razão é universal e única, a quem serviria os dissabores da retórica? Com a razão no centro, a retórica não se fazia necessária.

Mas com Perelman muitas coisas foram repensadas no que tange à retórica e o convencimento que vem em seu encalço. A classificação negativa construída ao longo da História da Filosofia, desde a adulação sofística, ganha um novo significado. Afinal, o convencimento não se faz sem a presença e aprovação do outro. Agradar o seu interlocutor, e com o agrado, chamar a atenção para o argumento que está sendo pontuado.

Não haveria como, portanto, a retórica dos sofistas serem tão nefastas e arrebatadoramente convincentes. Depende, sobretudo, do auditório que está ouvindo. Por esse motivo a necessidade em cativar. É preciso levar em conta o auditório que está se dirigindo, o discurso que se está proferindo e o orador. Ou seja, *quem fala, quem escuta e o que fala*.

Não basta falar ou escrever, cumpre ainda ser ouvido, ser lido. Não é pouco ter a atenção de alguém, ter uma larga audiência, ser admitido a tomar a palavra em certas circunstâncias, em certas assembleias, em certos meios. (...) O conhecimento daqueles que se pretende conquistar é, pois, uma condição prévia de qualquer argumentação eficaz. (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 19 e 22)

Portanto, conhecer o público a quem o orador se dirige não é, como a tradição pressupunha, algo sem propósito ou nocivo. A nova retórica perelmaniana procurou subverter as raízes fortes e bem construídas de uma retórica coercitiva, e, portanto, perigosa e sedutora. Ela, a retórica, deve ser interpelada, a partir de Perelman, como uma construtora de argumentos que se trata mais da relação complexa discurso-orador-auditório do que uma concepção rasa de coação.

Assim, no momento em que Pródico medeia a discussão entre Protágoras e Sócrates, ele mostra as razões pelas quais ambos deveriam, igualmente, ceder um pouco, para o bem do diálogo. E, uma das técnicas que lhe parece viável àquele momento, é, justamente, averiguar a natureza das palavras e sua correção (*orthoepia*) e, por exemplo, *alegrar* ao público que ouve, não só *comprazê-los*. Ele se preocupa, pois, como é sabido do sofista, com a forma que as pessoas ao redor recebem o discurso, se agrada ou não. O que nos remete,

---

<sup>7</sup> Cf. Prefácio de Fábio Ulhoa Coelho, em *Tratado da argumentação*, de Chaïm Perelman: “Inicialmente, o desprezo vem com o cristianismo, que não poderia, em suas formulações iniciais, conviver com a ideia de multiplicidade de premissas, igualmente aproveitáveis como ponto de partida para a argumentação. Com efeito, se a verdade fundamental do conhecimento humano nos é revelada por Deus, não há como atribuir igual importância a um raciocínio fundado em meras opiniões de homens que, por mais sábios, notáveis e ilustres que sejam, estão contaminados pelo pecado original. Posteriormente, o desprezo pelo ‘saber persuadir e convencer’ parte do racionalismo para o qual a forma suficiente de conhecimento é a científica, capaz de explicar tudo e todos segundos padrões de racionalidade. As opiniões ou bem são teses, a reclamarem prova racional pelo método científico, ou são conceitos descartáveis (por perniciosos ou, ao menos, inúteis).” (COELHO, p. XII e XIII).

prontamente, à tríade de Perelman sobre o discurso e o orador, mas, principalmente, ao auditório.

Pródico propõe, então, que eles evitem distribuir os lados do diálogo igualmente, e que não haja disputa no momento que eles tiverem tentando chegar num acordo, assim, evitaria que os presentes só elogiassem e comprazessem, pois, caso eles tivessem nesse estado, seriam espectadores superficiais, que não estariam regozijando totalmente aquele embate.

É importante destacar a última distinção: *comprazer-se* e *alegrar-se*. Pródico aconselha que eles deveriam ir pelo caminho de uma discordância, afinal, é isso que os amigos fazem entre si, já que dessa forma isso poderia e deveria alegrar aos ouvintes. Ele nos mostra o *alegrar-se* como um valor superior, na medida em que essa alegria está associada à inteligência e ao pensamento, e o *comprazer-se* é relegado a algo fugaz, que visa beneficiar apenas o corpo. Essa distinção de prazeres do corpo, em contraposição com a superioridade do prazer intelectual já nos mostra uma aproximação ao próprio Platão<sup>8</sup>, com seus preceitos da Teoria das Ideias<sup>9</sup>. Se Platão transfere sua própria teoria sobre Pródico, ou se Pródico realmente pensava sobre a superioridade intelectual sobre o corpo, é mais uma dúvida que Platão deixa em aberto. De qualquer forma estabelecer aproximação entre Platão e Pródico nesse aspecto é viável e explica o respeito que o filósofo teve para com tal sofista. Mas esse espaço e gentileza, como já ditos, não é uma constante nos Diálogos.

Ao contrário do conforto e espaço que Sócrates cede a Pródico no diálogo *Protágoras*, onde o sofista consegue até mesmo mediar a discussão, em *Mênon*, porém, Sócrates faz o oposto: não se debruça em destrinchar as palavras, pelo contrário, trata de palavras diferentes como se fossem sinônimas – *limite* (πέρας), *término* (τελευτήν) e *extremidade* (ἔσχατον) (75e2). Atitude intelectual que seria claramente repreendida por Pródico – e Sócrates o admite – uma vez que o sofista tanto se preocupava em apurar as delimitações dos termos e seu consequente sentido.

Por que dizer que tais palavras não precisavam ser diferenciadas e que concebê-las como sinônimas não era uma problemática? Porque naquele momento o filósofo não queria

---

<sup>8</sup> Como aparece, por exemplo, em Fédon: “Quando é, pois, que a alma atinge a verdade? Temos dum lado que, quando ela deseja investigar com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo, é claro, a engana radicalmente” (*Fédon*, 65b). E continua em 65c: “Não é, por conseguinte, no ato de raciocinar, e não de outro modo, que a alma apreende, em parte a realidade de um ser?”.

<sup>9</sup> A seguir terá outra aproximação da teoria platônica àquilo que Pródico proferiu. Segundo Platão, Pródico proferiu essa dicotomia corpo em contraponto com a razão. E, segundo Xenofonte, o sofista também teria instaurado o dilema moral ao descrever a virtude e seu contrário, ou seja, o vício – dicotomia também prevista em Platão. O consenso sobre o que seria a virtude para Platão não é estabelecido, mas, de maneira geral, ao postular suas diferentes atribuições ao longo dos diálogos (sobre isso conferir *Notas sobre o conceito de virtude em Platão*, de Jayme Paviani) a virtude seria o guiar correto, uma justiça, uma temperança, as quais somente a parte superior da alma, ou seja, o lado racional seria capaz de guiar. Guiar o que? A parte concupiscente e viciosa: a parte sensível e corpórea – debate desenvolvido da *República*, ao relacionar as partes da alma com a cidade ideal.

se ater a essas nuances, já que tinha um argumento a ser destrinchado e alcançado. Sócrates faz, antes de deixar de lado qualquer correção das palavras, um paralelo: procura extrair elementos de uma figura para comparar com a noção de Virtude: Sócrates gostaria de conceber a Virtude em sua totalidade. Não o que seriam as virtudes<sup>10</sup>, mas *a* Virtude. A Virtude em sua essência, e no aspecto que se poderia atribuí-la em toda e qualquer situação, uma vez que ela seria universal e primordial.

Qual a relação da Virtude com aspectos de uma figura? Como de costume, Sócrates pôs-se a argumentar com a ajuda de metáfora: a Virtude seria tal qual uma figura, ou seja, o que define uma figura não pode ser as cores a ela atribuída, assim como uma Virtude em essência não pode ser resumida em enumerar virtudes das mais diversas. Depois de muito debater, Sócrates conclui que a definição de uma figura seria até onde sua superfície consegue ir: até o limite de seu sólido<sup>11</sup>. Será que existe definição para a essência da Virtude, assim como ele caracteriza a figura? Ao fazer esse paralelo através de metáfora, Sócrates espera que haja tal resposta.

Porém, não é nada simples investigar, não à toa que a temática acerca de Virtude vislumbra em inúmeras obras de Platão. Mas antes de prosseguir com esse trecho suscitado de *Mênon*, é válido que investiguemos sobre que ronda os mistérios da metáfora, já que ela é tão utilizada e apoia o discurso de Sócrates.

Assim, mantemo-nos em suspensão sobre a *metáfora da figura*, para especificar, afinal, o que seria a metáfora em si. Entender, ou ao menos, tentar entender os motivos pelos quais essa ferramenta argumentativa é costumeiramente utilizada pelo pensamento socrático; como o seu uso de mitos, alegorias, metáforas e trocadilhos. E, de prontidão sabemos: o filósofo tinha como objetivo, claro, o convencimento de seu interlocutor.

Com exceção de *Fedro*, as obras platônicas não costumam admitir utilização de uma técnica de convencimento, quiçá da retórica, já que seria relegado à superficialidade sofística. Contudo, não há como negar que a metáfora seja um mecanismo da própria retórica. Mesmo postas como contrárias: filosofia *versus* retórica, o filósofo em destaque, Sócrates, apropria-se regularmente da retórica quando faz a escolha de fortalecer seu ponto com a metáfora. Nas linhas supracitadas há, brevemente, como a retórica teve posicionamentos divergentes e sem muitos elogios, a colocando como matéria diametralmente oposta à filosofia e sua seriedade,

---

<sup>10</sup> “Sócrates – De novo, Mênon, acontece-nos o mesmo. Outra vez, ao procurar uma única, eis que encontramos, de maneira diferente de há pouco, uma pluralidade de virtudes. Mas a única virtude, a que perpassa todas elas, não conseguimos achar” (*Mênon*, 74a7-10)

<sup>11</sup> “Sócrates – Pois para toda figura afirmo o seguinte: onde o sólido termina, isso é uma figura. Aquilo que, precisamente, resumindo, diria: a figura é o limite do sólido” (*Mênon*, 76a6-8)

e, somente agora com Perelman que a mesma vem sendo considerada como uma técnica pertinente:

Toda analogia – afora aquelas que se apresentam em formas rígidas, como a alegoria, a parábola – torna-se espontaneamente metafórica.(...) Os mestres de retórica viram, na metáfora, um meio de enfrentar a indigência da linguagem. (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 457).

Ou seja, a metáfora, como grande ajuda ao bem falar, e desse bem falar, o conseqüente convencimento, é uma ferramenta crucial para incrementar a linguagem e a partir da mesma conseguir passar o seu ponto de vista, do porquê aquele discurso é tão importante, afinal, transmitir pensamentos a outra pessoa parece simples, mas em última instância é extremamente complexo, uma vez que temos só as palavras para transmitir e definir os pensares e sentires.

A analogia, no caso, é conferida e destrinchada por Perelman detidamente. Para entender a metáfora é imprescindível que se conheça a *natureza da analogia*. Já que na analogia vemos atribuições que procuram comparar duas situações, de modo a deixar o argumento mais lúcido e claro. Por analogia entende-se como “o sentido de extensão *provável* do conhecimento mediante o uso de semelhanças genéricas que se podem aduzir entre situações diversas” (ABBAGNANO, 2007, p. 55), esse é o sentido moderno, segundo Abbagnano, que estamos habituados.

Como a presente análise suscita Platão, é importante destacar o sentido de analogia para ele: com um âmbito mais lógico e em proporção de relações<sup>12</sup>. E, não à toa, no trecho que iremos citar, trata-se, especificamente de uma analogia com a figura e sua extensão.

De maneira geral, tanto no sentido platônico, como no moderno, a analogia vem de forma a auxiliar quando se compara uma asserção à outra. Como Perelman afirmou: “As analogias desempenham importante papel na invenção e na argumentação” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 438)

Uma vez que sobrepomos analogia e metáfora à retórica, não há como negar o intuito de convencimento do filósofo Sócrates. Tendo isso claro, prossigamos para a metáfora que Sócrates se utiliza em *Mênon* para convencer acerca da Virtude e a necessidade de sua universalidade, ao mesmo tempo em que coloca em suspensão a correção Pródico.

---

<sup>12</sup> Cf. Abbagnano no verbete *Analogia* (2007, p. 55): “Platão usou esse termo para indicar a igualdade das relações entre as quatro formas – duas a duas – de conhecimento, que distinguiu na *República*, ou seja, entre a ciência e a dianóia (...). ‘O ser está para o vir-a-ser’, diz Platão, ‘assim como a inteligência para a opinião; e a inteligência está para a opinião assim como a ciência está para a crença e a dianóia para a conjectura’”

No caso, procurou começar seu posicionamento com a comparação da Virtude com elemento da geometria: a figura. A figura, ao se investigar o que ela seria, é sempre algo, segundo o filósofo, que acompanha a cor. Porém, Mênon atentou que para saber o que seria a figura, seria preciso conhecer anteriormente do que se tratava a cor, ou seja, não seria uma resposta conclusiva – afinal dizer que X é Y, sem saber também a natureza de Y, não responde nada. Diante deste adendo, Sócrates concorda e hesita em prosseguir com o argumento nesse sentido.

Procura, a seguir, relacionar a figura com seu aspecto de solidez; ela existiria, então, até onde o sólido termina. Mas antes de concluir tal raciocínio, mune-se de sinônimos e comenta:

*Sócrates* – Dize-me pois: “há algo a que dás o nome de ‘término’”? Quero dizer <com isso> algo tal como limite e extremidade. Com todas essas palavras, estou querendo dizer algo que é o mesmo. *Talvez Pródico divirja* de nós, mas tu, penso, há algo a que dás o nome de “limita-se” e também “termina”. É algo desse tipo que quero dizer, nada de complicado. (*Mênon*, 75e1-7, grifo nosso).

Com isso Sócrates pretende colocar as palavras “limite” e “extremidade” como sinônimas, e logo em seguida remete a Pródico, pois bem o sabe que este sofista abordaria essa delimitação de outra maneira, ao colocar para cada palavra sua respectiva atribuição e contexto, o que desembocaria em *outra* conclusão de raciocínio.

Destacar esse trecho é destacar, também, que Sócrates tem seus meios de convencer a quem ele conversa, e, não à toa, ele sempre convence. E que, a depender da situação, e até que ponto ele quer chegar, desconsidera adendos, como esse de Pródico, já que seria um caminho mais longo a trilhar até seu argumento que já estava delineado. Se ele já tinha um raciocínio de antemão, seria mais condizente, realmente, ignorar os aprendizados do sofista, aprendizados esses que outrora ele mesmo, Sócrates, já havia usufruído.

### **1.5. Sócrates e o vínculo frequente com a *correção das palavras* e, conseqüentemente, a Pródico**

Essa característica pontuada por Sócrates inerente à filosofia – de se preocupar genuinamente com o ensino –, procura nos mostrar nas entrelinhas – e mesmo nas linhas – o contraponto com a postura inescrupulosa da sofística. Como, por exemplo, em *Cármides*,

diálogo que também delineia sobre Pródico numa breve passagem. Obra essa que impera a dialética socrática como cura do corpo, por meio da alma. Em 163d, novamente, Sócrates nos relembra sobre a inutilidade de se discernir palavras, quando se é possível, em seu lugar, usar sinônimos e seguir a discussão sem mais delongas:

*Sócrates* – Ó, Crítias, lhe respondi; logo que começaste a falar, compreendi que ias dar a denominação de bem ao que é próprio a alguém ou o que lhe diz respeito, e o de ação à feiura do que é bom. Já ouvi mais de mil vezes Pródico dissertar sobre a distinção entre sinônimos. Concedo-te inteira liberdade para usares as palavras no sentido que bem te parecer, bastando que me declares o significado de que te serves. (*Cármides*, 163d1-8)

A temperança ou sensatez<sup>13</sup> (σωφροσύνη ou *sophrosyne*) que Sócrates procura minuciar em *Cármides* é a peça chave do diálogo, já que ela é a virtude capaz de fazer com que o homem tome boas decisões e alcance uma alma equilibrada, o que, invariavelmente, afetaria o corpo, e curaria qualquer doença que acometesse a pessoa – no caso de Cármides, sua dor de cabeça. E, um dos métodos utilizados para alcançar essa temperança, seria por intermédio da dialética socrática, onde o interlocutor deveria entregar sua alma incondicionalmente: desnudar-se a alma<sup>14</sup>, antes do belo corpo de Cármides.

Esse desnudar-se envolve todo um encantamento de Sócrates. O que nos coloca em sobressalto quando percebemos essa técnica socrática, uma vez que ele tanto denuncia essa característica nos sofistas como meros encantadores de jovens ricos.

Em seguida, Sócrates não hesita em dizer: “Já ouvi *mais de mil vezes* Pródico dissertar sobre a distinção entre sinônimos”, não nos resta, então, dúvida quanto ao seu contato com o sofista que, ao que tudo indica, não foi um contato fugaz, de apenas uma dracma. A ênfase em proferir que teve contato “mil vezes” é relevante não pelo número em si, já que, provavelmente ele pode não tê-lo dito literalmente, mas uma referência clara de que houve inúmeros encontros com Pródico e sua respectiva técnica; o que nos deixa, portanto, em dúvida quanto ao seu contato efêmero, citado no trecho de *Crátilo*.

Talvez a menção às dracmas, em *Crátilo*, cumpre apenas o intuito simbólico de fomentar a crueldade em taxar conhecimentos. Ou foi dessa forma, literalmente, que aconteceu e as taxas foram realmente abusivas. Seja como for, em *Cármides* o acesso que

<sup>13</sup>Sócrates diz: “As almas, meu abençoado amigo, continuou, são tratadas com certas fórmulas de magias; essas fórmulas são os belos argumentos. Tais argumentos geram na alma a temperança, e, uma vez presente a temperança, é muito fácil promover a saúde da cabeça e de todo o corpo” (*Cármides*, 157a4-b1)

<sup>14</sup>“*Sócrates* – Por isso, se te dispuseres, de acordo com as instruções do estrangeiro, a franquear-me tua alma, para que primeiro eu a submeta ao encantamento do Trácio, depois te aplicarei o remédio da cabeça.” (157c4-7).

Sócrates tinha a Pródico não era tão restrito, mesmo o filósofo tendo poucas condições financeiras para pagar-lhe as tantas vezes que com Pródico teve contato.

O que esses encontros – seja de uma ou de mil vezes – nos interessa na presente investigação é justamente a influência que o sofista teve sobre a educação socrática. Mesmo que Sócrates se queixe de não poder prosseguir devido às cobranças abusivas, Platão expõe no excerto a seguir – de *Crátilo*, 384b–c3 – que havia justamente isso da parte de seu mestre: o interesse; interesse em saber diferenciar a natureza das palavras, ou mesmo em aprimorar sua própria oratória. E este contato foi o suficiente para que Sócrates, em *Protágoras*, se munisse da correção das palavras, de Pródico, para contra-argumentar o sofista Protágoras, conforme mostraremos na seção 1.7., adiante.

### 1.6. O estudo incompleto de Sócrates ao curso de Pródico

Essa inspeção laboriosa acerca das palavras e sua origem não ficaram restritas apenas nessa menção em *Mênon* ou *Cármides*, uma vez que era uma das principais ocupações de Pródico. E não seria diferente, sobretudo, em uma obra que procurou esmiuçar a origem das palavras, a saber, em *Crátilo*, a qual, não à toa, recebe como subtítulo *Ou Sobre a Correção dos Nomes*. Afinal, a obra tinha como norte o seguinte questionamento: as palavras possuem sua origem baseada em convenção humana, ou já estaria incutida no ser do objeto essa gênese?

A investigação, assim, nos traz à tona logo no início do diálogo o sofista Pródico e sua ocupação – imbuído de comentários irônicos, por parte de Sócrates:

*Sócrates* – Oh, Hermógenes<sup>15</sup>, filho de Hipônico, um antigo provérbio diz que “as coisas belas são difíceis” de aprender como são; com efeito, o estudo respeitante aos nomes não é, por acaso de pouco valor. Porém, se eu já tivesse ouvido a exibição de cinquenta dracmas de Pródico, a qual, como ele diz, é suficiente aos seus ouvintes para instruírem-se a respeito disso, nada te impediria de conhecer bem, o quanto antes, a verdade acerca da correção dos nomes; todavia, eis que não a ouvi, mas somente a de uma dracma. Por consequência, não sei qual pode ser a verdade a respeito de tais coisas; no entanto, estou disposto a investigar em conjunto, contigo e com Crátilo. (*Crátilo*, 384b – c3).

---

<sup>15</sup> A título de complemento, Cálias, cuja casa serviu de cenário em *Protágoras*, era seu irmão. “Filho de Hipônico, [Cálias], em sempre admirei o seu apreço pela sabedoria (...)”. (*Protágoras*, 335d8)

O fato de se ocupar enquanto sofista e esse ofício demandar pagamento, faz com que Sócrates não deixe passar essa peculiaridade sem apontar críticas. Mas, dentro dessa crítica, é possível fomentar não só a habilidade de Pródico em investigar as palavras e atribuí-las em suas respectivas circunstâncias, como, novamente, o contato que Sócrates teve com o sofista, o qual ocupa, nesse caso, o papel de aprendiz, e não de mestre, como ele costuma aparecer nas obras de Platão.

Sócrates reconhece que realmente essa discussão poderia ser sanada por um especialista, tal qual Pródico se mostrava. Porém, como ele cobrava uma quantia exorbitante, de cinquenta dracmas, e ele, Sócrates, só tinha uma dracma, o curso que o filósofo dera início, não pôde ser concluído, devido a falta de dinheiro. “Todavia, eis que não a ouvi, mas somente a de *uma dracma*”: nos sinaliza, portanto, o caráter de cobrança das aulas, como supracitado: Pródico e os demais sofistas davam suas aulas conforme o dinheiro, assim, Sócrates por ter uma condição não muito abastada conseguira extrair apenas uma pequena parte dos ensinamentos de Pródico.

Ao mesmo tempo em que delineia uma pessoa gananciosa, que só ensina mediante pagamento, Sócrates se propõe, a seguir, a sanar as incongruências existentes entre Hermógenes e Crátilo. E não só ensinar para eles, mas investigar *com* eles. Caracteriza neste excerto, mesmo que curto, uma série de atribuições contrapostas – que já aparece em outros diálogos –, entre filósofos e sofistas: o sofista que só ensina se houver pagamento, caso contrário, o curso é ministrado de maneira incompleta e só ocorre mediante pagamento anterior, o que culmina na despreocupação do ensino em si. Em contraste com a imagem benfazeja do filósofo, que se propõe a ensinar de graça – mesmo que este seja um diálogo sem conclusão. Mas esse paralelo em benefício do filósofo ainda não apaga o fato de que Sócrates tenha absorvido, mesmo que por um pequeno período de *uma dracma*, algo do sofista Pródico.

### **1.7. Sócrates se mune da *correção das palavras***

O momento no qual Sócrates impulsiona Pródico a adentrar no diálogo que já havia sido iniciado, isto é, em *Protágoras*, houve com esse convite não só um desvio de atenção, de modo a organizar um contra-argumento para Protágoras<sup>16</sup>, como também dar espaço a alguém

---

<sup>16</sup> “*Sócrates-narrador*: Tão logo ele disse isso, a maioria dos ouvintes irrompeu em clamores e elogios. E eu, a princípio, como que abatido por um bom pugilista, senti-me turvado e atordado diante de suas palavras e do

que Sócrates confia minimamente. Ao notar os rumos da discussão, Sócrates, desprevenido e sem respostas, entregou o diálogo sem hesitar a Pródico. Essa confiança intelectual é um marco escasso, para não dizê-lo inexistente nesse filósofo; são poucos os homens a quem Sócrates passa sua fala, quiçá para falar por ele.

Mas porque Sócrates solicitou Pródico? Para entendê-lo é preciso retornar um pouco. Mais precisamente no momento em que o filósofo trava diálogo com Protágoras, ou seja, quando o sofista Protágoras elogia a poesia como um método exímio de aprendizagem, e iria ligá-la, a seguir, com o assunto já em voga: a virtude. E como exemplo Protágoras opta por analisar a poesia de Simônides, e o sofista conclui que a mesma seria contraditória, já que primeiramente Simônides expõe que *difícil é tornar-se (γενέσθαι) bom*, e, mais à frente, ao tentar contradizer e criticar Pítaco explana a mesma coisa: *difícil é ser (ἔμμεναι<sup>17</sup>) nobre*. Ou seja, culmina numa contradição quando ele diz que algo é de uma forma, e quando seu interlocutor, Pítaco, ao dizer a mesma coisa, Simônides não hesita em criticá-lo. Se ele critica Pítaco por um pensamento, e é munido do mesmo pensar, então, estaria se contradizendo.

Sócrates não consegue acatar que ambas as frases como sinônimas. Para o filósofo, o poeta, Simônides, e Pítaco divergem, já que falam de coisas opostas, logo, não haveria contradição alguma, como Protágoras denuncia. E, para fomentar seu respectivo argumento, Sócrates vai ao socorro de Pródico que, além de ser do mesmo lugar de Simônides, conseguiria esclarecer caso houvesse ali, realmente, um sinônimo em contradito; ou se havia coerência nos versos de Simônides, e que, na verdade, o que ele procurou dizer seriam coisas diferentes, e que explicaria a contradição que cabe nos versos:

*Sócrates* – Com efeito, a correção em socorro de Simônides requer a sua música, por meio da qual você distingue o *querer* do *desejar* presumindo que não sejam a mesma coisa, bem como aquela profusão de coisas belas elucidadas há pouco. Examine a questão agora, e veja se compartilha da minha opinião, pois não está claro que Simônides se contradiz. *Revele-nos, Pródico, seu pensamento! Você acha que o ser e o tornar-se sejam a mesma coisa ou coisas diferentes? (Protágoras, 340a7-b5, grifo nosso).*

---

clamor dos demais presentes. Em seguida – *para lhe dizer a verdade, só para ganhar tempo e examinar o que o poeta dizia* –, volvi-me para Pródico e o chamei.” (*Protágoras*, 339d10-e5, grifo nosso).

<sup>17</sup> Conforme a nota de número 144, de Daniel Lopes, no livro *Protágoras*, explica: “Embora essa distinção entre *genesthai* (tornar-se) e *einai* (ser) seja amplamente reconhecida pelos filósofos antigos (p. ex., Empédocles DK 31 B17.11-13), na linguagem ordinária ela nem sempre se verifica com precisão. Nesse sentido, o argumento de Protágoras se basearia nessa indistinção semântica da linguagem cotidiana. Quando *einai* (ser) e *genesthai* (tornar-se) são contrastados, o primeiro designa basicamente permanência e estabilidade, ao passo que o segundo, modificação e instabilidade” (LOPES, 2017, p. 469, grifo do autor in PLATÃO, 2017).

Ao que Pródico exorta o parecer socrático, e concorda que *ser* e *tornar-se* são atribuições completamente diferentes. E, a seguir, quem argumenta e se apropria da correção de palavras não é Pródico, mas o próprio Sócrates:

*Sócrates* – Simônides censura Pítaco – disse eu – não porque este diz as mesmas coisas que ele, como presume Protágoras, e, sim, porque diz coisas diferentes. Pois o que Pítaco afirmava não era que é difícil *tornar-se* nobre, como dizia Simônides, mas *ser*. No entanto, o *ser* e o *tornar-se*, Protágoras, não são a mesma coisa, como assevera Pródico aqui presente. E se não são mesma coisa o *ser* e o *tornar-se*, então Simônides não se contradiz. Talvez Pródico e inúmeros outros dissessem, conforme Hesíodo, que difícil é, sim, tornar-se bom – pois, *perante a virtude, os deuses impuseram o suor* –, mas, quando alguém *ao cume dela alcança, fácil é então conservá-la, embora difícil tê-la obtido* (*Protágoras*, 340c2-d4, grifo do autor).

Após esse argumento Protágoras ainda não se convence, uma vez que considera difícil conservar uma virtude, pois ela pode se esvaír a qualquer momento; mas Sócrates continua a explicar que o “difícil” de “difícil conservar a virtude” que Protágoras diz, possui um significado dispare do “difícil” corrente que ele está, naquele momento, usando. Nesse ínterim, o filósofo continua a elogiar os atributos de Pródico:

*Sócrates* - Por Zeus! É muito oportuno que Pródico esteja aqui presente à nossa discussão. Pois é provável, Protágoras, que a sabedoria de Pródico seja divina e antiga, que remonte à época de Simônides, ou talvez até mais antiga. Você, porém, embora experiente em inúmeras outras matérias, revela-se inexperto nesta, diferentemente de mim, *cuja experiência se deve ao fato de ser discípulo de Pródico*. (*Protágoras*, 340e9-341a5, grifo nosso)

E assim o debate é construído com personagens que entram, saem, interrompem, exaltam, ironizam. Mas esse excerto em específico não poderia ser deixado de lado, pois, além de mostrar-se maravilhado pela presença e conduta de Pródico, devido a sua sabedoria, Sócrates reafirma seu vínculo com ele, e classifica o sofista, com orgulho de outrora ter sido seu mestre. E utiliza isso como trunfo contra Protágoras, ao reforçar seu argumento numa figura de autoridade: Pródico.

Normalmente utilizamo-nos de Platão, Sócrates, Aristóteles (384 – 322 a.C.), René Descartes (1596-1650) e uma série de filósofos proeminentes que se destacaram pela História da Filosofia para fazer valer algum ponto de vista suscitado, e saber que o próprio Sócrates poderia fazê-lo é compreender mais um pouco essa figura tão controversa e complexa. Isso nos realça que em algum momento sua intelectualidade sofreu maturação, processos e influências. Sua genialidade não pode ser admitida como espontânea, pronta e acabada, mas, antes, construída com auxílio, referências e admirações.

Em meio às suas admirações, urge ponderar dois aspectos que a *sabedoria antiga e divina* de Pródico (*Protágoras*, 340e) nos impele. Num primeiro momento, ao categorizar Protágoras como inábil numa arte de outro sofista, a de Pródico, é possível antever que Sócrates elenca o método de *um sofista contra outro sofista*. Assim, apesar de a sofística ser tomada como um todo<sup>18</sup>, esse grupo abarca indivíduos que, a despeito das semelhanças, traz em si suas identidades filosóficas – como, por exemplo, o caso de Pródico utilizar a correção das palavras como auxílio a seus argumentos, e Protágoras, não.

Além disso, quando Sócrates menciona que Pródico possui uma sabedoria antiga<sup>19</sup>, e, aparentemente, milenar, abre-se para duas possibilidades: 1) Sócrates se refere à sofística, ou 2) se refere, especificamente, à *orthotēs onomatōn*<sup>20</sup> (correção das palavras), de Pródico.

Vamos assumir, aqui, que a opção 2 seja a mais viável, pois, embora a primeira atribua à sofística como algo muito antigo – e, realmente, há estudos<sup>21</sup> que atestam essa procedência –, um pouco adiante Sócrates ressalta que Protágoras não se encaixava nessas atribuições antigas: “Você, porém, embora experiente em inúmeras outras matérias, revela-se inexperto nesta” (341a2-3). Ou seja, apesar de Protágoras ser um sofista ele se mostra sem experiência alguma em outra matéria, a saber, a especialidade de Pródico. Logo, a matéria que Pródico executava com maestria era a de correção das palavras, por isso ele era o mais indicado a concluir com propriedade a discussão entre o que seria *ser* ou *ter*, ou a etimologia de *difícil*. Se, portanto, Protágoras é inexperto numa função, não seria a da sofística.

Essa comparação, entre Pródico e Protágoras, além de nos evidenciar a pluralidade inerente à sofística, também nos revela a manifestação do respeito que Pródico carrega, mesmo comparado a Protágoras. Sócrates procura nos passar que, apesar da grandeza de Protágoras, há ali alguém que possui uma sabedoria ímpar, a ponto de ser posto ao lado daquele que recebe o nome do livro, a saber, Protágoras.

---

<sup>18</sup> A percepção dos sofistas em bloco, tal qual o helenista brasileiro Mário Curtis Giordani (1921 – 2014) que atestou: “Embora não exista propriamente a *doutrina sofista*, podemos, contudo, sublinhar alguns traços comuns ao conteúdo ideológico da pregação dos sofistas, através da qual os mesmos manifestavam o que poderíamos chamar uma nova concepção do mundo. Eis os principais traços: relativismo; subjetivismo; ceticismo; indiferentismo moral e religioso; convencionalismo jurídico; oportunismo público; utilitarismo; frivolidade intelectual; venalidade; humanismo.” (GIORDANI, 1967, p. 350-1, grifo do autor).

<sup>19</sup> Conforme o excerto nos mostrou: “Pois é provável, Protágoras, que a sabedoria de Pródico seja divina e antiga.”

<sup>20</sup> Ou, conforme aparece no grego: *ονοματων ορθοτης*. Sobre esse termo, extraímos do texto *The “Relativism” of Prodicus*, de G. B. Kerferd (1954, p. 253).

<sup>21</sup> “(...) No entanto, nem sempre os historiadores e filósofos listaram os sofistas conhecidos num grupo único. Schleiermacher falou de dois tipos de sofística: a heraclitiana e a pitagórica. Ritter incluiu entre os sofistas Leucipo e Demócrito; ambos – argumentava o historiador – se opuseram – como o resto dos sofistas – ao ‘verdadeiro espírito da filosofia’. Roller distribuiu a sofística em três grupos: a eleática, a heraclítica e a abderita.” (MORA, 2001, p. 2731).

*Num segundo momento*, para além dessa clara divisão, também é viável encontrar pontos em comum entre as sofísticas de Pródico e Protágoras. Há, pois, indícios que nos mostra um elemento que mais os *liga* do que propriamente suas respectivas aptidões separadas. Essa aproximação é feita pela americana, especialista em retórica, Susan Biesecker (1964 –). Ao extrair as camadas que categoriza e separa é suscetível que achemos as raízes e elementos em comum entre eles, mas, que mesmo assim resguarda suas peculiaridades. O homem medida<sup>22</sup> de Protágoras juntamente com a sinonímia de Pródico possuem algo em comum, dura e ostensivamente criticada por Platão: o contexto.

De acordo com Biesecker, em sua análise acerca de *Escolha de Hércules*, obra atribuída a Pródico nas páginas posteriores, a correção das palavras de Pródico possui como característica o fato de ser circunstancial<sup>23</sup>. A natureza da palavra depende e é estreitamente aliada às circunstâncias que são inseridas. E, aliado a essa peculiaridade, o homem medida de Protágoras<sup>24</sup> também opera no campo da contingência, mais especificamente na contingência e vivência de cada um.

Mesmo que se assevere que Pródico e Protágoras sejam aliados e partícipes de uma mesma noção – a contingência –, os sofistas resguardam em si suas respectivas peculiaridades. Essa é, pois, uma atribuição plausível em toda classificação: mesmo que, por exemplo, Platão e Aristóteles discordem entre si, em suas bases filosóficas, não significa que um seja filósofo e outro, não, ambos o são; mas, apesar de sê-los considerados sob a mesma ocupação cada qual preserva seu modo de conceber a filosofia. Assim, quando se atrela a uma pessoa a ocupação que se tem e se ocupa, seria irresponsável e raso fazer generalizações.

As generalizações, no caso de filósofos, não são tão negativas quanto a que a sofística carregava. Apesar de se falar sobre a filosofia, tem-se acordo quanto à sua multiplicidade, que, inclusive é entendida como rica e profícua. Enquanto a sofística, além de não ter obras

<sup>22</sup> Conceito levantado por Sócrates em *Teeteto*: “Talvez tua definição de conhecimento tenha algum valor; é a definição de Protágoras; por outras palavras ele dizia a mesma coisa. Afirmava que o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem.” (*Teeteto*, 151e11 – 152a4). Sócrates adentra sobre aspectos do conhecimento com Teeteto nesse trecho.

Há menção ao homem-medida em *Crátilo* também. No momento em que Sócrates começa por descartar o relativismo no âmbito da linguagem. Sócrates se dirige a Hermógenes e diz: “Acaso te parece também que os seres possuem uma essência particular para cada um deles, tal como dizia Protágoras, ao declarar que o homem é ‘a medida de todas as coisas’, de forma que, como as coisas pareçam ser para mim, possuem em si mesmos uma certa estabilidade em sua essência?” (*Crátilo*, 385e4-386a3).

<sup>23</sup> “Context determines the correctness of a term”. Para afirmar que o contexto determina a correção dos nomes, Susan Biesecker, analisa justamente o excerto de *Protágoras* em que ele diferencia, por exemplo, a *discussão* – que ocorre entre os amigos – e a *disputa* – entre os inimigos.

<sup>24</sup> Sobre essa aproximação do homem-medida com a correção das palavras, Biesecker atesta: “As such Prodicus' theory of naming seems compatible with Protagoras' man-measure doctrine. Indeed, Prodicus' proposition, that a name is correct only insofar as it captures appropriately subtle differences in actual usage, might be a reiteration of Protagoras' view that anything like truth can be produced only contextually – that truth is contingent upon the relation between individual human beings and their particular situation.” (1991, p. 159)

que sobreviveram ao tempo, a sua reputação carregada de estigmas, pelo contrário, resistiu durante séculos. E é justamente a homogeneização, em seu formato mais negativo, que veremos a seguir.

### 1.8. Sócrates contra Pródico e a homogeneidade sofística

Era Pródico – como era comum aos sofistas –, um grande viajante, e, frequentemente estava envolto em assuntos políticos em decorrência de sua atividade de embaixador. Mas há casos em que Sócrates presume que o enfoque do aspecto político não é válido para a circunstância do diálogo, como na *Apologia de Sócrates*:

Na realidade, nada disso é verdadeiro, e, se ouviu de alguém que instruo e ganho dinheiro com isso, não é verdade. Embora, na realidade, isso me pareça algo bom: alguém que seja capaz de instruir outros seres humanos, como Górgias de Leontinos, Pródico de Ceos, e Hípias de Élide. Uma vez que, cada um desses, ó cidadãos, passando de cidade em cidade, é capaz de persuadir jovens –os quais poderiam conversar gratuitamente com todos os cidadãos que quisessem –, e ludibriam tais jovens a abandonar suas respectivas ligações com outras pessoas e mestres, e, assim, associá-los a eles próprios, ou seja, aos sofistas; como pagamento, exigem dos jovens dinheiro e, além disso, gratidão.<sup>25</sup>(*Apologia*, 19d8-20a).

A *Apologia*, como é sabido, é uma das principais obras platônicas que busca narrar a defesa que Sócrates fez de si próprio, frente às acusações de Meleto e Ânito. Já é passível de apontar sua defesa no início do excerto acima: “Na realidade, nada disso é verdadeiro”, ou seja, nenhuma das acusações sobre Sócrates condizia com o que de fato ocorria. Já de antemão nega qualquer vínculo que possam ter presumido entre ele, filósofo, e os demais sofistas: já que ele, Sócrates, se diferenciava dos demais sábios, os sofistas, por não cobrar quantia alguma para ensinar. Se havia a necessidade de delimitar que filosofia não se envolvia de forma alguma com a sofística, significa que essa diferenciação não era clara e que era comum confundí-los.

Elenca, pois, no trecho acima, Pródico, Górgias e Hípias como pessoas iguais, por sê-los viajantes, e cobrarem de seus alunos. E ao classificá-los de maneira homogênea, Sócrates

---

<sup>25</sup> “But in fact none of these things is so; and if you have heard from anyone that I attempt to educate human beings and make money from it, that is not true either. Though this too seems to me to be noble, if one should be able to educate human beings, like Gorgias of Leontini, and Prodicus of Ceos, and Hippias of Elis. For each of them, men, is able, going into each of the cities, to persuade the young—who can associate with whomever of their own citizens they wish to for free—they persuade these young men to leave off their associations with the latter, and to associate with themselves instead, and to give them money and acknowledge gratitude besides.” Mas baseada, também, na tradução de Maria Lacerda de Souza.

deixa de lado, também, as ocupações de cada um. Não considera, como o fez em *Protágoras*, a peculiaridade na ocupação de Pródico, ao diferenciar naquele momento (341a) Pródico de Protágoras<sup>26</sup>. Bem como deliberadamente isola o lado doxógrafo de Hípias, e também a postura política – ou de gramático – executado por Pródico.

Ao ler tal passagem de *Apologia*, passa ao seu contemporâneo – sobretudo a nós, séculos depois, que não possuíamos obras expressivas dos sofistas –, que os sofistas eram pessoas puramente mal intencionadas, inescrupulosas, que passavam a vida a procurar jovens a corromper. Quando, ao ver a fundo, mesmo em outras obras de Platão, percebemos Pródico como um homem de estudos contundentes no que tange às diferenciações das palavras, e sua importância ao mediar assuntos políticos entre sua cidade, Ceos, e Atenas, uma vez que Atenas era um centro intelectual àquela época, e, com certeza, não deixaria de receber muitos eruditos de outras partes da Grécia.

Mesmo com a diversidade de pensadores naquela circunstância ateniense, Sócrates homogeneizou a epistemologia sofística, também, num outro momento, em *Protágoras*. Mas dessa vez a participação de Pródico na obra não é tão contundente como citamos acima; é, pois, uma menção mais momentânea, assim como costuma ocorrer nas demais obras. Há a menção de sua habilidade com as palavras, mas antes equipara Pródico a Protágoras: nos induz a colocar a sofística não como algo plural, tal qual descrito acima, mas como pertencentes a um saber homogêneo.

Ao discutirem de onde provêm as más escolhas, se por mera ignorância ou não, Sócrates comenta: “Por conseguinte, ‘ser vencido pelo prazer’ é ignorância, a suprema ignorância, da qual Protágoras, aqui presente, afirma ser médico, assim como Pródico e Hípias.” (*Protágoras*, 357e2-4). Com isso, Sócrates nos coloca o prisma de uma sofística una, onde todos – seja Protágoras, Pródico ou Hípias – têm a intenção de sanar a ignorância, mas que, ao longo da discussão, sequer sabem a natureza dessa ignorância.

Além de passar o aspecto homogêneo dos sofistas, em seguida Sócrates descarta deliberadamente a técnica das palavras que Pródico se propõe a aplicar. Ao perscrutarem sobre se alguém buscaria o mal em sua consciência, Sócrates não considera ser uma possibilidade plausível, uma vez que essa pessoa estaria munida de ignorância, sem saber como se portar. Ninguém, portanto, vai à busca daquilo que é mau, daquilo que instiga medo ou temor. E, justamente sobre a diferenciação entre *medo* e *temor*, Sócrates suscita:

---

<sup>26</sup> Como já explicado no tópico anterior, Pródico possuía habilidade numa área e Protágoras não, mesmo que Protágoras também tivesse a ocupação de sofista. Nesse trecho de *Apologia* já elenca Pródico como igual aos demais, delineando uma epistemologia sofística unívoca.

*Sócrates* – Dirijo-me a você, Pródico. Refiro-me a certa expectativa de algum mal, seja medo, seja temor como chamam isso.

*Sócrates-narrador*: Pareceu a Protágoras e Hípias que se tratava de temor e medo, ao passo que Pródico achava que era temor, mas não medo.

*Sócrates* – Não faz diferença nenhuma, Pródico – disse eu – a questão é a seguinte. Se o que foi dito anteriormente é verdadeiro, por acaso algum homem desejará se dirigir às coisas que teme, se lhe é possível se dirigir às que não teme? Ou isso é impossível, tendo em vista o que já foi assentido? Pois é consenso considerar más as coisas que se teme, e que ninguém se dirige às coisas que são consideradas más, tampouco as adquire voluntariamente. (*Protágoras*, 358d7-e8).

Ao mesmo tempo em que Sócrates se dirige a Pródico e nos dá, assim, a expectativa que teria dali a pouco a diferenciação entre *medo* e *temor*, em seguida o filósofo interrompe abruptamente o que poderia vir a ser um raciocínio de diferenciação dos nomes, ao retorquir: “Não faz diferença nenhuma, Pródico”, e prossegue com seu posicionamento de escolher o menor dos males.

Mencionar este momento da dramaturgia platônica é válido, pois ele nos mostra que Sócrates faz usufruto do método de Pródico em um momento<sup>27</sup> (*Protágoras*, 340c-d), e no próximo (*Protágoras*, 358e) – como não seria um elemento determinante em seu argumento –, rechaça prontamente. E, sem grandes surpresas, vangloria-se de ser um filósofo que possuía familiaridade não só com as palavras, mas também *como* usá-la e *o momento* de usá-la.

Até mesmo quando Sócrates não se utiliza diretamente do método de diferenciação das palavras, mas se mune de sábias saídas e respostas coesas, também, neste caso, se apropria de elementos da sofística, como por exemplo, a retórica. Mesmo que essa circunstância nos mostre um Sócrates que desconsidera o saber de Pródico, ainda assim não descarta completamente, uma vez que, como supracitado, ele se utilizou da mesma técnica quando lhe era cabível. E não somente usa como ferramenta as técnicas sofísticas, como também outorga sua maiêutica (μαϊευτική) a Pródico.

## 1.9. Um sofista que parteja ideias?

---

<sup>27</sup> “No entanto, o *ser* e o *tornar-se*, Protágoras, não são a mesma coisa, como assevera Pródico aqui presente”

Esse respeito que Sócrates mostra a Pródico se manifesta não só quando o filósofo se utiliza da correção das palavras, como também em *Teeteto*, obra que se debruça em investigar o conhecimento. E ao se referir a Pródico, o faz com respeito e confiança:

*Sócrates* – Essas dores [do parto da alma] é que minha arte sabe despertar ou acalmar. É o que se dá com todos. Todavia, Teeteto, os que não me parecem fecundos, quando eu chego à conclusão de que não necessitam de mim, com a maior boa-vontade assumo o papel de casamenteiro e, graças a Deus, sempre os tenho aproximado de quem lhes possa ser de mais utilidade. Muito desses já encaminhei para Pródico, e outros mais para varões sábios e inspirados. (*Teeteto*, 151a10-b8).

Claro que não temos o contraponto de Pródico quanto à aceitação desses alunos em formação, já que a maiêutica era baseada num partejar de ideias já incrustadas no homem, a qual era apenas lembrada. A reminiscência pressupõe um saber eterno, e com ele, uma alma eterna.

Por mais plurais que os sofistas pudessem sê-los – como Protágoras com o *homem-medida*, e Pródico com a *correção das palavras* –, a noção do eterno era-lhes, no geral, posta em dúvida, uma vez que a contingência humana, bem como a convenção entre os homens não era mero acidente, mas o condutor mais admissível nos atos e consequências da humanidade.

Assim, é possível que Pródico e os ditos varões sábios não estivessem aptos para receber esses alunos – ainda tão leigos. Pelo menos não sob o método maiêutico; já que a maiêutica demanda do aluno uma preparação minimamente anterior, a qual se baseia numa alma que outrora conhecia sobre o assunto, e que depende de tal método para trazer à tona o conhecimento em potencial.

Mas só o fato de Sócrates pensar em ceder seus pupilos – que nem ele próprio teria conseguido guiar da melhor maneira – para um sofista, é extremamente significativo de seu respeito, já que considera seu método maiêutico, geralmente posto como altamente eficaz nas obras platônicas, como ineficiente. O que demandou, naquele momento, uma outra metodologia, no caso, *a sabedoria sofística* de Pródico.

Grande parte dessa consideração e menção direta a Pródico pode, talvez, ser baseada no vínculo entre Sócrates e o sofista, que, mesmo com pouco tempo de contato, foi o suficiente para lhe ensinar muito sobre a filosofia e a retórica, e, não à toa que Sócrates de Platão possui construções argumentativas que convencem<sup>28</sup> seu interlocutor.

<sup>28</sup> E por vezes até mesmo encurrala, como em *Górgias*:

“*Sócrates* – Haverá algum que antes fosse ruim, injusto, intemperante e insensato, e que, por influência de Cálicles, se tivesse tornado pessoa de bem, forasteiro ou cidadão, escravo ou homem livre? Dize-me, Cálicles,

### 1.10. A diplomacia e o impacto sofisticado na política da Grécia Antiga

A oratória, pois, tem grande destaque quando Pródico é mencionado. Há os diálogos nos quais Platão enfatiza sobre sua filologia, bem como a aproximação que Sócrates teve enquanto aluno. Mas, no geral, a *oratória* e sua respectiva *cobrança* ganham força em diálogos como em *Hípias Maior*, assim como sua inserção na política grega como mediador de interesses públicos.

Logo no início do diálogo Sócrates não deixa sair do foco a arte de Hípias, a saber, a sofisticada, que prontamente é associada ao pagamento que o ambulante exigia de seus alunos. Engloba, assim, Hípias com os demais sofistas: Pródico, Górgias e Protágoras, todos num grupo homogêneo, no que tange ao pagamento que eles demandavam:

*Sócrates* – O nosso amigo Pródico, também, caso queiras, que já aqui estivera várias vezes no caráter de embaixador e veio recentemente de Ceos para tratar de assunto público, conquistou grande fama com seus discursos, no conselho e em audições particulares, principalmente em aulas para os moços, que lhe granjearam somas fabulosas. Dos antigos, pelo contrário, nenhum se atreveu a exigir pagamento (...). Aqueles dois [Górgias e Pródico], no entanto, isoladamente, ganharam mais com sua sabedoria do que qualquer artífice em sua profissão, o mesmo acontecendo antes deles com Protágoras. (*Hípias Maior*, 282c2-d6)

Além de orador, Pródico é conhecido como ótimo mediador das discussões, como mostramos no excerto supracitado de *Protágoras*, entre 337a2-c5. Assim como podemos ver nesse trecho de *Hípias Maior*, no qual Sócrates o qualifica como um embaixador – “que já aqui estivera várias vezes no caráter de embaixador” (282c3) –, uma vez que tinha habilidade nos assuntos sobre a política.

Pródico e – assim como ele cita antes deste excerto – Górgias<sup>29</sup>, eram pessoas conhecidas pela sua habilidade em dialogar o interesse de sua cidade-estado com outra cidade-estado. Ou seja, quando Górgias ia ter com Atenas, era com o intuito de dialogar acordos entre Leontinos, sua cidade, e Atenas. O mesmo ocorria com Pródico: comparecera

---

que responderias a quem te formulasse semelhante pergunta? Quem mostrarias, que se tivesse tornado melhor com a tua convivência? Hesitas em responder, se podes, de fato, apresentar algum caso de tua vida particular, ocorrido antes de te haveres iniciado negócios públicos? (...) Uma vez que te achas à frente dos negócios públicos, vais cuidar de outra coisa que não seja esforçar-te para que nós outros, cidadãos, nos tornemos melhores? Já não admitimos muitas vezes que esse é o dever do homem político? Admitimos isso, ou não? Responde. Sim, admitimos, respondo em teu lugar. (*Górgias*, 515b – c).”

<sup>29</sup> “Górgias, por exemplo, sofista de Leontinos, que aqui veio como embaixador de sua pátria, por ser o mais indicado para tratar dos interesses dos Leontinenses nas assembleias populares, não só adquiriu fama de orador primoroso como ganhou muito dinheiro em nossa cidade, tanto em dissertações particulares como em aulas para os moços.” (*Hípias Maior*, 282b6-13)

inúmeras vezes em solo ateniense com o objetivo de dialogar assuntos de Ceos, sua respectiva cidade, com questões concernentes a Atenas.

Assim, esse atributo diplomático, de bem ajustar o discurso às circunstâncias surge, também, em *Fedro*:

*Sócrates* – Um dia, em que lhe falei destas coisas, Pródico riu e disse-me que tinha sido ele quem descobrira os bons métodos da arte retórica e que, no seu entender, os discursos não devem ser, nem muito concisos, nem muito prolongados, e que deviam sempre confinar-se a *uma medida justa*.

*Fedro* – Pródico é o cúmulo da sabedoria, não há dúvida!

*Sócrates* – E não mencionaremos Hípias? Creio bem que Pródico até obteria a concordância desse amigo eleata! (*Fedro*, 267b4-14, grifo nosso).

Essa característica, como já destacada em *Protágoras* e em *Hípias Maior*, vem nas entrelinhas de *Fedro*, quando Sócrates ao descrever Pródico o elenca como, além de retórica, uma pessoa que é afeita a uma fala com proporções harmônicas, e que prefere, assim, as pessoas que não exprimem discursos prolongados, quiçá irrisórios ou pequenos. A quem conhece o discurso socrático, sabe o quanto o pensador preza por uma fala breve; por esse motivo, talvez, que não prossegue o elogio de Fedro quanto a esse equilíbrio da fala – nem tão longa, tampouco curta – uma vez que Sócrates optaria por uma fala o mais concisa possível.

Assim, Sócrates intencionalmente não estende o elogio de Fedro sobre Pródico e, em seguida continua e relembra, também, Hípias como um pensador símile a Pródico: “E não mencionaremos Hípias? Creio bem que Pródico até obteria a concordância desse amigo eleata!” (267b14). Mas em que medida eles se aproximam? E por que Hípias é mencionado como eleata?

O que podemos inferir sobre o eleatismo de Hípias, talvez, seja por conta de sua relação estreita com a matemática, os métodos precisos da mnemotécnica (PAVIANI, 2002), ou seja, técnica que o auxiliava a decorar inúmeras palavras só de ouvi-las poucas vezes. Além dessa habilidade, Hípias não hesitava em se posicionar no que tange às leis da natureza; utilizava-se, pois, de dados fixos da razão.

Segundo César Nunes, “os eleatas, com suas respostas, acabam inaugurando o método idealista na Filosofia” (NUNES, 1987, p.25). Uma vez que as leis da natureza, segundo Hípias, era algo de suma importância a se conhecer e a se decorar, e, justamente por sê-las leis, eram dotadas de dados eternos; é plausível que isso tenha alguma relação com o eleatismo, costumeiramente posto como uma falta de mobilismos e mudanças.

O professor e escritor brasileiro, Jayme Paviani (1940 – ) comenta:

(...) é preciso o auxílio da mnemotécnica. Quem não sabe memorizar, especialmente as ciências da natureza, e adequar-se às suas leis, muito mais do que às leis humanas, não pode ter sucesso. Hípias é um defensor da *physis*, vista como o ponto de unidade entre os homens, e desconfia da lei entendida como elemento de divisão humana. As leis humanas são relativas. (PAVIANI, 2002, p.383-4)

No que tange às leis humanas, portanto, Hípias introduz a convenção como centro, e não como um postulado divino, como algo a nunca ser mudado. E, ao contrário dela, a lei da natureza possuía sua perenidade, o que pode explicar, assim, a relação de Hípias com o eleatismo e sua respectiva fixidez.

A frase já destacada acima: “Creio bem que Pródico até obteria a concordância desse amigo eleata!” (267b14); o que ela quer nos dizer? Em que medida associar Pródico-Hípias nessa frase nos relega a alguma informação? Tudo nos indica que Pródico por sê-lo um sofista que desconfia do eterno, concordaria com a perenidade da lei da natureza; perenidade esta como um contraponto à contingência da lei humana – sobretudo para ele que tentava mediar leis e acordos entre seu povo e o centro cultural da época, Atenas, ou seja, acordos diferentes, entre povos igualmente diferentes; o que culmina a convenções passíveis de mudanças e nada perenes.

É possível associar Hípias à figura de Pródico, também em *Protágoras* de Platão, onde ocorre essa relação no sentido diplomático, quando a discussão chega num impasse, na qual Sócrates, como costumamos ver, se nega a continuar o debate caso Protágoras se estenda. Hípias, com intento de mediar, aconselha:

*Hípias* - Homens aqui presentes, eu considero que todos vocês são congêneres, parentes e cidadãos por natureza, não pela lei. Pois o semelhante é, por natureza, congêneres ao semelhante, mas a lei, tirana que é dos homens, violenta de várias maneiras a natureza. É vergonhoso, então, que conheçamos a natureza das coisas, que sejamos nós os homens mais sábios dentre os helenos, reunidos agora aqui, neste lugar, na Hélade (...), não revelemos um comportamento à altura desse mérito. (...) Eu, pois, peço-lhes, e os aconselho, *Protágoras e Sócrates, que encontrem um meio-termo* como que guiados por nós, na condição de árbitros. E você, Sócrates, não persiga essa forma precisa de diálogo extremamente breve, se não aprover a Protágoras! Solte e afrouxe as rédeas dos discursos, a fim de que nos impressionem com sua magnificência e elegância! Tampouco você, Protágoras, uma vez içado todo o cordame e à mercê do vento propício, fuja para o alto-mar dos discursos a perder de vista a terra! *Talhem ambos a coisa ao meio!* (*Protágoras*, 337c9 – 338a7, grifo nosso).

Ao exigir que Sócrates seja maleável, para que ele permita ao seu interlocutor uma abertura um pouco maior, e, igualmente, de Protágoras que não se estendesse tanto, é passível de observarmos uma ponderação, própria da diplomacia. Assim, podemos presumir que a vinculação da figura de Pródico com a de Hípias resida nesse sentido. Além de ambos serem

sofistas, e isso, invariavelmente, aproximá-los um do outro, Hípias possuía essa capacidade de mediar a discussão, ao demandar um discurso na medida correta. E, além de reivindicar um discurso justo e na medida, conforme foi dito sobre Pródico em *Fedro*, e de Hípias, no *Protágoras*, é razoável se basear na hipótese de que Pródico, assim como Hípias, possuía a técnica de memorização para que não fosse prolixo em sua fala e alcançasse essa justa medida do discurso.

Analisar essa última frase<sup>30</sup> de *Fedro* significa ressaltar que cada linha que Platão escreve possui seu fundamento e tem sua pertinência. Ele poderia apenas comentar, de forma despreziosa e genérica a diplomacia e a retórica de Hípias, juntamente com Górgias e Pródico, mas não o fez dessa forma: manifestou sobre a justa medida discursiva de Hípias para complementar a posição de Pródico (*Protágoras*, 337a2-c5), há pouco defendida, também como porta-voz de um consenso e mediação.

Esse elo Pródico-Hípias aparece de forma dispersa – ora em *Fedro*, ora em *Protágoras* –, de modo que conseguimos interliga-los após conhecer outras obras platônicas, nas quais ambos sofistas também aparecem em concomitância (como em *Protágoras*). Há, assim, mensagem implícitas e outras explícitas em toda dramaturgia platônica. Há, também, momentos nos quais Sócrates profere críticas quanto ao papel da sofística, sobretudo na política, que embora sutis, eram evidentes e claras. E junto com a crítica, a função de Pródico, novamente, de precisar as palavras:

*Sócrates* – Não lhe repliques, Laques<sup>31</sup>; tenho a impressão de que ainda não percebeste que a sabedoria dele vem de nosso amigo Damão; ora, Damão é assíduo frequentador de Pródico, que passa por ser o sofista mais hábil em precisar o significado das palavras.

*Laques*- Perfeitamente, Sócrates; ocupar-se com essas sutilezas fica muito melhor num sofista do que num homem considerado pela cidade como capaz de dirigi-la.

*Sócrates* – Mas vai bem, meu caro, em quem ocupa altos cargos, uma grande sabedoria. (*Láques*, 197d1-10).

Além, então, de atrelar Pródico a Hípias no quesito diplomacia, discursos memorizados, contingência das leis e contratos humanos, não deixemos escapar outras

<sup>30</sup> Como já descrita e destacada: “Creio bem que Pródico até obteria a concordância desse amigo eleata [Hípias]!” (267b14)

<sup>31</sup> Nesse momento Sócrates pede para que Láques não contra-argumente Nícias. Já que Nícias, linhas antes, procura estabelecer a diferença entre a pessoa que se diz corajosa àquela que se diz sem medo. Não daria para dizê-las a mesma coisa, pois, mesmo que alguém diga que não tem medo, não significa que a mesma seja corajosa.

técnicas que foram citadas acima: Pródico e Simônides, com a poesia<sup>32</sup>; e, neste último excerto: Pródico e Damão, um músico.

É plausível que essa aproximação ocorra não só pelo vínculo de amizade entre Pródico e Damão. Afinal, como a música poderia contribuir para a construção de discursos? Memorização. O discurso, assim como a música, demanda memória, e, nada melhor que o ritmo e rimas que a música dispõe, já que auxiliava em grande medida a memorização. Kerferd (1954) levanta a hipótese<sup>33</sup> de que as distinções das palavras (*orthotēs onomatōn*) tenham sido usadas, também, nas músicas. Suposição sensata, uma vez que o próprio Platão conclui neste trecho de *Láques* que Damão teria se utilizado das técnicas de Pródico para aplicar aos seus feitos musicais.

Não é de se estranhar, pois, que a menção ao Pródico, em específico, e aos sofistas, em geral, tenha sido, nesse trecho, hostil. Existe a clássica exigência de Sócrates de se ter no comando da cidade alguém cuja sabedoria guiasse os passos desse comandante. Mas não seria qualquer pessoa, já que há nos escritos platônicos a condição que se tenha no poder um filósofo, ou, o tão aclamado filósofo-rei<sup>34</sup>.

Na ocasião em que Nícias, momentos que antecedem o último excerto – de *Láques* –, reivindica que é preciso diferenciar o *corajoso* daquele *que não tem medo*, Sócrates e Láques concordam que seriam pormenores sem necessidade de debruçar-se: “ocupar-se com essas sutilezas fica muito melhor num sofista do que num homem considerado pela cidade como capaz de dirigi-la.” (*Láques*, 197d6-8). Essa frase proferida por Láques ganha fomento por Sócrates: “Mas vai bem, meu caro, em quem ocupa altos cargos, uma grande sabedoria.”. Seria inviável, portanto, que os sofistas comandassem algum lugar, já que eles não eram detidos de sabedoria. Novamente, a dicotomia sofista *versus* filósofo tende a aparecer.

Mesmo que Platão conclame essa sofística como inferior à filosofia, e Pródico, à primeira vista, não ganhe tantos destaques – como comparado a Protágoras, por exemplo –, é

<sup>32</sup> Em *Protágoras*, como já mencionado acima, no ponto 1.7. Sócrates se mune da *correção das palavras*.

<sup>33</sup> “It is highly probable that Prodicus applied his distinctions also to musical terms, since we know he was a close friend of Damon, and Socrates attributes to Damon as well as Prodicus the art of making distinctions in terms.” (KERFERD, 1954, p. 254)

<sup>34</sup> Conceito discorrido detidamente na *República*. Livro esse que procura dissertar acerca da alma tripartida em paralelo com a tripartição da cidade – como a cidade ideal deveria sê-la: cada qual cumprindo sua respectiva função, de modo que a mesma funcionasse sem grandes problemas. E uma das pessoas que melhor executaria a função de comandar a cidade seria um filósofo, ou, como Platão chama: filósofo-rei:

“Uma vez que o filósofo é o indivíduo capaz de apreender o ser eternamente imutável, e os demais não, por se perderem os não filósofos na esfera do múltiplo e variável, a qual deles compete dirigir a cidade?” (*República*, 484b5-8). E, após argumentar que o filósofo possui boa memória, e, com esta memória e facilidade de conhecer, atingiria o conhecimento verdadeiro, pois, assim, alcançaria um espírito moderado. Platão conclui com uma pergunta, cujo raciocínio nos convence que, sem dúvida, essa pessoa seria a mais apta ao governo: “E não será apenas a homens como esses, perguntei, aperfeiçoados pela idade e pela educação, que entregarias a cidade?” (487a9-11).

razoável extrair das obras socráticas um protagonismo desse sofista enquanto pensador, orador, gramático, diplomata, professor. Relação complexa, uma vez que ela está envolta de admiração, e, ao mesmo tempo, rechaço. Como, por exemplo, há, como citado, o momento em que Sócrates justifica seu conhecimento em diferenciar sinonímias, por conta de seu contato com Pródico. Mas, também, de afastamento, quando o momento lhe é oportuno.

O intuito, pois, de trazer à tona alguns dos excertos em que o sofista tanto aparece, foi para que não nos esqueçamos de que há entre os dizeres filosóficos mais complexidade do que se imagina. E com tal complexidade refletirmos que mesmo Sócrates, o pensador que dizem ser o mais sábio, justamente por admitir nada saber, teve a sua formação enraizada em um sofista. Sua retórica exímia, seus seguidores jovens e sua astúcia: todas características que possuíam influência de um mestre igualmente astuto, de boa oratória e encantador.

## **CAPÍTULO 2 – SÓCRATES E PRÓDICO PARA ALÉM DA FILOSOFIA PLATÔNICA**

### **2.1. Pródico de Xenofonte: a ética e a moral no sofista de Ceos**

Após um capítulo entremeado de informações diretas ou indiretas sobre Pródico – pelo ponto de vista de Platão –, e justamente por ser Platão, há de maneira imbricada a relação caótica entre Platão e o sofista Pródico: excertos com elogios, ou ironias, ofensas e admiração. Evidente, portanto, o quão complexo é o parecer do filósofo no que tange à figura do sofista, sobretudo ao Pródico.

Não há como dizê-lo, desse contato sofista-filósofo, como apenas de rechaço por parte dos filósofos. Era, com certeza, uma relação de intenso debate, mas não necessariamente de um absoluto desprezo. Sobre essa forma complexa, os trechos acima falam por si.

Assim como aparece em diversas passagens de Platão, Pródico também surge nos escritos de Xenofonte e Aristóteles<sup>35</sup>. O sofista viveu contemporaneamente a Sócrates, e,

---

<sup>35</sup> Em uma das obras de *Organon*, em *Tópicos*, Aristóteles também comenta brevemente sobre a metodologia em diferenciar as palavras, de Pródico:

“É preciso também verificar se ele por acaso afirmou que uma coisa é um acidente de si mesma, tomando-a por algo diferente porque tem um nome distinto, como Pródico, que dividia os prazeres em alegria, deleite e regozijo, pois todos estes são sinônimos da mesma coisa, isto é, prazer.” (*Tópicos*, II, 6).

Assim, Aristóteles também critica o método de Pródico, e atenta para que não se banalize quando fosse categorizar aquilo que é universal do particular – nestes casos é importante não tomar um pelo outro; isto é, ter o cuidado em elencar o universal como sendo necessário, e diferenciar de algo que ocorre raramente, ou seja, não-

como o filósofo, teve seus escritos eternizados sob a pena de seus sucessores. O embaixador e sofista Pródico, segundo consta nos dados bibliográficos, nasceu antes de 460 a.C. (KERFERD, 2003), mais precisamente em 465, ou seja, cinco anos depois de Sócrates, fazendo com que a pouca diferença de idade entre ambos tenha possibilitado o encontro entre os mesmos, uma vez que Sócrates estava sempre nas circunstâncias dos debates.

Como aparece em *Hípias Maior*, 282c<sup>36</sup>, Sócrates menciona Pródico enquanto um grande orador no contexto de sua ocupação: embaixador. O intuito do sofista em *Hípias*, ao que Sócrates aponta, não era somente de enganar jovens ricos – conforme a citação de *Apologia*<sup>37</sup> nos mostra acima –, mas de otimizar o tempo em que estaria em Atenas enquanto mediava interesses políticos entre Ceos e Atenas, momento esse que usufruía, também, para ensinar aos jovens – mediante pagamento, claro.

Um dos discursos de Pródico que mais fez sucesso, diziam, era sobre a *Escolha de Hércules*. Ao que tudo indica, ele proferia tal palestra em várias ocasiões e era muito célebre e amplamente conhecida. Tão célebre que, segundo Filóstrato (ca. 170 – 250), Xenofonte estaria preso em Beócia na mesma época em que Pródico iria discursar, e, para não perder sua conferência, Xenofonte teria feito de tudo para ser livre: pagou sua fiança e foi assistir seu discurso (KERFERD, 2003, p. 81). Assim, baseado nessa conferência, Xenofonte teria perpetuado a *Escolha de Hércules* ao decidir escrevê-la.

Mas há também uma versão menos alegórica do que esse esforço de Xenofonte em sair da cadeia de Beócia. Segundo o orador Andocides<sup>38</sup> (440 a.C – 390 a.C), o próprio Pródico teria escrito um livro – já perdido para nós – cujo nome era *As Estações da Vida (Horai)*, no qual constavam muitos outros contos, e, dentre eles Xenofonte teria extraído o apólogo *Escolha de Hércules*.

Seja a saída abrupta da cadeia para ver a proeminência do discurso de Pródico, ou mesmo, simplesmente, pela leitura de seu livro, Xenofonte escolheu passar para a eternidade outra escolha, mas essa seria a *Escolha de Hércules*. O dilema moral incumbido nessa alegoria encantou o filósofo Xenofonte de tal maneira que não percebemos uma inimizade como poderíamos supor, uma vez que Xenofonte era um fiel seguidor de Sócrates, e seus preceitos.

---

necessário: não confundir um com o outro. Mas também não levar tão a sério essas diferenciações e chegar ao método de Pródico de diferenciar coisas que são, na verdade, iguais e sinônimas.

<sup>36</sup> “Sócrates – O nosso amigo Pródico, também, caso queiras, que já aqui estivera várias vezes no caráter de embaixador e veio recentemente de Ceos para tratar de assunto público (...).”

<sup>37</sup> Ver excerto no ponto 1.8. *Sócrates contra Pródico e a homogeneidade sofística – Apologia*, 19d8-20a.

<sup>38</sup> Cf. ANDOCIDES. *Orateurs et sophistes grecs*. 1842: página 1. Tópico que discorre sobre Pródico e suas contribuições.

A partir desse dilema – e demais construções prodicianas que o tempo com certeza nos tirou –, o filósofo inglês, Henry Sidgwick (1838 – 1900) aponta para os primórdios da filosofia ética com a inserção dos saberes de Pródico:

Além disso, havia, como nos informa Aristóteles, professores que davam instrução sistemática em ciência política, usando coleções de leis e de constituições. Mas podemos supor que moralistas como Pródico tinham praticamente desaparecido no século IV; eles são, na verdade, para usar a expressão de Welcker, ‘antecessores de Sócrates’ e da verdadeira filosofia ética; eles representam um estágio anterior e mais rude da reflexão moral, e seus dias já haviam terminado, quando se aproxima o momento de Sócrates. (SIDGWICK, 2017, p. 41).

É válido que se considere Pródico e outros moralistas como antecessores de alguns pensamentos no que tange a moralidade. Uma vez que eles, sobretudo os sofistas, possuíam como debate central a contingência, o homem *na* cidade, inserido nas decisões e acordos entre leis de sua própria cidade ou entre cidades-estado.

Além de ter, assim, a *Escolha* proferida por Pródico – mesmo de maneira indireta, ou seja, por intermédio de Xenofonte –, será de muita valia elencar um Sócrates que em muito difere do Sócrates de Platão. A despeito de Xenofonte não ter o rigor filosófico de Platão, ainda assim é de extrema importância perscrutar quem teria sido esse Pródico e esse Sócrates, segundo Xenofonte. Trazemos à luz, aqui, *Memoráveis*, cuja obra é analisada por comentadores e estudiosos da filosofia, como: Andocides, Diógenes Laércio, passando por Filóstrato a Kerferd.

Inclusive o próprio Diógenes Laércio o classifica como filósofo<sup>39</sup>, mas sem deixar de lado sua ocupação como historiador. Xenofonte teria sido o primeiro filósofo a escrever uma obra histórica<sup>40</sup>, e, claro, sem perder de vista seu mestre, Sócrates, a quem despendia uma quase devoção.

Para que se entenda o prestígio da *Escolha* será de suma importância, antes de adentrar propriamente na obra, que conheçamos a influência da mesma, mesmo séculos depois. Que, primeiramente instiga Filóstrato, sofista do século II d.C, e este, por sua vez, impacta demais pintores dos séculos XVI ao XVIII, conforme veremos abaixo.

<sup>39</sup> Diógenes Laércio escreve sobre Xenofonte em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, elencando Xenofonte como um dos grandes filósofos que existira, e, sem deixar de pontuar sua relação de discípulo com Sócrates: “Xenofonte, filho de Grilos, era ateniense do demo de Erquia, um homem extremamente modesto e de ótima aparência. Conta-se que Sócrates o encontrou numa rua estreita e estendeu o bastão para barrar-lhe o caminho, enquanto lhe perguntava onde se vendia toda espécie de alimentos. Obtida a resposta Sócrates perguntou-lhe ainda onde os homens se tornavam excelentes. Diante da perplexidade de Xenofonte, Sócrates disse: ‘Segue-me, então, e aprende’. Desde esse momento ele passou a ser discípulo de Sócrates.” (LAÉRCIO, II, 48).

<sup>40</sup> “Foi o primeiro a tomar notas das conversas do mestre e publicá-las, numa obra intitulada *Memorabilia*; foi também o primeiro filósofo a escrever obras históricas” (LAÉRCIO, II, 48).

O dilema sobre se Hércules iria escolher seguir o caminho da Virtude ou do Vício é uma analogia às indecisões morais que infligem a humanidade num todo.

É deveras impressionante a multiplicidade de facetas que o herói assumiu no *logos* filosófico e a propensão de sábios e intelectuais, desde os órficos e pitagóricos, passando pelos sofistas, em anexar-lhe a figura como modelo exemplar, como *exemplar virtutis*. (BRANDÃO, 1987, p. 132)

E, de acordo com essa análise do brasileiro especialista em mitologia, Junito Brandão (1924 – 1995), os sofistas – como Pródico – são responsáveis pela figura positiva de Hércules que, sem dúvidas, para o sofista, teria optado pelo caminho virtuoso e cheio de honras. Caminho esse que pode ter sido realmente traçado pelo semideus, mas não de forma tão dual e certa. Os estudos de Brandão (1987, p. 134) apontam para uma hesitação entre os dois mundos, de que é mais passível que Hércules tenha vacilado ora em um mundo, ora no outro mundo. Mas, foquemos no caminho afortunado e virtuoso que Pródico nos descreve<sup>41</sup>.

## 2.2. Arte e mito: os impactos da *Escolha de Hércules*

Muito se proferiu acerca dessa escolha tão atribulada de Hércules, ou, como também é chamado pelo nome romano, Hércules. Não só à época de Pródico, discurso esse que mereceu atenção suficiente de Xenofonte para eternizá-lo em sua escrita, como também séculos depois. Essa dúvida de Hércules, diante da Virtude e do Vício, inspirou quadros.

Mesmo que a pesquisa, aqui, seja filosófica – com ênfase no embate ético do semideus –, urge suscitar que a arte não ficou omissa quanto a essa influência, e de como, apesar de ser uma linguagem diversa da filosófica, elas são, ao mesmo tempo, complementares e é uma das subáreas de grande renome da Filosofia: A Filosofia da Arte – ou Estética. A pintura nos conta, não através de letras e prosas, mas pelos pincéis e tintas, histórias, tais quais esse dilema outrora proferido por Pródico. Um ensinamento que perpassou primeiramente o aspecto oral, depois, num segundo momento, eternizado sob o formato da escrita, e, finalmente, mesmo séculos depois, chega à maleabilidade da tinta.

Dito isso, não há como não falar de uma pintura como a do pintor italiano Annibale Carracci (1590 – 1600), mais precisamente no ano de 1596. A pintura recebeu o nome de *The*

---

<sup>41</sup> “Coube, todavia, ao sofista Pródico, século V a.C, autor de um apólogo denominado na tradição latina *Hercules in biuio*, ‘Hércules na encruzilhada’, mostrar um herói novo, que, com uma constância invencível, sobrepujou todos os obstáculos, para tornar-se digno de uma glória imperecível” (BRANDÃO, 1987, p. 133).

*Choice of Heracles*<sup>42</sup> (Anexo 1). O próprio título nos evidencia que Hércules estava literalmente numa encruzilhada, permeado por dúvidas sobre qual caminho seguir. Mas o caminho era sobre qual direção moral seguir, qual postura deveria ter a partir dali. Conforme indicado, é possível ver no Anexo 1 detalhes da obra. A pintura em questão fora baseada na clássica história prodiciana, mas pelo viés de um outro sofista, atuante da sofística séculos depois de Pródico: Filóstrato.

O discurso costumeiramente pronunciado por Pródico ecoou durante séculos, sobretudo naqueles que tinham similaridade no jeito de pensar e agir. Não teria sido diferente com Filóstrato, proeminente sofista que lidava diretamente com a realeza romana do século II d.C. Assim, Filóstrato, influenciado pelo discurso de Pródico fez sua versão do dilema de Hércules, em *Vida de Apolônio de Tiana*, e justamente por conta de *Vida* que o pintor italiano, Annibale Carracci (1560 – 1609) pintara sobre Hércules.

Mas por que o sofista Filóstrato, uma vez influenciado pelo também sofista Pródico, séculos depois, teria impactado o pintor Carracci? A tradução de *Vida de Apolônio de Tiana* para o latim, em 1501 (SILVA, 2006, p. 58), explica em grande medida o motivo pelo qual a Itália do século XVI teve tamanha receptividade, e a partir dela, influências em pinturas. Afinal, a linguagem e idioma são pontes que podem facilitar a compreensão – ou não – das coisas.

*Por influência*, presume-se, claro, que a versão de *Vida* não seja idêntica à de Pródico, já que *influência* não é necessariamente *identidade* fiel e exata. Mas, a despeito das adaptações, o cerne do impasse moral de Hércules não fora modificado na versão do Filóstrato. E, justamente essa versão influenciada pela visão prodiciana, mas com peculiaridades de Filóstrato, é que teve sucesso em alcançar as pinceladas de Carracci.

O que temos, então? Pródico afeta Filóstrato, que, por sua vez, afeta Carracci. E, como uma boa interferência, o autor, seja ele da obra pintada ou escrita, permanece com seu traço único e, claro, de sua circunstância. Ou seja, Carracci, apesar de ser classificado como responsável por produções barrocas, ainda tinha, naturalmente, ideais renascentistas, como, por exemplo, alcançar a virtude pelos méritos das guerras ou aperfeiçoamento das ciências – pela ciência, pois é preciso ponderar e pensar durante o caminho árduo da virtude, e, se preciso for, lutar e guerrear para alcançar o cume da glória virtuosa.

O cume é pintado por Carracci, em *The Choice of Heracles*, e no alto do mesmo temos a figura de Pégaso – o cavalo alado da mitologia que representa a imortalidade. Mas antes de

---

<sup>42</sup> Ou, em tradução livre, *A Escolha de Hércules*.

chegar à figura mítica, há um longo caminho, extremamente íngreme e tortuoso, o que indica, portanto, a periculosidade e atenção que se deve ter durante o caminho. E, no início desse caminho, em primeiro plano do quadro há um homem sentado com um livro nas mãos: é a representação do poeta laureado<sup>43</sup>, ou seja, um poeta renomado – isso é perceptível através da coroa de louros em sua cabeça.

O monte tortuoso que a Virtude indica como o melhor caminho leva às colinas do grande Monte Hélicon – monte grego citado em mitologias – local que era abrigo e culto das Musas<sup>44</sup>. Assim, caso ele chegasse, após muita bravura, ao Monte Hélicon, lá estaria rodeado pelas Musas, conhecidas como inspiradoras para a música, poesia e arte em geral. Também chegaria à Pégaso. A recompensa após suas lutas seriam inspirações artísticas e uma eternidade: ele estaria fadado a ser eterno devido seus bravos feitos regido pela Virtude, uma vez que ele estaria vivo nas lembranças dos homens, e quiçá, dos deuses. As piores vias para as melhores recompensas.

De um lado, assim, há a imagem da montanha, Pégaso e o poeta, e do outro a figura feminina que representa o Vício, e a personificação do pecado. A proposta é diametralmente oposta. Não há caminhos difíceis, ou montanhas a serem escaladas. Com a sua beleza, a figura propõe uma vida regada de distrações, mas em direção às profundezas de uma floresta verde e florida; para atraí-lo, percebemos desse lado da tela algumas cartas de baralho, pandeiro e um instrumento de cordas: tudo isso representava a volúpia. As duas máscaras teatrais por cima de uma partitura de música são ali colocadas para presumir um prazer sensitivo falso.

Há, sim, proposta de se chegar às Musas, através do caminho da Virtude, para alcançar, por conseguinte, inspirações teatrais, musicais. Mas, enfatizando: *inspirações*. Nada vem sem grandes esforços, nem mesmo a arte. Esses símbolos não aparecem no texto de Filóstrato, mas a iconografia de Cesare Ripa prescreve que eles representam especificamente prazer e vergonha na pintura.

---

<sup>43</sup> Conferir análise feita no site *Web Gallery of Art*: <<https://www.wga.hu/frames-e.html?html/c/carracci/annibale/1/heracles.html>>.

<sup>44</sup> As Musas, propulsoras das artes em geral são relatadas desde Homero. Mas Hesíodo foi o primeiro a nomear as nove Musas, na *Teogonia* (KRAUSZ, 2007, p. 156). Porém, há também a versão que Pausânias afirma a existência de apenas três Musas, presentes no monte sagrado de Hélicon. Segundo o professor de literatura hebraica e judaica pela USP, Luís S. Krausz: “Pausânias afirma a existência de uma tradição segundo a qual as Musas honradas em Delfos eram originalmente três – Melete, Mneme e Aoide – e descreve imagens encontradas numa caverna dedicada às Musas junto ao Hélicon, em que as deusas são representadas tanto em grupos de três como em grupos de nove. É possível, assim, que o Monte Hélicon fosse sagrado às Musas já antes de Hesíodo, uma vez que a ideia das três Musas é consideravelmente mais antiga do que a das nove mencionadas na *Teogonia*. (...)Aparentemente, o Hélicon era o seu mais importante lugar de culto e escavando a região em 1902 Paul Jamot encontrou ruínas de um monumento às Musas que contém inscrições com seus nomes” (KRAUSZ, 2007, p. 146-7).

## A decisão tomada por Hércules, em Paolo Veronese

Há, também, em outras construções artísticas a inserção dessas ambiguidades morais. No pintor italiano Paolo Veronese aparece em pinturas como *Allegory of Virtue and Vice*<sup>45</sup> (Anexo 2) e *Allegory of Wisdom and Strength* (Anexo 3).

No primeiro caso, em *Alegoria da Virtude e do Vício*, o jovem que aparece entre as figuras femininas pode ter relação com Hércules, uma vez que era um dilema já disseminado: o jovem Hércules sob o peso da dúvida – a despeito de todas as agruras sofridas pela companheira de seu pai, a deusa Hera<sup>46</sup> ao longo da vida. É passível interpretar que a pintura se trata realmente do semideus ainda jovem, mas como nem o título ou iconografias indicam precisamente o nome de Hércules, não iremos prolongar a análise na presente pesquisa.

E, na segunda obra citada, a *Alegoria da Sabedoria e da Força*, já nos indica diretamente o homem que está pintado: Hércules<sup>47</sup>. É a representação de Hércules já maduro e de como teria sido sua decisão após o impasse de qual caminho seguir. Ele optou pelo árduo caminho da Virtude, conforme a própria descrição de Xenofonte nos constata, e alcança a Sabedoria.

Esse momento posterior é visível não só por ser um homem já maduro, como também é possível notar a encruzilhada no próprio quadro: ao fundo, do lado esquerdo. O que nos deixa evidente que o famoso episódio descrito por Pródico já havia ocorrido, e, então, decidido. Assim como no discurso prodiciano, o quadro também conclui que a decisão de Hércules teria sido seguir passos virtuosos.

Esse embate também fora pintado por Veronese, e será minuciado a seguir – com a versão pintada por François Boucher. Todos os detalhes da luta de Hércules para se ver livre das garras de Vício. E, mesmo machucado, ele consegue se livrar da mesma. A presente *Alegoria* é o momento posterior dessa decisão que lhe feriu a perna – e a alma.

<sup>45</sup> Também conhecida como *Jovem entre o Vício e a Virtude*. Pintada em 1581.

<sup>46</sup> Os planos perniciosos que Hércules sofrera ao longo da vida, a maioria infligida pela companheira de Zeus, a deusa Hera, foram por conta de sua revolta e ciúmes da traição de Zeus, e, dessa traição que gerara uma vida, no caso, Hércules. Há histórias diversas que expõem sua tentativa de acabar com a vida de Hércules, enviando Hidras de inúmeras cabeças, como também leões: “O Leão de Nemeia teria sido criado pela vingativa Hera ou à mesma emprestado pela deusa Lua Selene, com a finalidade de impor a Hércules mais uma tarefa árdua e penosa. Escondido num bosque, nas proximidades de Nemeia, o monstro devastava toda a região, devorando-lhe os habitantes e os rebanhos. Como o animal se entocasse numa caverna com duas saídas, era difícil aproximar-se dele. O herói atacou-o a flechadas, mas inutilmente, pois seu couro era invulnerável. Fechando uma das saídas, o filho de Zeus o tonteou com um golpe de clava e, agarrando-o com seus braços possantes, o sufocou. Arrancou-lhe a pele, com ela cobriu os ombros, tornando-os também invulneráveis. Da cabeça do monstro Hércules fez um capacete. (...) Hércules levou o corpo esfolado do Leão para Micenas (...)”. Este trecho é possível encontrar no livro *Mitologia Grega*, do professor especialista em mitologia grega e latina, Junito de Souza Brandão, página 255.

<sup>47</sup> Cf. <https://www.wga.hu/frames-e.html?/html/v/veronese/10/1allego3.html>, iconografia da obra.

A mesma coluna que aparece na obra que veremos a seguir – *Allegory of Virtue and Vice* – aparece nesta *Alegoria da Sabedoria e Força*, mas num outro ângulo. Há, logo ao pé da coluna a inscrição que diz: “Tudo é vaidade” (*Omnia Vanitas*, em latim, conforme aparece no quadro). E, logo ao lado dessa inscrição temos um globo terrestre no chão, que serve de apoio aos pés da Sabedoria. Por quê? O propósito é que se note a supremacia divina sobre as coisas do mundo.

O mundo está aos pés da deusa, como também tudo que faz parte dos aparatos mundanos: a coroa, as joias, o cetro, as bandeiras, as moedas. Tudo espalhado pelo chão. A Sabedoria está acima de todas essas atribuições consideradas importantes ao homem, e também sobre Hércules. Enquanto se eleva, a Sabedoria é enérgica e brilhante, que contrasta, por sua vez, com Hércules que se mostra sonolento e com cores mais escuras. O brilho da deusa é discrepante com as sombras do semideus, este, que aparece logo atrás dela.

A luminosidade e clareza da Sabedoria são visíveis em suas roupas e pele, e, sobretudo, porque aparece sobre sua cabeça uma luz celestial; a Sabedoria olha fixa e atentamente para ela. Já Hércules fixa seu olhar para baixo, como se estivesse interessado nas coisas terrenas espalhadas pelo chão.

Mesmo tentado pelos aparatos mundanos, a Sabedoria segue muito próxima a ele, como guia atenta de seus passos. Ele está vestido com uma pele de leão, conferindo-lhe poder. A sua roupagem suntuosa e curiosidade sobre as coisas frívolas do mundo indicam que seu passado com o Vício ainda incide sobre ele uma curiosidade sobre os prazeres fáceis. É preciso, pois, que uma vez escolhido o caminho, o homem seja guiado pela Sabedoria, já que somente ela conseguiria mantê-lo longe de más decisões. A Virtude mostra o caminho. A Sabedoria o mantém no mesmo.

### **Momentos antes da escolha de Hércules, por Paolo Veronese**

Paolo Veronese reproduziu também o momento exato em que Hércules decide se desvencilhar de Vício. Obra criada em 1565, a *Escolha entre Virtude e Vício*<sup>48</sup> (ANEXO 4), está atualmente no Museu Frick Collection, em Nova York, e possui uma cópia no Museu de Arte de São Paulo<sup>49</sup>, mas essa pintada posteriormente por François Boucher<sup>50</sup> (1703 – 1770), em 1750.

<sup>48</sup> Em inglês: *The Choice between virtue and vice. Hercules at the Crossroads*.

<sup>49</sup> Cf.: <<https://masp.org.br/acervo/obra/o-poeta-abandona-o-vicio-pela-virtude-hercules-na-encruzilhada>>.

Ter uma pintura reproduzida por outro pintor pode ter algo negativo no que tange à criatividade contestada daquele que copia, mas também diz muito daquele que é copiado. Uma obra, pois, de muito renome e influência. A Alegoria, dessa vez, entre Virtude e Vício, pintada por Veronese, está repleta de detalhes e conseguimos entender o porquê ela intrigou tanto, a ponto de ser copiada.

Logo à esquerda da tela é perceptível uma mulher pintada. Mesmo de costas para nós, ela é, obviamente, a mulher mais bonita, em comparação com a outra mulher, ao lado direito. Suas roupas são repletas de adornos com decorações coloridas e ricas, e evidenciam a nudez de suas costas.

Além de sua roupa repleta de detalhes, está munida de joias douradas, brincos de pérola nas orelhas e uma coroa em sua cabeça. Mas, junto a tanto requinte, ela possui um baralho de cartas na mão esquerda – símbolo do vício e displicência –, e, por baixo de seu vestido, podemos perceber uma esfinge de mármore – escultura essa que representa a luxúria – juntamente com uma faca – o que figura uma morte precoce. Ou seja, o caminho do Vício talvez seja, num primeiro momento, uma escolha atrativa para a vida, porém, ao final, a Virtude é que terá um caminho que culmina em recompensas proveitosas.

Se, mesmo com essa escultura e faca escondidas em sua saia não denunciar sua real intenção com o jovem, não há como não perceber sua mão direita: suas unhas são como garras, e nelas há, claramente, sangue. Assim, ao focar em suas garras, vemos também a perna de Hércules com as marcas das unhas de Vício. O que pode nos revelar que Hércules já tenha estabelecido um vínculo com Vício, e, arrependido, se joga – sem sair ileso – sobre os braços da Virtude, a segunda mulher presente no quadro.

A Virtude o recebe prontamente, conforme identificamos, com a mão direita que envolve as costas de Hércules. Além de solícita, a Virtude se mostra muito simples, devido seu trajar de roupas. Seu vestido é de um verde liso e simples, um sapato feito à mão, e junto à roupagem não percebemos joias e adornos, apenas uma coroa de louros em sua cabeça – que significa simplicidade e honra.

Na coluna que aparece ao fundo do lado esquerdo há a inscrição: *[H]onor et Virtus [p]ost mortem floret*, isto é, *honra e virtude florescem após a morte*<sup>51</sup>. Reforça, assim, a moral

---

<sup>50</sup>“A partir do Maneirismo a cópia situou-se no centro do exercício artístico, ‘aos pintores cabendo copiar outros pintores, arquitetura e a natureza, *nessa* ordem hierárquica’. É preciso lembrar que a cópia não é um fenômeno histórico - artístico arbitrário, cada época escolhe seus mestres. Veronese, por outro lado, foi amplamente copiado por artistas de todos os tempos: Rubens, Francesco Guardi, Tiepolo, Sebastiano Ricci e François Boucher, entre outros.” (SILVA, 2006, p. 56)

<sup>51</sup> Ver parte da análise em *Web Gallery of Art*, Paolo Veronese: <<https://www.wga.hu/frames-e.html?html/v/veronese/10/1allego1.html>>.

que o quadro procura nos passar: mesmo após a morte o que permanece é a imagem da pessoa, aquilo que ela deixou para o seu meio, por isso a proposta da Virtude era que ele escolhesse aquele caminho árduo, uma que ele teria de se comprometer com a cidade, com a política e decisões coletivas; deixando de lado, pois, seu lado egoísta de prazeres efêmeros, que não afetaria ou beneficiaria ninguém, a não ser ele próprio. Se ele escolhesse o vício e egoísmo, seria impossível permanecer vivo mesmo após sua morte: apenas a Virtude permitiria sua eternidade.

E, para se ter clara todas essas análises visuais, urge destacar detalhes e significar o que o fiel seguidor de Sócrates, Xenofonte, quis passar com esse discurso de Pródico, com uma escolha tão difícil, e ainda se munindo de figuras mitológicas. Não ter, pois, um relato extraído do próprio Pródico nos possibilita uma visão que pode deturpar o que ele tenha dito de fato, assim como um Sócrates que teve grande parte de suas produções por intermédio de Platão. Mas, temos de prosseguir as análises baseando no que sobreviveu até a atualidade.

### **2.3. A Escolha de Hércules de Pródico, segundo Xenofonte**

Apesar de, como já dito, Xenofonte ter sido um fervoroso defensor de Sócrates, enquanto intelectual e enquanto homem, ele, Xenofonte, não deixou de traçar elogio a um sofista, a saber, Pródico. O pensador, então, introduz o discurso do sofista com: “E o *sábio* Pródico, no seu escrito sobre Hércules, que costuma apresentar em público, em inúmeras ocasiões, faz uma exposição sobre a virtude dizendo, se bem me lembro, qualquer coisa assim” (*Mem.*, II, 1, 21)<sup>52</sup>. E, a partir dali, dá início ao que Pródico teria proferido.

Como toda alegoria, a *Escolha* nos impele a seguinte pergunta: o que aquela situação, que trazem deuses em seu enalço, poderia ensinar à conduta humana? Sempre, pois, desemboca em situações do cotidiano que poderiam dialogar com ações e escolhas do ser humano.

Esse aspecto é divino, já que Hércules, personagem principal do discurso de Pródico, foi o filho do grande e poderoso Zeus, com a humana Alcmena – rainha de Micenas – , casada com o rei Anfítrio. Mas Zeus, aproveitando a ausência de seu marido, usurpou a imagem deste, ou seja, passou-se como se fosse Anfítrio. O resultado dessa união teria sido Hércules. Com a concepção deste filho bastardo, Zeus instigou a raiva de sua mulher, Hera.

A mitologia é explorada não só por Pródico, como por outros sofistas: Górgias também suscita Helena, ao escrever *Elogio de Helena*. O próprio Protágoras, em sua obra

---

<sup>52</sup> Ou: XENOFONTE, 2009, p. 122-3.

homônima escrita por Platão, cita o mito de Prometeu e Epimeteu, que narra os primórdios do mundo e da civilização. E mesmo Hípias descreve o conselho que o filho de Aquiles, Neoptólemo, recebe de Nestor, de como ele poderia alcançar a fama; esse trecho é um dos sobreviventes do *Diálogo Troiano* (BIESECKER, 1991, p. 161), de Hípias, e mesmo em *Hípias Maior* (286a-b), diálogo de Platão, é possível constatar o relato de cunho mítico<sup>53</sup>.

A figura mítica que Pródico propõe a reflexão moral, a saber, com Hércules ainda jovem, é a representação exata das primícias da maturação. À época, a idade era muito importante, a julgar por diálogos como *Górgias*, onde Sócrates contrapõe Polo com sua pouca idade<sup>54</sup>, logo, pouca experiência<sup>55</sup>. Ter pouca idade, portanto, é o início do caminhar: se será repleto de vícios e más decisões, ou virtuoso, porém com recompensas duradouras e eternas.

Não só porque a essa idade as dúvidas começam a aparecer de forma espontânea, como também era o momento, como proferiu Pródico e seu porta-voz Xenofonte, que a pessoa, no caso, o homem, teria de escolher qual caminho deveria seguir, uma vez que sua independência estava em construção; não demoraria para Hércules tornar-se um homem maduro. A decisão de qual caminho seguir e esse momento de reflexão e meditação prévia era um costume desde os Antigos, que ultrapassou René Descartes em sua lareira<sup>56</sup>, acompanhado de suas meditações, até os dias atuais – momento crucial para amadurecer pensares e sentires, embora a conjuntura atribulada atual não permita essa regalia aos menos afortunados.

A temática da virtude esteve em voga em grandes partes das obras escritas por Platão e, também, Aristóteles. A virtude, em grande medida, seria aquele atributo do escolher bem, de forma racional e minuciosamente pensada, segundo Platão – e muito foi discutido com os sofistas, pois estes acreditavam que era possível transformar as pessoas em virtuosas, ao

<sup>53</sup> “*Hípias* - (...) O tema geral e o começo do *discurso* é mais ou menos o seguinte: Depois da tomada de Tróia, conta-se na minha história que Neoptólemo perguntou a Nestor quais seriam as ocupações mais indicadas para o jovem que almejasse alcançar fama. A seguir, Nestor respondendo lhe dá as mais variadas e acertadas indicações. Foi essa oração que lhes apresentei e que pretendo repetir aqui depois de amanhã na escola de Fidóstrato, além de muitas outras composições dignas de se ouvir (...).” (*Hípias Maior*, 286a8-b7, grifo nosso). Sobre o discurso – que destacamos – Hípias se refere ao *Diálogo Troiano*, discurso atribuído a ele. (Cf. DIELZ-KRANZ, seção acerca de Hípias, 38 B5)

<sup>54</sup> O filósofo procura refutar Polo e sua pouca idade para que ele não se intrometesse como estava fazendo até então, mas Sócrates o faz munido de muita ironia: “*Sócrates* – Meu lindíssimo Polo, para isso mesmo é que nos provemos de amigos e de filhos: para que, quando ficarmos velhos e tropeçarmos, vós moços estejais perto a fim de endireitar-nos, tanto nos atos como nos discursos. Assim agora: se em nossa discussão, eu e Górgias tropeçarmos, achas-te perto para nos dar a mão. É justo que assim procedas. Pela minha parte, declaro-me pronto a retratar-me naquilo que julgares que o nosso acordo não foi como devia ser. Porém com uma condição. | *Polo* – Qual é? | *Sócrates* – Absteres-te, Polo, dos discursos estirados, como comprazias no começo. (*Górgias*, 1970, 461e – d).

<sup>55</sup> “Os moços não têm capacidade para decidir sobre a presença ou ausência de ideias ocultas; as impressões recebidas nessa idade são indelévels e dificilmente erradicáveis” (*A República*, 378d10-e2). Platão escreve essa frase para justificar que os poetas não deveriam ser consumidos por todos, sobretudo pelos mais jovens, que não saberiam absorver nada de bom do que eles teriam a dizer, devido a falta de maturidade.

<sup>56</sup> Conforme o filósofo se descreve logo no início de sua reflexão em *Meditações*.

ensiná-las a virtude. E para Aristóteles, a virtude se daria nessa ponderação<sup>57</sup>, escolher bem entre dois extremos, e saber afeiçãoar a virtude às circunstâncias: aquele que sabe, por exemplo, quando deveria ser corajoso, ou quando seria, pelo contrário, o melhor momento para se resguardar.

E, no que tange aos sofistas, o assunto da virtude também era – como indica a *Escolha* –, fundamentado com aparatos mitológicos, assim como Platão fez, por exemplo, com o Mito de Er, ou o Mito da Caverna<sup>58</sup>. O que Pródico já havia pronunciado com seu discurso acerca da virtude, foi essa *escolha* que cada qual poderia fazê-la: se seguir Virtude ou não. Como algo evidentemente contingente que se obtém num momento de maturação intelectual. O que, por outro lado, diferencia-se de Platão, que não só considerava a virtude como algo intransponível às outras pessoas, como também como algo inerente a ela: se não é possível ensinar o outro a ter boa conduta, significa que ela não teria nascido com tal virtude.

Para compreender mais detidamente, o início do discurso do sofista logo nos expõe duas mulheres. As duas, conforme Pródico descreve, são as personificações da Virtude e do Vício. Mas, de início, o discurso não deixa explícito que se trata dessas duas inclinações, tampouco para o próprio garoto Hércules.

A primeira que aborda o jovem aparenta ser mais segura, sempre olhando para si mesma, como a admirar-se, e procurando olhares de aprovação: suas roupas mostravam mais seu corpo, e sua maquiagem evidenciava seus olhos bem abertos, e suas bochechas coradas destacadas no rosto mais branco que sua tonalidade natural.

Essa inclinação que primeiro chegou ao semideus conseguiu perceber sua confusão sobre qual caminho deveria ou não seguir, e prontamente aproveitou-se dessa hesitação. E de imediato interpela-o: “Vejo que não sabes o que fazer, Hércules.” (*Mem.*, II, 1, 23). E, com isso, dá início às propostas do melhor caminho a se seguir.

Caso escolhesse o caminho proposto por ela, Hércules regozijar-se-ia com pequenos prazeres, aos moldes de uma conduta epicurista<sup>59</sup>. Sem se preocupar com política ou assuntos que giram em torno da sociedade, como, por exemplo, as guerras que se costumavam escrever

---

<sup>57</sup>Detidamente trabalhada em *Ética a Nicômaco*.

<sup>58</sup> Ambos os mitos aparecem n’*A República*; nos livros X e VII, respectivamente.

<sup>59</sup> Escola fundada por Epicuro (341 a.C – 270 a.C). Uma das principais filosofias que a escola disseminava era com relação à felicidade e a maneira que a mesma deveria ser alcançada. Não era um hedonismo puro, como algumas correntes costumam descrevê-la. Os prazeres pequenos da vida eram o que impulsionavam o caminhar para tal felicidade, ou seja, não reprimir aquilo que a pessoa desejava era o preceito básico. Caso a pessoa sentisse fome, não teria o porquê não a saciar, se tivesse ao seu alcance o alimento; se sentisse sono, deveria dormir, e assim sucessivamente. Ao trazer o epicurismo no presente caso, estamos fazendo o paralelo com o que aquilo que a mulher estaria propondo à Hércules: ter acesso a todas as necessidades básicas, à comida, à bebida e ao conforto, e, com o agravante de não fazer muito esforço, tornando a proposta altamente tentadora. Para mais detalhes acerca do epicurismo, ver introdução e obra: EPICURO. *Carta sobre a felicidade*. 2002.

muito, já que era quase uma constante da Grécia Antiga. Não se preocupar com as guerras e assuntos tão presentes deveria soar interessante a Hércules.

Os prazeres se restringiriam aqueles cujo corpo humano mais precisa: dormir, comer, beber. O argumento dessa inclinação se apossou de nuances básicas e fisiológicas, até mesmo a ele, que era um semideus. Ele não teria o menor esforço para ter acesso à melhor bebida e comida, bem como um local aconchegante para descansar e dormir. E também “na companhia de que rapazinhos te sentirias mais feliz.” (*Mem.*, II, 1, 25), aludindo a uma relação amorosa com outros homens, sobretudo mais jovem, costume muito comum à época, inclusive a Sócrates<sup>60</sup>. Até mesmo nisso Hércules poderia se beneficiar, caso ele assim o quisesse. Propostas de prazeres básicos garantidas.

Uma vida como a dos homens em sua origem, repleta de satisfação e ausência de toda preocupação, símile à descrição do especialista em Grécia Antiga, o francês Jean-Pierre Vernant (1914 – 2007):

Naquele tempo, não havia trabalho, nem doença, nem sofrimento. Os homens não precisavam lavar a terra: em Meconá, tinham à sua disposição todos os alimentos, todos os bens. A vida se assemelha ao que certos relatos contam dos etíopes: uma mesa ao sol espera-os toda manhã, ali encontram o que beber e comer, tudo está servido. Não só os alimentos, as carnes sempre prontas, e os trigos que crescem sem ser plantados, mas, além disso, os pratos já se apresentam cozidos. A natureza oferece de forma espontânea e natural todos os bens da vida doméstica mais requintada, mais civilizada. É assim que vivem os homens nesses tempos distantes. Eles conhecem a felicidade. (VERNANT, p.57)

O nome desta inclinação que tanto faz propostas aparentemente boas, ao ser indagada por Hércules sobre, diz ser Felicidade, mas menciona que é chamada, de forma injusta, por aqueles que não se afeiçoam a ela, de Maldade – ou Perversidade<sup>61</sup>. Mas, notando que Perversidade ou Vício se apresentava com o nome deturpado, a segunda mulher procura intervir.

Logo de início não aborda Hércules como se ele estivesse perdido, e, por conseguinte, uma presa fácil. Deixa claro, pelo contrário, seu conhecimento acerca dos pais de Hércules,

---

<sup>60</sup> Sobretudo da relação de Sócrates com o belo Alcibíades (ca. 450 a.C – 404 a.C).

No ponto 1.4. da presente pesquisa – conferir página 21 – há o momento em que Alcibíades vai a socorro de Sócrates, já nos evidenciando um vínculo. Em *Alcibíades I*, Sócrates também não deixa de atentar para sua beleza e o sentimento de amor: “Ó filho de Clíniás, deves estar admirado de que, tendo sido eu o primeiro a te amar, seja o único que não te abandonasse. (...) Em primeiro lugar, julgas-te o mais belo e o mais alto dos cidadãos, com o que há de concordar quem tiver olhos de ver. (...)” (*Alcibíades I*, 103a1-104a8). Mesmo sendo um diálogo que ambos travam discussões, ainda é possível notar a admiração por Alcibíades, tanto por qualidades internas, como pelo seu físico.

<sup>61</sup> Cf. XENOFONTE, 1987: “Perversidade” consta na tradução de Libero Rangel de Andrade.

bem como a trajetória da educação do menino. Dando início, assim, a uma aproximação com sua história de vida e seu percurso educacional, já tentando criar um elo por empatia.

Ao interpelar pelo lado da aproximação, tal figura feminina não se mostra como provedora de prazeres, se explicando: “Não vou te enganar com introduções sobre prazer”. Uma vez que os deuses nunca cederam qualquer atributo ou virtude sem ceder ao mesmo beneficiário, dores e renúncias.

Diferentemente da primeira proposta, esse espectro suscita a necessidade do jovem a se comprometer com a sua respectiva cidade, ou seja, a política era uma ocupação imprescindível. Por quê? A proposta dessa segunda figura foi mais empática, assim como a sua abordagem ao jovem. Ela desejou mostrar que se importou com Hércules, e com atenção à sua história, poderia ajudá-lo; ao interpelar às raízes do jovem, a Virtude queria mostrar como precisamos do outro para irmos adiante. Assim Hércules deveria fazê-lo ao se propor a ter ciência de seu meio: não pensar em benefício próprio, apenas. Ao refletir sobre as pessoas que estariam ao seu redor, o semideus seria capaz de mudá-lo, e, por conseguinte, ser favorecido com seu próprio impacto. Ajudando o outro, Hércules se ajudaria.

Logo, para que a Grécia pudesse percebê-lo como homem virtuoso teria de esforçar-se previamente. E dá exemplos com episódios mais corriqueiros: se ele desejasse, então, uma árvore e o fruto que dela pudesse dar, deveria cuidar da terra, para que, assim, da terra forte e bem cuidada brotasse uma árvore de raízes fortes e com frutos vigorosos. O mesmo para o corpo e a mente, já que para transformá-los em qualidades fortes não o seria possível sem muito empenho. Nas guerras – novamente citadas, mas no que tange a este conselho o menino deveria se envolver nos conflitos da *polis* –, é preciso empreender regalias aos afeiçoados e danos aos inimigos, tal qual costumavam pensar desde Homero.

E, de modo a diminuir o interesse por esse conselho, a Maldade alerta para o caminho árduo que Hércules iria seguir caso escolhesse o segundo conselho. Então, a segunda figura feminina, finalmente nomeada de Virtude, contrapõe dirigindo-se diretamente para a Maldade – que podemos chamá-la, também, de Vício, uma vez que é o contraponto geralmente conhecido de Virtude. Contra-argumenta, então, a Virtude, no âmbito dos prazeres do Vício que são saciados antes mesmo de serem desejados e necessitados - como exemplifica com beber água sem ao menos sentir sede.

Além de ser costumeiro à época os homens se relacionarem amorosamente entre si, a misoginia, como podemos presumir, era algo explícito. Mulheres, como se sabe, não eram consideradas cidadãs, logo, as decisões da *polis* nunca chegavam até elas. Pródico, segundo Xenofonte, disse: “E forças os prazeres do sexo mesmo antes de sentirem essa necessidade,

recorrendo a artifícios e usando homens como se fossem mulheres”. (*Mem.*, II, 1, 30). Assim, mais um exemplo de como as necessidades seriam atendidas antes mesmo de virem à tona: fazer sexo sem ter vontade, e objetificar homens como se fossem mulheres, uma vez que mulheres eram e durante muito tempo se restringiram ao papel de servirem como um corpo a atender às vontades dos homens. Dito isto, os homens, quando equiparáveis às mulheres não passava de uma ofensa, sobretudo no quesito sexual. Uma denúncia, portanto, não apenas de uma busca desenfreada por corresponder prazeres, mas de buscar, incessantemente, por luxos e confortos supérfluos.

Ao identificar tantos conselhos fugazes, a Virtude aponta cada defeito de Vício: apesar, como dito acima, de Vício se vislumbrar e não tirar os olhos de si, ao mesmo tempo em que ansiava por olhares alheios, ela não percebia suas próprias ações: “(...) nunca te vistes, a ti própria, realizar qualquer obra boa. Quem é que poderia acreditar em algo que tu dissesses? (...) Quem é que, pensando bem, teria coragem de pertencer ao mesmo grupo que tu?” (*Mem.*, II, 1, 31).

Ao comparar os dois caminhos propostos, percebe-se que o caminho da Virtude demanda mais trabalho, uma vez que exige comprometimento com o outro, e, sobretudo, com a *polis*. E foi justamente esse ponto que Vício enfatizou: “Tens consciência, Hércules, de como é duro e longo o caminho que esta mulher te descreve para chegares à alegria? Eu te conduzirei à felicidade por um caminho mais fácil e breve.” (*Mem.*, II, 1, 29).

De maneira alguma que a Virtude permitiria que seus conselhos e ações fossem reduzidas a coisas difíceis de conduzir à felicidade. Virtude, então, justifica que os esforços na juventude passariam a ser, na velhice, um descanso. Tenta demonstrar, com isso, que os prazeres propostos por Vício não passam de efemeridades que, futuramente, cobriam uma postura que outrora não havia sido estabelecida. E, juntamente com as responsabilidades não atendidas, teria de carregar uma sucessão de arrependimentos; daquilo que não fez, e deveria ter feito, e, também o contrário: das coisas que fez, e não deveria ter feito. Em outras palavras, seria uma vida repleta de más decisões.

Além de direcionar o possível caminho vicioso e suas agruras, Virtude argumenta que está inserida entre os deuses e os humanos. Ora seres divinos – eternos e perfeitos –, ora seres humanos – limitados e falhos –, necessitavam do acompanhamento e conselhos provindos da Virtude. Ela se descreve como uma verdadeira ponte dentre todos os tipos de seres: deuses e humanos, como já dito; melhor decisão na paz e na guerra; além de perpassar, também, as hierarquias: influente dentre os empregadores e empregados.

Ao empenhar posturas comedidas para todos os seres, a Virtude possibilita uma vida de prazeres igualmente comedidos. Ela não procura negar, pois, que os prazeres não sejam atendidos, pelo contrário. Mas, ao atender a fome, por exemplo, a pessoa tem como função satisfazer a quantidade necessária para manter o corpo em movimento. O mesmo vale para todo e qualquer desejo. O guia virtuoso, assim, preza para que a pessoa esteja no comando de suas decisões, e não se deixar levar de forma leviana e, por conseguinte, se perder em decisões errôneas.

Ao efetuar, portanto, todos esses requisitos ao optar pelo caminho da virtude, Hércules – ou qualquer outra pessoa –, seria agraciado por uma vida de pessoas sinceras, amigáveis sem dissabores que iriam lhe querer bem. Ao perpetuar sua marca em vida, não teria como não deixar sua marca em morte: Hércules seria conhecido mesmo quando deixasse de viver. Assim, é plausível inferir que a escolha de Hércules foi pela via árdua, porém, gratificante, da Virtude.

#### **2.4. A Escolha que fomenta o melhor caminho para Aristipo**

Mas, afinal, nesse diálogo de Xenofonte, por que Sócrates estaria aconselhando Aristipo (435 a.C – 356 a.C) a optar pelo caminho da Virtude? Se baseando, para isso, num discurso sofístico? Ao retornar um pouco a leitura de *Memoráveis* é possível notar que o discípulo socrático, Aristipo, não estaria conseguindo mensurar a diferença que teria entre pessoas que se privam de comer – e demais necessidades – de maneira voluntária e involuntária. Ao que Sócrates de Xenofonte – tal qual o Sócrates platônico nos mostraria –, redargui sabiamente, ao mostrar que aquele que *opta* pela fome, pode a qualquer momento ir ao socorro de uma comida e saciar sua fome, enquanto aquele que *passa* fome, sem optar por isso, não teria como recorrer e suprir essa falta.

As pessoas, então, que mesmo possuindo condições preferem se privar de prazeres desmedidos e em excesso, seriam sensatas. E começa por citar diversas passagens famosas que ilustram bem essas renúncias como algo louvável. Assim, além de se utilizar do discurso de Pródico, o Sócrates de Xenofonte também fomenta seu ponto de vista com alguns versos de Hesíodo (ca. 750 a.C – 650 a.C) e do comediógrafo Epicarmo (524 a.C – 448 a.C).

O excerto que Sócrates de Xenofonte (*Mem.*, II, 1, 20) escolhe de Hesíodo é de sua obra conhecida como *Os Trabalhos e os Dias* (*εργα και ημεραι*). Hesíodo, se dirigindo a Perses, aconselha:

Miséria aos montes te é possível tomar  
facilmente: plano é o caminho, e ela mora bem perto.  
Mas na frente da prosperidade colocaram o suor e os deuses  
imortais, e longa e íngreme é a estrada para ela,  
e espinhosa no início; quando chega-se ao alto,  
em seguida já é fácil, por difícil que seja.  
Este é o homem de todo excelente: quem tudo compreende por si só,  
Pensando no futuro e nas coisas que levam a um fim melhor (287 –294).<sup>62</sup>

A excelência proposta, então, é atribuída em diversas parábolas, inclusive em Hesíodo, ao apontar um caminho de misérias ao caminho mais fácil; e de grandeza, mesmo depois de trilhar caminhos íngremes e tortuosos, à prosperidade.

Entremeado a tantos conselhos, como discursos de Pródico e Hesíodo, será que Aristipo cedeu e realmente seguiu o que Sócrates estaria propondo? Ao que tudo indica, não. Mesmo que Aristipo tenha sido o primeiro discípulo de Sócrates, ele começou a cobrar pelos seus ensinamentos, burlando, então, a conduta principal de seu mestre de não cobrar para ensinar. E, apesar dessas cobranças, levanta-se dúvida se ele fora um sofista<sup>63</sup>. E, no que tange ao que levaria à felicidade, ele optou pelos prazeres hedonistas. Não só optou, como inaugurou essa escola filosófica como modo de vida.

Como supracitado, apesar de Aristipo sê-lo classificado como discípulo de Sócrates (PINHEIRO, 2009, p. 31-2), Platão, em *Fédon*, faz esse distanciamento. O contexto envolto no início do diálogo há Fédon fazendo um levantamento das circunstâncias da morte de Sócrates, e quem estava presente no julgamento. Ao citar Aristipo, Fédon enfatiza a sua distância no momento do julgamento<sup>64</sup>, demonstrando que apesar de ter viajado para estar presente com Sócrates num momento tão delicado, estaria perambulando pela ilha de Egina, como num passeio para mera distração<sup>65</sup>.

Rompendo ou não com o preceito socrático de nada cobrar por seus ensinamentos, Aristipo esteve como um dos filósofos presentes em *Memoráveis*. Xenofonte, então, para provar seu ponto no que tange a superioridade da Virtude se utilizou de excertos clássicos, e mesmo

<sup>62</sup> Cf. HESÍODO, 2012, p. 91-3.

<sup>63</sup> Sobre essa questão, no artigo sobre Aristipo e sua filosofia o autor colombiano Deyvis Machín comenta que Aristóteles categorizou, sim, Aristipo como um sofista: “É, em segundo lugar, interpretar o rótulo de sofista com relação ao pagamento que, segundo as fontes, Aristipo exigia por suas aulas. Assim, o genérico ‘alguns dos quais’ que faz referência Xenofonte, para apontar quem colocavam à venda as lições de Sócrates para os outros assim que as escutavam gratuitamente, ele faz eco para Aristóteles, e se transforma em um dos sofistas, porque, certamente Aristipo foi o primeiro socrático que exigia pagamentos por suas aulas”. (DENIZ MACHIN, 2013, p. 90, tradução nossa).

<sup>64</sup> “*Equécrates* – Dize-me: Aristipo e Cleômbroto não estavam presentes? *Fédon* – Não. Dizia-se que andavam por Egina.” (*Fédon*, 59c5-8)

<sup>65</sup> Nota dos tradutores, Jorge Paleikat e João Cruz Costa, enfatiza: “Platão quer significar que estes homens fizeram tal viagem para se recrearem, não se tratando de uma viagem longa, necessária e intransferível: logo, é que ambos não sentiam interesse pela sorte de Sócrates nem por sua grandiosa filosofia”

daquele que suporíamos que nunca fosse empregar, a saber, o sofista Pródico. Uma vez que a delimitação sofista-filósofo nos parece claro, séculos após, seria estranho estabelecer esse vínculo e admiração de um filósofo, Xenofonte, por um sofista, Pródico. Indicando-nos mais uma vez que a dicotomia não era tão evidente à época.

E esse respeito de Xenofonte ao sofista fica mais inusitado ainda quando se compreende a estima que Xenofonte tinha pelo seu mestre, Sócrates. Tal admiração era tão firme que não só em suas próprias obras, como *Memoráveis*, consegue-se apreendê-la, mas mesmo séculos depois o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard (1813 – 1855) mensurou essa adoração como ingênua, tamanha seria sua devoção:

Pois Xenofonte o defende de uma tal maneira, que Sócrates se torna não apenas inocente, mas completamente inofensivo (...), que não fazia mal nem bem, que não prejudicava ninguém, e que no fundo do coração só queria bem a todo mundo contanto que quisessem escutar sua conversa fiada. Xenofonte, ao suprimir tudo o que havia de perigoso em Sócrates, realmente reduziu-o em última análise *in absurdum* (ao absurdo), quiçá para retribuir a Sócrates o que tantas vezes este fizera com os outros. O que torna ainda mais difícil uma noção clara da personalidade de Sócrates através da apresentação de Xenofonte é a *total ausência de situação*. (...) E acentuar assim a situação seria precisamente importante para mostrar que o decisivo em Sócrates não era um ponto fixo, mas um *ubique et nunquam* (em toda parte e em nenhum lugar); e para enfatizar a sensibilidade socrática, que ao mais sutil e tênue contato imediatamente percebia a presença da ideia, imediatamente notava em tudo o que existia a eletricidade correspondente; e para tornar bem visível o autêntico método socrático, que não considerava nenhum fenômeno modesto demais para, partindo dele, ir-se elevando até a esfera própria do pensamento(...) Esta importância da situação não está totalmente ausente em Platão, apenas com a diferença de que ela aparece de maneira puramente poética, e deste modo comprova exatamente sua própria validade e a falta que faz em Xenofonte. (KIERKEGAARD, 1991, p. 28-30, grifo do autor).

Além de haver essa devoção que beirava à ingenuidade, o filósofo Kierkegaard também dá enfoque para a falta de contextualização. Como se estivessem sempre todos no mesmo lugar, mas, na verdade, em lugar algum. O que favorece em grande medida sua defesa, uma vez que não havia o porquê daquela discussão, ou o como, ou mesmo quem. Apenas a defesa de seu filósofo, a saber, Sócrates, que fora acometido por uma grande injustiça.

O Sócrates segundo Platão, então, diferencia um pouco desse Sócrates de Xenofonte. Costumeiramente, a abordagem platônica é dramática, o que nos leva à necessidade de, minimamente, elencar os alguéns, os lugares, a hora, e o momento. Não expõe muito além dos lugares que ocorreram as discussões, mas só de mencioná-los é possível inferir a época que o diálogo estava se passando, as relações interpessoais de Sócrates: de quem era próximo, de

quem não era; e sua facilidade em se inserir nas discussões, por mais que elas ocorressem em locais fechados e com pessoas da mais alta sociedade.

Assim, o elogio que Xenofonte discorre sobre Pródico é de muita valia, pois, se houve ali, entre Sócrates e Pródico uma relação hostil, por conta da ocupação de Pródico, ou seja, sofista, Xenofonte não o considerou ao redigir, pelo contrário, reiterou, eternizou e admirou a fala do mesmo.

Ao que tudo indica Xenofonte teve uma participação no círculo socrático de forma mais contundente do que Platão, segundo Ana Pinheiro (2009), já que Platão não exprime opinião alguma sobre Sócrates, tal qual Xenofonte. Apenas em um momento de *Apologia* (34a), dentre os inúmeros diálogos escritos por Platão, que o filósofo se mostra como espectador de Sócrates<sup>66</sup>. Nas demais obras já não é possível constatar essa menção direta, tampouco opiniática. A devoção platônica a Sócrates, em última instância, seria a inserção de seus pensamentos na boca de Sócrates, bem como a vitória de todos os diálogos – e se o *elenchos* socrático não fosse o suficiente para o ganho do debate, desembocava-se em aporia – mas nunca, o mesmo insere: “Na minha concepção, Platão, a filosofia de Sócrates é superior aos saberes falsos dos sofistas”. Se o disse, foi se passando pela figura de Sócrates, já morta.

## 2.5. Pródico seria realmente ateu?

Como já relatado, Xenofonte procurou exprimir sobre Sócrates com muito respeito, tanto que isenta seu mestre da pecha de ateísmo, uma das principais acusações contra o filósofo Sócrates, citada por Platão. Essa condenação também se confunde em grande medida com Pródico, o qual também fora condenado sob acusações símeles as de Sócrates.

O que ocorria à época que Sócrates vivia era um grande borbulhar de ideias, mudanças políticas, econômicas, filosóficas e também religiosas. A constante devoção aos deuses estava perdendo força, uma vez que Sócrates e muitos de seus contemporâneos estavam buscando explicações para além de causas divinas. Mas o que, porém, não significava que eram ateus.

---

<sup>66</sup> Antes de mencionar Platão, Sócrates interpela uma série de nomes. Nomes dos jovens e das pessoas que ele teve contato, e que, assim, poderia tê-los corrompido. Como todos estavam presentes, Sócrates gostaria que Meleto escolhesse algum desses para fomentar e basear a acusação de corromper jovens, e que, caso o escolhesse, que ele falasse por si próprio, para comprovar tal corrupção. E dentre essas pessoas ditas presentes, estava Platão. É o único momento numa obra platônica que Platão é posto num mesmo ambiente que Sócrates: “Há um grande número deles que estou vendo aqui, a começar com Críton (...); o outro é Adimanto, filho de Aristão, de quem é irmão *Platão aqui presente* (...). Posso citar muitas outras pessoas, umas das quais de preferência devia Meleto ter apresentado como testemunha da acusação; se então se esqueceu, faça-o” (*Apol.* 33d10-34a4, grifo nosso).

A justificativa que Xenofonte (1987), pois, usou, foi a de que, para Sócrates, havia aquelas coisas que poderiam ser incumbidas aos deuses, ou seja, as coisas que não nos seriam reveladas, sendo, pois, veladas; as demais coisas, como saber em quem confiar, ou o uso de cálculo, os homens teriam capacidade de manejá-las, já que os deuses teriam dado essa habilidade aos seres humanos. Qual habilidade? A de aprender. Tirando, portanto, dos deuses a capacidade de tudo decidir, inserindo, assim, uma parcela aos homens.

De qualquer forma, em períodos de intensas crises há, sem dúvida, grandes mudanças. O que confere às classificações dos conceitos iguais mudanças. Então, atribuir o que seria ou não um ateu – em momentos nos quais parte dos homens já não acreditava no divino com tamanha devoção e confiança única, e, ao mesmo tempo, convivendo com outros homens que ainda possuíam fé nas explicações puramente divinas –, desembocava, invariavelmente, em debates e, por vezes, condenações.

Se essas delimitações acerca do que seria ateu ou não já era controversa, sendo este um tema tão conhecido há milênios, o que, então pensar sobre a suposta classificação entre sofistas e filósofos, sendo que ambas as figuras estavam em processo de construção?

Paradoxalmente, a necessidade em diferenciar ambas as ocupações nos mostram que, em última instância, elas possuíam mais coisas em comum do que diferenças. E sobre dizê-los e classificá-los como ou ateus ou devotos: há uma necessidade em atribuir parâmetros, para, a partir dele, delimitar o que seria um, ou que seria outro. Mas, como todo constructo humano, de coisas e conceitos, é preciso cautela e justamente executar a atividade de Pródico: analisar a palavra e perceber se ela cabe naquele contexto.

Mas por que relembrar uma das causas da condenação de Sócrates, ou seja, seu ateísmo? Justamente por haver essa aproximação de Pródico com Sócrates, não só no que tange à possibilidade de eles terem sido mestre e aluno, respectivamente, como também acontecimentos que ocorreram com ambos. Pródico, assim como Sócrates, foi fortemente estigmatizado pelo seu suposto ateísmo, e, um pouco depois, também foi condenado à morte, assim como Sócrates.

O ateísmo denunciado vai desde Aristófanes, no livro *As Aves*, até Sexto Empírico, no *Contra os Físicos*. Como no trecho onde Aristófanes menciona:

Frágeis seres humanos (...), ouçam os pássaros, seres imortais (...) entregues a pensamentos perenes! Vocês conhecerão conosco os fenômenos celestes, a natureza das aves, a origem dos deuses e dos rios, do Érebo e do Caos; a partir de hoje vocês poderão dizer adeus a Pródico. (ARISTÓFANES, 2004, p. 119).

Quando o personagem Corifeu faz alusão a Pródico, contrapondo-o a tudo que é peregrino, ou seja, à natureza, aos deuses, ao Caos, ele, sob a pena de Aristófanes, nos passa um sofista contrário não só aos deuses, como também à natureza – ou, no mínimo um farsante da *physis*. O que, pelo contrário, entraria em choque com a afirmação de Sexto Empírico quando menciona Pródico como uma pessoa que considera os fenômenos e atributos da natureza como divinos. Pródico conclama, segundo o filósofo francês Gilbert Romeyer-Dherbey (1934 – ), os quatro elementos com atributos etéreos: terra, ar, fogo e água, além do sol e da lua; através da junção dos mesmos, é possível extrair variados tipos de vida e alimento para suprir o corpo e a alma; Romeyer-Dherbey (1986, p.61) completa que além de todos esses elementos, os rios, os lagos, os prados, os frutos, também são divinos, segundo a cosmogonia prodiciana.

É crível, pois, que a associação política mescla com as atribuições da *physis*, ainda em voga à época, mesmo que de maneira mais fraca. Pródico considerar, por exemplo, o sol e a lua como seres divinos, e, ao mesmo tempo, se ocupar com afinco nas nuances políticas e humanas, não soa tão contraditório, mas antes como os processos e mudanças da época que, invariavelmente, afeta a filosofia e suas bases.

Esse parecer de Sexto Empírico sobre suas considerações dos alimentos, céus e luas, juntamente com os aspectos humanos – destacados por Aristófanes –, se devem justamente à sua cosmogonia, que, conforme o filósofo italiano Untersteiner (2012, p. 304) diz, é concomitantemente religiosa e humana.

Dito isso, as manifestações naturais, com Pródico, possuem uma devoção para além da existência puramente da *physis*. Pródico delega significados propriamente humanos. Esses quatro elementos básicos – terra, ar, fogo e água – se envolvem e existem por si, mas também existem entre si. É através do agrupamento entre um ou outro, ou entre uns e outros, que se obtém, por exemplo, o sol, e mesmo o homem<sup>67</sup>.

A relação com a natureza enquanto divindade era tão próxima que Pródico é conhecido por uma obra já não existente entre nós, cujo nome foi *Horai*, que tanto pode ser traduzida como *As Horas* – conhecidas como deusas da fecundidade<sup>68</sup> –, ou mesmo *Estações*<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Cf. *Protágoras*. 320d3-5

<sup>68</sup> POMBO, Olga. 2000. Disponível em: <<http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/momentos/escola/sofistas/prodico.htm>>. Acesso em: 20 nov. 2019.

<sup>69</sup> Também traduzido em inglês: *Seasons*. Cf. DIELS-KRANZ. Edited by Rosamond Sprague, 2001. p.78. Ou como aparece em ANDOCIDES. *Orateurs et Sophistes Grecs*, 1842: *Les Saisons de la Vie*, ou melhor dizendo: *As Estações da Vida*.

Assim, as atribuições divinas estão presentes tanto na alegoria citada por Xenofonte, ao citar o semideus Héracles, como também, e, sobretudo, nos aspectos da natureza. Diz-se que Pródico fora o primeiro a pensar na *filosofia da mitologia*<sup>70</sup>, ou como Olga Pombo (2000) citou, numa *teologia natural*.

O entrelace da teologia aos preceitos da filosofia começaram a ser uma novidade, que ao olhar de perto percebemos a mesma tática argumentativa em Platão. Mas, a maneira com que se dizia, à época, sobre os deuses possuíam uma espécie de padronização, que, ao sair da mesma, desembocavam em consequências nada agradáveis, culminando em condenações.

A figura, pois, do sofista, por não sê-la unívoca acabou por provocar calorosas críticas. Além de ser um embaixador, e, com isso, estar intimamente atrelado à política, ele suscitava questionamentos filosóficos e teológicos. Afinal, o que Pródico estaria fazendo? Ele, um intelectual: seria filósofo, teólogo, político, professor? As delimitações e dualidades intransponíveis teriam de oferecer uma resposta.

Mas, para os padrões que imploram por uma coisa que não outra, e vice-versa, Pródico conseguia ser tudo isso. Conseguia mesclar, por exemplo, como na *Escolha de Héracles*, um problema ético com aspectos divinos, e mesmo, humanos. Concomitante aos afazeres políticos, então, o sofista aproveitava para ensinar aos jovens alguns preceitos – e como podemos notar – alguns deles no que tange à conduta humana: moral e ética.

O Sócrates de Xenofonte ao parafrasear o sofista, corrobora, igualmente, a aproximação entre Sócrates e Pródico, que Platão, em diversas passagens também nos mostra; mesmo que com rechaço, ironia e críticas, há, também, respeito e menções contundentes de grande influência de Pródico sobre Sócrates.

Platão, tendo noção de sua respectiva posição social, um intelectual respeitado e aclamado, ao utilizar a técnica da escrita – ainda não muito disseminada à época –, tinha plena dimensão de seus escritos e a quantidade de pessoas que ela iria alcançar. Não iria, pois, focar tanto no abismo entre o sofista e o filósofo, e, de maneira irresponsável, deixar passar o elo que havia entre o Sócrates, reconhecidamente filósofo, com um dos principais sofistas. A construção dessa ponte no abismo que tanto procurou destacar foi de maneira deliberada e bem pensada previamente.

Se realmente o discurso de Pródico ocorreu dessa forma, construído sobre argumentos com apelo ao divino, e a dualidade das ações humanas, sendo uma preferível à outra, então,

---

<sup>70</sup> O filósofo francês Gilbert Romeyer-Dherbey também elucida sobre esse viés que atrela a natureza ao divino: “Este é, portanto, o primeiro que escreveu uma filosofia da mitologia; elabora, mas num sentido particular da expressão, uma teologia natural.” (1986, p.64).

muito desse sofista Sócrates absorveu. Não só no aspecto retórico – uma vez que Pródico dependia de tal técnica para ponderar decisões entre sua Ceos e Atenas, e ensinar aos jovens – , como também na escolha entre dois caminhos completamente opostos.

No que tange à habilidade da persuasão, não é preciso recorrer às obras platônicas, que, por si só, já concluímos seu ludíbrio, mas na própria obra de Xenofonte. O contexto em que o discurso de Pródico é citado, como já dito acima, foi com o intuito de convencer seu interlocutor, Aristipo, acerca do melhor caminho a ser trilhado. Sócrates de Xenofonte, portanto, mune-se de obras e discursos, a saber, de Hesíodo e o Pródico, para comprovar seu posicionamento. Postura intelectual que nos remete ao sujeito e suas respectivas escolhas e dilemas.

O foco ao sujeito, portanto, foi uma forma de transgressão à época. Os sofistas eram pessoas costumeiramente postas como transgressoras: começou a cobrar por algo que até então não se tinha o hábito, quis agregar às discussões das assembleias cada vez mais pessoas ao ensinar a arte da retórica, o foco ao sujeito teve uma reviravolta, afinal, os deuses ou *physis* possuíam centralidade nos poemas homéricos, ou, a natureza, com os naturalistas; faziam e se inseriam nas políticas não somente instigando os jovens a debaterem, como também eles próprios possuíam papel de mediar os interesses de sua respectiva cidade-estado com outra, como a Atenas.

Pode parecer corriqueiro falar que pessoas cobravam por seus ensinamentos ou eram responsáveis por intervir nas questões políticas entre locais diferentes. Na contemporaneidade realmente o é, uma vez que estamos no contexto capitalista e globalizado. Mas à época, todas essas posturas não agradaram em nada àqueles que detinham da comodidade, respaldo e influência política. E justamente essas pessoas detinham de poder sobre as demais classes. Platão o teve, por exemplo, uma vez que tinha estabilidade financeira e voz o suficiente para fomentar a vileza sofística.

Deve-se lembrar que o que parece uma alegoria que dialoga perfeitamente com a dualidade moral que, inclusive Platão e a igreja católica viria a usar posteriormente, não era tão acessível para a época em que Pródico discursava e bradava. Afinal, utilizar-se de uma alegoria para perpetuar a mensagem de que resta apenas ao homem a decisão sobre sua própria vida era algo novo.

Essa posição é estudada por Biesecker que apura sobre a *subjetividade humana*<sup>71</sup>. O que pode parecer uma postura que coaduna com a tradição, não o era para a tradição que

---

<sup>71</sup> Cf. BIESCKER. *Rhetorical Discourse and the constitution of the subject: Prodicus' The Choice of Heracles*. A análise do artigo de Biesecker procura, através de *Escolha de Hércules*, pontuar sobre os paradigmas que

precedia Pródico. Ele, o sofista, remodela a tradição épica ao articular essa noção de subjetividade. A partir disso nossa tradição se baseia no constructo de que é preferível uma virtude penosa do que um vício efêmero e prejudicial. Princípio esse que afetou significativamente o cristianismo e o que se entende como religião hoje em dia. Conceber e contextualizar que nem sempre foi assim, fomenta o argumento de Biesecker de uma transgressão sofística e quebras com os paradigmas do que se entendia por deuses e religião àquela época. Se os deuses – no caso, Hércules – tinham essa decisão difícil, o sujeito, seja ele qual for, divino ou humano, também deveria tê-lo. Voltar e construir uma responsabilidade ética centrada no humano, sem as explicações divinas pode explicar, em grande medida, o porquê o filósofo Sidgwick, como supracitado<sup>72</sup> afirma que a ética de Pródico teria sido antecessora de Sócrates e fundamento da verdadeira filosofia ética.

## 2.6. O que a cosmogonia de Pródico mudou na interpretação do divino

Para além da retórica, Sócrates também se utiliza dos mecanismos míticos. Mas, não tanto quanto a proposta de Pródico. Platão ao escrever sobre Sócrates o classifica muito mais como uma pessoa interessada na moral, do que propriamente nos discursos dos mitos. Os mitos possuem na filosofia platônica uma função de adorno, e não a base dos demais pensamentos.

E esse é um dos quesitos, portanto, que Pródico se diferencia dos preceitos de Sócrates. Na teoria de Pródico os elementos da natureza têm um importante papel: esses elementos da natureza existem e o homem seria o responsável por forjá-lo. Tal qual uma espada: o homem descobre o ferro, e, ao fundi-lo, consegue elaborar quantas formas possíveis para esse mesmo ferro. Mesmo com atributos divinos, o sol, a lua, o fogo, e demais propriedades da natureza, o homem, com sua habilidade cognitiva começa por ter uma postura mais ativa – mas não necessária e unicamente utilitarista. O que misturar com o que? Qual a

---

foram quebrados com o dilema proposto por Pródico. A responsabilidade moral posta sobre os ombros humanos não era algo comum de se fazer. “By paying close attention to the form of this work, I show that The Choice of Heracles challenges rather than reiterates traditional morality. More specifically, I argue that this text resists traditional moral codes by articulating a notion of human subjectivity qualitatively different from the one epic tradition had specified. I conclude that the text is sophisticated in that it registers a resistance to traditional moral precepts.”

<sup>72</sup> Cf. citação da página 48 do presente trabalho: “Mas podemos supor que moralistas como Pródico são (...) ‘antecessores de Sócrates’ e da verdadeira filosofia” (SIDGWICK, 2017, p. 41).

função do sol num dado lugar e numa dada estação? O que isso implicaria na minha colheita? São questões que a filosofia de Pródico faria.

Com essa associação da natureza aos interesses do homem, Pródico classificou esses meandros cosmológicos em dois momentos, onde, no primeiro, a *utilidade* das manifestações da natureza, como posto acima, é destacada; Untersteiner (2012) caracteriza esse primeiro instante como *deuses particulares*, dentre os quais havia deuses que manifestavam suas habilidades de modo a torná-las úteis aos seres humanos, como por exemplo, as deusas da fecundidade (*Horai*) que, conforme o próprio nome diz, conduzia tudo de maneiras determinadas para que houvesse o maior proveito humano possível para obter boas colheitas e afins.

Enquanto o segundo instante, ainda segundo o filósofo italiano, nomeados como *deuses momentâneos* (também chamado em alemão de *Augenblicksgötter* – ou deuses do instante), se debruçaria a um aspecto efêmero, ou seja, às fases e momentos dos astros – momentos esses onde pessoas ou a natureza seriam como que apossados por um deus, e se manifestaria. Restringindo, assim, o primeiro mais aos proveitos que os astros poderiam destinar aos humanos; e, o segundo, especificando os momentos desses astros, como por exemplo, um rio que possui cheia num dado momento, e em outro não; a lua que em cada época possui sua respectiva fase.

Untersteiner, ao citar Pródico, suscita que o sofista classificava alguns homens como *descobridores*, ou seja, aqueles que, apesar de sua mortalidade conseguiam decifrar os instantes e as manifestações da natureza, com facilidade. E, mesmo meros mortais, essas habilidades ascendiam-nos a postos equiparáveis aos divinos. Sendo que a arte da agricultura, e com conseqüente manejo e entendimento da natureza, servia de base para as demais artes em outras áreas diversas, tanto que Romeyer-Dherbey nos atenta para a centralidade de Deméter em sua filosofia: “A figura de Deméter é absolutamente central nesta concepção de Pródico, ‘que unifica todo o sacrifício religioso cumprido pelo homem, os mistérios e as iniciações, com vista aos favores para a agricultura’”. (1986, p. 63).

Ao postular uma utilidade dos astros para com os homens, entrelaçando o divino a ela, Untersteiner diz: “Esse conceito do divino, ligado ao motivo da utilidade, corresponde a uma concepção genuinamente sofisticada, que justamente tinha que insistir nesse aspecto humano e social da questão”. (2012, p. 307).

Divino. Utilidade. Questões sociais. Contingências. Pródico começa por entrelaçar áreas do saber que eram supostamente heterogêneas: padrões da natureza aliado às necessidades humanas, tão contingentes. Escolhas não-necessárias. No sofista há o lampejo e

resumo das atribuições sofisticas que viria a desagradar a fixidez platônica. O manuseio do fixo que se adapta ao homem, tão complexo, múltiplo e mutável.

Essa mescla do divino com o humano, ou, o abarcar dos homens pelos deuses não era uma visão de que esses deuses não passavam de homens, que, em algum momento, foram divinizados por outrem. Esses descobridores seriam aqueles homens que conseguiram ter acesso, por exemplo, a fruta inserida na terra pelo deus, e esse homem, em seguida, teria extraído da terra esse fruto para que fosse seu alimento; o sol, para que nutrisse a si, aos animais, às plantas, etc.

Ao ter esse contato, então, Pródico instaura uma forma de pensamento que centraliza o homem nessa ordem do cosmos, até então externa e longínqua. Evidenciando-nos essa passagem do cosmos para o homem. Da natureza para as vontades humanas. Da linha divisória, Sócrates: dos pré-socráticos para os socráticos e seus seguidores.

Mas como toda passagem, há um traçar que permeia ora no cosmo, ora no homem. Ora no physicalista, ora na nova figura que estaria por vir: o filósofo – mas ainda não era filósofo. Era sofista. Ou seria filósofo-sofista? Essa delimitação: cosmo-homem, filósofo-sofista, ateu-devoto. Ainda há abismos, mas com pontes impossíveis de serem ignoradas.

Porém, como toda postura que segue adiante, seja ela filosófica, religiosa, ou em áreas afins, há elementos e pensamentos que são, invariavelmente, deixados para trás. E a inserção da visão humana como central nos elementos divinos não poderia deixar de desagradar a ordem vigente, sobretudo a religiosidade tradicional. Já que enquanto havia uma valorização dos deuses em sua atribuição natural, como sol, mares e lua, por exemplo, os deuses, vistos de maneira individuais, eram, gradativamente, deixados de lado. O vinho, pois, era um deus, o rio, o fogo, o sol. O homem não passava de uma pessoa que lia esses sinais divinos.

A humanização dos deuses, com isso, também foi decaindo, uma vez que tudo que dizia respeito ao ser humano era difícil, já que o homem, ao contrário dos demais animais, tinha de trabalhar arduamente para decifrar a natureza e seus padrões para que, só a partir de sua compreensão mínima conseguisse usufruir e viver de maneira mais confortável. A habilidade de interpretar a natureza significava não só conforto, como também sobrevivência; saber, por exemplo, o momento de plantar o trigo, o quanto de água ele demandaria, como sua melhor estação, significaria um plantio frutífero, logo, uma alimentação de muitas pessoas, durante um espaço de tempo proveitoso. A agricultura como base das demais artes viria daí: pessoas alimentadas e em comunhão, conseguiria se ocupar de outras artes menos urgentes, mas que não deixam de ser tão importantes quanto.

Esses artifícios obtidos do cálculo, bem como da observação atenta teve um impacto profícuo no que tange à participação humana nas decisões. O que era apenas responsabilidade do cosmos ou da *physis*, demandou, com Pródico, uma explicação contingencial, centrada no ser humano. Mas essa contingência, lei, ou como se falava, *nomos*, não rompeu de imediato com essas forças da natureza, ou *physis*, como explicações simplistas tendem a categorizar. Era, antes, uma extensão. A *physis*, ou natureza, demandando explicação humana, do *nomos*.

Essa dicotomia *nomos-physis* é suscitada por Untersteiner de forma a nos vislumbrar sua cisão. Uma maneira de nos levar a conceber uma espécie de linha temporal e gradual que leva o aspecto mais primitivo – *physis* – a um elemento mais complexo – *nomos*. Passagem essa, pois, que Untersteiner sabiamente identifica na *Escolha de Hércules*.

O jovem Hércules, ainda imaturo, sem muito discernimento preconiza pela solidão, em um lugar ermo, para avaliar os dissidentes de uma escolha moral. Qual caminho seguir? Esse Hércules imaturo seria esse momento da *physis*, onde as coisas ocorrem de maneira que não se entende, as quais possuem confusão, uma vez que tudo é perpassado de maneira visceral e sem muita coesão. O momento, portanto, a seguir, deveria ser de maior prudência. De avaliar as noções mais sentimentais e confusas para uma demanda mais racional.

A virtude que Hércules deveria escolher não é algo que inibe os sentimentos, que visa a sua repressão, mas, antes, uma superação, onde mantém e resguarda aspectos daquele momento de imaturidade, pois só através dele foi possível chegar à uma boa resolução. Não há como extrair discernimento e fazer a escolha da virtude sem antes passar pela confusão moral: é, pois, a parte crucial para que o *nomos* se faça presente, passar, sobretudo, pela imprevisibilidade da *physis*.

Para que se entenda, por exemplo, o amor, é preciso conhecê-lo. A ideia de que é preciso um *nomos* para avaliar criticamente não é a negação do que está posto. A capacidade de reconhecer quando o amor não cabe, significa que, anteriormente, esse amor é conhecido, mesmo dentro de toda sua complexa nebulosidade. A função, portanto, do *nomos* está na capacidade de expulsar essa nebulosidade que o amor e todo sentimento possui inculcado, e distinguir o que seria bom ou não, nas circunstâncias que lhe cabe. Assoprar a fumaça que confunde, para que, assim, possa iluminar o contexto.

Talvez seja possível até mesmo inferir que essa confusão da *physis* com uma organização posterior, no *nomos*, esteja presente não só nas escolhas morais que Pródico propôs com Hércules, mas também nos atributos de diferenciação das palavras. De perceber, então, que há confusão no som ou na escrita, que não significam, entretanto, as mesmas coisas. Da atribuição etimológica que ocorre entre palavras supostamente iguais que,

passadas pelo crivo, compreendem-se de forma mais plausível que elas possuem naturezas totalmente opostas.

E, justamente por esse raciocínio que até aqui desenvolvemos, que desembocamos no que Untersteiner proferiu acerca dessa problemática das palavras: no *valor metafísico da palavra*. Ou seja, não mensurar a palavra como algo corriqueiro, de uso vulgar, mas antes, de perscrutar seu significado atentando-se à natureza que está sendo suscitada por trás. É como descortinar um palco para mostrar que há muito por detrás do que aparenta ter. E ao descortinar, procurar inserir a palavra com seu uso devido na frase, a qual não será focada apenas no uso, mas na natureza que lhe está imbuída.

## 2.7. Pródico de Pseudo-Platão

Além das menções recorrentes em Platão e mesmo em Xenofonte, tal qual eternizou um discurso de grande valia, como a *Escolha de Hércules*, Pródico também aparece num escrito que recebe o título de *Eryxias*. Há muito atribuíram tal diálogo a Platão, mas após inspeções e estudos concluíram não ser do mesmo, e ficara classificada como obra pseudo-platônica.

Segundo o filósofo inglês, Benjamin Jowett (1817 – 1893), na introdução de *Eryxias* (2008): “São exemplos de diálogos platônicos a serem atribuídos provavelmente à segunda ou terceira geração após Platão, quando seus escritos já eram conhecidos em Atenas e Alexandria.<sup>73</sup>” Assim, era um provável aluno da Academia<sup>74</sup>, centro de estudo que durou nove séculos e já era bem disseminado, conforme o trecho suscita. Outro ponto que fomenta a não autoria de Platão, Jowett destaca, é a forma como Pródico é tratado: com deselegância. Platão, pelo contrário, eterniza em sua escrita, conforme constantemente destacado no capítulo

<sup>73</sup>Segundo a introdução de Jowett, em *Eryxias*: “They are examples of Platonic dialogues to be as signed probably to these condor third generation after Plato, when his writings were well known at Athenas and Alexandria”

<sup>74</sup>Cf. MARCONDES, Danilo (2007, p. 97): “A Academia, fundada por Platão em Atenas em 387 a.C., existirá até 529 d.C., quando um decreto de Justiniano, imperador de Constantinopla, fecha todas as escolas pagãs de filosofia no império, e o último líder, ou *escolarca*, da Academia, o filósofo Damáscio, emigra para o Oriente. Durante os praticamente nove séculos de sua existência a Academia passa por várias fases, tomando os rumos mais diversos, sempre, no entanto, afirmando sua fidelidade ao pensamento de Platão, do qual pretende ser herdeira e continuadora.” As fases que Marcondes destaca são: *Velha Academia* – fundada por Platão e, em seguida, passa para Espeusipo, Xenócranes, Pólemon, Crates; a *Média Academia* – continuada por Arcesilau, mantida por Carnéades; *Nova Academia* – fundada por Carnéades, e prosseguida por Clitômaco, Filon de Alexandria. Em seguida, Antíoco de Ascalon retoma os valores da Velha Academia, e é seguido por Marco Túlio Cícero. Após ele não temos nomes de notoriedade na Academia, e começa a se configurar um neoplatonismo – vertente que vai do século III ao VI.

primeiro do presente trabalho, mais delicadeza e parcimônia, seguido de críticas e mesmo elogios ao sofista.

Elencar escritos de um seguidor de Platão, mesmo após gerações, só mostra que a despeito das diferenças que as fases subsequentes carregam, Platão e sua filosofia fincaram raízes filosóficas na sociedade ateniense, tão profundas que, mesmo morto, ainda continuou vivo durante séculos em seus discípulos.

O texto *Eryxias* fala por si: sob o formato de diálogo, com Sócrates como personagem imbatível e de destaque, e com a peculiaridade de um sofista que se contradiz com seus próprios posicionamentos rasos. Poderia ser Platão a escrever, mas sob inspeção minuciosa o tempo atestara ser de algum seguidor notadamente posterior ao filósofo, sobretudo pelo fato de debaterem assuntos acerca da riqueza, com vislumbres que adiantam princípios da economia da política moderna.

A análise de Jowett defende a complexidade da obra, a qual não é apagada apenas pelo fato de não ser de Platão. Acrescenta-se, aqui, pelo contrário: justamente por ser de um seguidor platônico que fomenta a fecundidade da filosofia platônica. O fundamento de um Sócrates refutador e gênio em contraponto com a pequenez sofística perdurava.

É válido mencioná-la na presente pesquisa não apenas a título de levantamento das literaturas que Pródico emerge, como também o teor a que a obra nos remete: de um sofista pouco respeitado, além de, também, reforçar elementos como a ensinabilidade da virtude e vislumbres da correção de palavras, tão recorrentes nas linhas anteriores.

De modo costumeiro, a obra nos mostra o cenário com aspecto dialógico. Como é de se presumir a posição que Pródico procura nos atentar se baseia na contingência; dado esse que leva a teoria de Pródico desembocar num relativismo, segundo o diálogo que se desenrola em *Eryxias*. Ou seja, Pródico, além de ser um estudioso que se mostra confuso e pouco respeitado, possui sua teoria abreviada num relativismo sem critérios.

Se, por exemplo, todo conhecimento é passageiro, significa que o conhecer é algo incerto. Como pensar um conhecimento que não tem base? Ou, como pensar o bem e o mal, sem critérios<sup>75</sup> de um conhecimento, que, em última instância vagueia na contingência? G.B. Kerferd (1915 – 1998), filósofo australiano, nos convida a pensar essas problemáticas para nos ajudar a entender o estereótipo que nos é apresentado desse sofista, nesse diálogo em específico.

---

<sup>75</sup> “He is not likely then to have gone on to say that there is no constancy in men’s knowledge, since this would come close to denying the existence of such knowledge and he would then be destroying the criterion which he has just set up for distinguishing between the goodness and the badness of things.” (KERFERD, 1954, p. 251).

Por que adentrar nisso? Em decorrência do que Pródico postula sobre o que seria a bondade e a maldade: cabe à pessoa escolher qual dessas virtudes irá guiar sua vida; não havendo, portanto, a bondade ou maldade em si. O sujeito possui capacidade de mudança e de escolha sobre aquilo que irá fazer. Por esse motivo que Pródico, em *Eryxias*, teria se baseado na riqueza como exemplo, já que, se vista de maneira isolada, a riqueza seria algo proveitoso; mas ele teria observado: “Ser rico é proveitoso para os homens bons, que sabem como a riqueza deve ser empregada, e ruim para os homens viciosos, que não sabem”<sup>76</sup> (KERFERD, 1954, p. 250). Ou seja, mesmo a riqueza, um atributo que visto à parte é algo profícuo e base para muito conforto, não é em si boa, uma vez que a pessoa que venha a usufruí-la pode deturpá-la e cair em ruínas, caso não tenha sensatez e bondade para administrá-la.

De forma a enfraquecer tal argumento, o interlocutor com quem Pródico debate, um jovem (*μειρακιον*<sup>77</sup>), contra ataca com elementos conhecidos da sofística: a possibilidade em ensinar alguém a ser virtuoso, bem como os ensinamentos em gramática, de Pródico. Assim, o jovem interlocutor atesta: na medida em que se ensina virtude a alguém, também se ensina, por exemplo, gramática a música. Assim, se é possível ensinar um, também é possível ensinar outro. E, devido ao fato de o primeiro ser a premissa da segunda afirmação, caso negue um ou outro, seria o equivalente a negar todo o argumento. A lógica do raciocínio em questão que o jovem explana é a seguinte:

Se alguém me tornasse sábio e prudente – na medida em que os homens bons são sábios –, necessariamente, e ao mesmo tempo, ele faria outras coisas boas para mim, mesmo que ele não se preocupasse com essas coisas, já que simplesmente ele me fez sábio, ao invés de ignorante. Assim, se alguém, nesse instante, me formasse um gramático, ele necessariamente tornaria outras coisas gramaticais para mim, e se ele me fizesse músico, faria outras coisas musicais para mim, logo, quando ele me faz bem, ele necessariamente também faz algo bom para mim<sup>78</sup>. (KERFERD, 1954, p. 251-2).

Num primeiro momento do excerto, portanto, o jovem suscita a capacidade de tornar outra pessoa um indivíduo melhor, e, para fazer paralelo a isso, compara ao caso de alguém ser capaz de tornar o outro uma pessoa exímia em gramática ou em música. Ou seja, na medida em que o sofista é capaz de ensinar virtude às outras pessoas, logo ele é capaz de

<sup>76</sup> “To be rich is good for good men who know how wealth should be employed, and bad for the vicious who do not know”

<sup>77</sup> Termo em grego extraído do próprio texto base, ou seja, de Kerferd: *The “relativism” of Prodicus*.

<sup>78</sup> “If someone were to make me wise in the wisdom in which good men are wise, then necessarily at the same time he would make the other things good for me, though he has not concerned himself with those themselves at all, but simply because he has made me wise instead of ignorant. Just as, if someone were to make me this minute a grammarian, he would necessarily make other things also grammatical for me, and if he made me a musician he would make other things musical for me, so when he makes me good he has necessarily also made things good for me”

ensinar gramática e música. Porém, ao que tudo indica, Sócrates narra a incongruência do sofista, pois ele teria concordado com a primeira parte, e a segunda, logicamente plausível e decorrente da primeira parte, também deveria ser admitida, mas Pródico, aparentemente, não o fez.

Segundo Jowett uma das relevâncias que a obra destaca é a delimitação do que seria o *post hoc* e *propter hoc*, aferições perdidas hoje em dia. Mas, afinal, o que significa essas palavras e como podemos encaixá-las na estrutura argumentativa do jovem? Elas são, geralmente, atribuídas à falácia lógica: *se depois disso, então por causa disso*, ou, como comumente é dito: *post hoc ergo propter hoc*.

E, em que medida essa falácia poderia ser atribuída na presente obra? A hipótese que podemos assentir, aqui, acerca dessa falácia, encaixa-se justamente no trecho em que o jovem refuta Pródico ao colocar o ensino de uma coisa como consequência direta de outro ensino. Quando a pessoa interliga dois eventos, de maneira necessária, mesmo que estes sejam de naturezas totalmente diferentes.

Sobre o argumento de *causa questionável*, o estadunidense Ali Almoosawi explica:

A correlação entre os dois eventos pode ser pura coincidência ou resultado de algum outro fator. Mas sem evidências não é possível concluir que um evento causou o outro. “O terremoto aconteceu porque nós desobedecemos ao rei” não é um argumento válido. (ALMOSSAWI, 2017, p. 20).

Mas para entender com seriedade o argumento que Pródico ora concorda, ora discorda – e, por conta disso teria caído em contradição – utilizemo-nos a análise de Kerferd, que investiga o que seria essa primeira (*εκείνα*) e última parte (*ταῦτα*), e porque concordar com uma e não com outra, o faria tão incongruente.

Kerferd, de início, admite o mais plausível: que a primeira parte (*εκείνα*) abarcaria o fato de ser possível tornar o outro uma pessoa melhor na medida que o tornasse sábio; se sábio, logo uma boa pessoa. Então, plausível concordar com essa instância. Enquanto a segunda parte (*ταῦτα*), Pródico admitiria ser sobre a capacidade de alguém formar um músico ou um gramático, a qual seria a parte que o sofista teria negado.

Contudo, o filósofo australiano conclui que a não admissão sobre o homem gramático ou músico, não afeta, de forma alguma, a construção ética de Pródico. Usa, inclusive, para embasar seu ponto o filósofo belga Eugène Dupréel (1879 – 1967): “Existem aquilo que é caracterizado por suas propriedades objetivas e fixas, como linguagens e sons musicais, mas esse não é o caso para o bem e para o mal; todas essas coisas dependem do relacionamento

com um sujeito<sup>79</sup>” (KERFERD, 1954, p. 252). Ou seja, caracterizar linguagem/música como similar à bondade ou maldade não faria sentido algum. Em última instância, esses aspectos se relacionam com o humano, seja a linguagem ou a escolha pela bondade, mas a primeira, ou seja, a gramática possui em seu seio atributos que atendem à sua natureza, enquanto a bondade ou maldade estaria atrelada mais à conduta e escolhas humanas.

Na verdade, então, seria muito mais fácil tornar um outro musical ou gramático do que propriamente bom. Justamente por se tratar de uma natureza mais fixa, as nuances musicais, e, sobretudo a gramática, conseguem ser transferidas ao outro de forma mais firme. O instrutor consegue passar os dados fixados numa palavra ou numa nota, e a partir disso, o receptor, ou o aluno, consegue perceber ritmo e mais rigidez nas demais palavras e notas. Pródico pode, por exemplo, explicar as devidas diferenças entre *ser* (*ἔμμεναι*) e *tornar-se* (*γενέσθαι*), e, a partir desse ensinamento, o aluno conseguir atender-se para as palavras que parecem sinônimas, quando, na verdade, são totalmente diferentes.

E no que tange à bondade, não inerentes às coisas, seria algo similar, mas de modo muito mais complexo, porque não estaria passando apenas a natureza de algo, mas ensinando uma conduta. O que se pode ser feito não é apenas passar o conhecimento sobre uma arte ou uma postura. Apenas isso não muda. Tem de passar de forma a penetrar o sujeito de tal maneira que, a partir daquele contato, ele consiga transpassar para as demais circunstâncias da vida.

A correção das palavras auxilia a pessoa a hesitar em falar sem propriedade, sem saber a natureza daquela palavra, em todos os outros momentos. E, no outro extremo há os aspectos éticos de como ser bom ou mau. No outro extremo, pois, diferentemente das atribuições das palavras e ritmos, as coisas não possuem uma natureza intrínseca de bondade e maldade. Se as condutas diferem de acordo com a pessoa que age ou do meio que ela está, como dizer que a riqueza, por exemplo, é algo bom ou ruim em si? Pródico não atesta sua vileza de forma avulsa. O que a torna ruim são os homens que a usufrui. Se alguém consegue manejá-la com boa conduta, a riqueza não é má. Mas, ao contrário da gramática e da música, que se se ensinar a pessoa consegue perceber música e gramática nas demais ações da vida, a bondade ou a maldade será vista sob a ótica da própria pessoa, mesmo que você tente provar e ensinar o que é a bondade ou a virtude.

Só conhecer sobre algo não garante que haja mudança. A conduta só pode ser mudada na ação. É, então, muito mais fácil ensinar ditames da gramática, e a pessoa se vigiar para não

---

<sup>79</sup> “Il y a des choses caractérisées par des propriétés objectives et fixes comme le langage et les sons musicaux, mais il n'est pas le cas pour le bon et le mauvais; ces choses-ci dépendent toutes du rapport avec un sujet”

cometer falsas sinonímias, do que apenas passar o que é a bondade a quem não possui. A bondade tem de estar nos fatos. E os fatos humanos são complexos e, por vezes, ardilosos. “Nesse caso, o conhecimento está firmemente enraizado em fatos reais<sup>80</sup>” (KERFERD, 1954, p. 254).

Tanto nas artes, tal qual a gramática, bem como os quesitos morais, só se aprende quando há a recepção e abertura do aluno. Não depende apenas do professor. Quiçá depende só dos deuses. E é nessa imersão na ausência de referências – divina ou humana – que muitas críticas rondam a sofística de Pródico. Tanto da tradição que concebe essa forma de lidar com os deuses como heresia, como com Platão, que não concorda sobre a mudança da virtude por intermédio do ensinamento de um professor.

O que esse artigo de Kerferd procura focar é na complexidade da teoria e ações sofisticadas. É possível ensinar ao outro uma conduta, mas não é tão simples assim. Uma vez que o interlocutor foca na bondade inerente às coisas, e Pródico conduz esse aspecto para o indivíduo e na sua habilidade em corromper virtudes caso seja alguém vicioso. O bem, o belo e o justo dependem da forma como a pessoa conduz, e é justamente nisso que críticos resumem a teoria de Pródico – da sofística em geral – como relativista.

A primeira parte que Sócrates menciona que seria considerada por Pródico, enquanto a segunda teria sido negada, é como já dito, invertida, segundo essa hipótese<sup>81</sup> de Kerferd. Seria mais presumível que Pródico admitisse sobre tornar o outro gramático ou músico, do que tornar o outro uma pessoa boa, uma vez que a natureza da bondade não é fixa, como a natureza das palavras. É tudo, pois, uma postura humana, uma escolha humana (ἔργον ἀνθρώπου), no que tange às virtudes.

Assim, Pródico assentir que é passível ensinar gramática, mas que isso não desemboca necessariamente à transmissão de virtudes não só não é contraditório, como uma demonstração que a construção argumentativa do jovem, com o intuito de encurralar o sofista, possui um constructo sobre uma causa confusa, e, portanto, comete uma falácia lógica ao associar como necessários dois eventos de natureza opostas.

Claro que a falácia destacada não relega o diálogo a uma inferioridade. Esse escrito de pseudo-Platão pode não ser, conforme o nome nos apresenta, uma obra platônica, mas carrega

<sup>80</sup> “In this case knowledge is firmly rooted in real facts” (1954, p. 254)

<sup>81</sup> “Accordingly the alternative possibility should be preferred. What Prodicus is prepared to admit is that the man who makes another musical does make thing musical for that man. What he is not prepared to admit is that a man who makes another man wise makes things good which were not previously good”. Ou, em português: “Consequentemente, uma outra alternativa deve ser preterida. O que Pródico está preparado para admitir é que o homem que faz do outro alguém musical, faz coisas musicais para esse homem. O que ele não está preparado para admitir é que o homem que torna o outro sábio faz coisas boas que antes não eram boas.” (p. 253)

complexidade e análises como essa. A virtude, assunto em voga em diversos momentos na Grécia Antiga, possui um destaque e a analisamos com cuidado em *Eryxias*. Afinal, a virtude que Sócrates dizia ser impossível de passar realmente não poderia ser ensinada. Sócrates, como em *Protágoras*, queria uma Virtude em essência, uma Virtude transcendental, a que o sofista Protágoras não assentia. Decorre, então, num diálogo sem acordo, sem soluções. Ambos falavam da mesma coisa, a saber, a Virtude, mas o filósofo a vislumbrava com sua usual concepção: de uma Virtude transcendental e, portanto, eterna e necessária para todos e em todos os momentos. Protágoras, pelo contrário, assim como Pródico em *Eryxias* sequer poderia concebê-la como eterna, sua natureza era contingente. Seguindo, portanto, a discussão de *Eryxias* e a natureza de cada coisa, podemos presumir que *Protágoras* não poderia acabar de outra forma, senão sob o liame aporético: não há acordo quando as perspectivas partem de princípios e naturezas opostas.

A bondade como construção – ou qualquer outra virtude – não pode ser, assim, aplicada às palavras e suas correções, tão trabalhadas em seu cerne e em sua natureza, pelo sofista. E, Sócrates, num trecho da obra, explicita que tal posição defendida por Pródico, sobre essa construção humana, fora tomada por conveniência, uma vez que o jovem havia colocado apenas duas opções ao sofista, a saber: tornar as coisas boas é uma atividade humana, tal qual uma casa é o resultado da construção humana? Ou uma vez postuladas que as coisas realmente são boas e ruins, elas assim o serão para sempre? A resposta, claro, teria sido a primeira opção, na qual aparece a construção humana como opção viável à bondade em específico, e às virtudes, em geral. Tomando essa escolha como uma resposta pouco provável do sofista, Sócrates não nos cede tantos elementos para basear o porquê essa posição de Pródico seria tão descabida. Por isso Kerferd observa: “Mas o relato de Sócrates sobre o argumento é um resumo muito conciso e, se houver um argumento mais extenso no diálogo, as razões provavelmente seriam muito mais claras para nós do que os que nos apresentam”<sup>82</sup>. (1954, p. 255).

A análise do excerto acima e sua inversão proposta pelo filósofo australiano, Kerferd, nos faz notar que a bondade não está na coisa em si. Pródico retira da riqueza o estatuto de algo ruim em si. Assim como também poderia tirá-lo do poder, ou, como hoje temos, a tecnologia. Algumas ferramentas utilizadas pelo homem podem ser pontuadas como ruins, como a riqueza, uma vez que em seu entorno acaba por ter muitas ações degenerativas. Mas o sofista inverte: o problema não está na ferramenta utilizada, mas naquele que a utiliza.

---

<sup>82</sup> “But Socrates’ account of the argument is a very concise summary, and if there lies behind it a more extended argument in dialogue form the reasons would probably be much clearer to us than they are”

A responsabilidade que a contingência moral deposita no homem, pelos sofistas, começa a fazer uma revolução gradual. Eles começam por se desprender, sobretudo Pródico, das feições divinas, já que se desprendem das inferências transcendentais. O ideal do bem, do belo e do justo não existe, e esse é um dos grandes choques que a filosofia platônica possui frente à maleabilidade teórica da sofística.

Há, pois, o choque político, mas, sobretudo, no âmbito filosófico e religioso. Enfrentar a metafísica em ascensão, de Sócrates, um orador tão respeitado e presente em muitas discussões da *polis*, e, ao mesmo tempo com a tradição religiosa, na qual coloca de lado a necessidade divina. Tudo está, pois, no seio humano. As glórias e infortúnios: não é a fúria de Zeus, tampouco o mal metafísico encarnado nas coisas e pessoas.

O que nos aproxima, portanto, Pródico de Sócrates, na medida em que o humano ganhava centralidade. O que, à época, não teria sido promulgado como uma atitude coesa ou sábia – ironicamente, já que eram postos como pessoas sábias –, pois suas condutas feriam a moral até então estabelecida, profundamente fundada sobre a divindade. E é justamente sobre a inserção de Sócrates na Filosofia e seus mecanismos persuasivos que falaremos no capítulo a seguir. Afinal, em quais aspectos podemos aproximar Sócrates da sofística?

### **CAPÍTULO 3 - OS MECANISMOS DE CONVENCIMENTO DE SÓCRATES**

Ao longo dos capítulos anteriores tivemos como foco a sofística de Pródico. Da amplitude e contributos desse pensador. Mas a sua inserção na presente pesquisa se deve, não podemos esquecer, da relação deste com a Filosofia e, mais especificamente, a Sócrates. Portanto, é de grande valia que se faça o entrelace entre a filosofia e sofística de maneira que tenha havido mais um contributo uma com a outra do que, necessariamente, uma oposição.

É usual que se propague essa dicotomia entre sofistas e filósofos, uma vez que uma das principais obras que nos restou e tanto nos influenciou a esse dado é a platônica. Além de, portanto, nos atentar à relação do filósofo com o sofista, ou seja, às suas peculiaridades e similitudes, urge saber que essa dicotomia se faz sob uma obra escrita por uma pessoa, mas com outro personagem dentro dos Diálogos como disseminador das ideias.

A cortina que abrimos no primeiro capítulo ao suscitar diversos trechos do próprio Platão possui outras camadas. A camada que procuramos fomentar é a de que a sofística mais tem em comum do que de discrepante com a filosofia, para isso focamos na relação de Pródico com Sócrates, e na hipótese de que seus conhecimentos sofísticos, sua retórica e

forma de guiar e falar foi de grande contribuição para a construção e crescimento da intelectualidade socrática.

Se acima focamos na sofística prodiciana, é sensato e plausível que perscrutemos detalhes de Sócrates, como, por exemplo, sua própria maneira de falar, sua técnica dialógica ou de *elenchos*. Ou seja, em que maneira podemos destacar a influência desse sofista em sua formação?

Ao suscitar a influência de Pródico não há como não se perguntar o porquê ele não recebe tanto destaque, como, por exemplo, uma obra em seu nome, ou mesmo excertos mais contundentes sobre o sofista ao longo das obras de Platão. É dentro do silêncio ou em observações constantes que muitas coisas são proferidas nas obras platônicas e devem ser levadas em conta, pois isso resguarda a dedicação com que Platão desprendia sobre seus escritos, e, por conseguinte, a inexistência de uma escrita ao léu e sem critérios.

Sobre escutar silêncios ou, como no presente caso, evidenciar o suposto silêncio acerca de Pródico, temos um pensador contemporâneo, Hector Benoit<sup>83</sup>, que teve como intento a exploração do que poderia ser uma arbitrariedade ou palavras jogadas, para construir diferentes temporalidades, como por exemplo, a peculiaridade poética que Platão possuía e usufruía, a despeito de ser tão conhecido como um voraz crítico da poesia. Sobre suas contradições, Benoit provoca e se prontifica a repensar esse Platão uniforme e tão disseminado até então, a saber: um crítico da poética, ou afeito ao dogmatismo. E acrescentamos no presente trabalho: propulsor apenas de ódio e críticas aos sofistas. Benoit diz: “Seria preciso abandonar o otimismo e a apologética grosseira da tradição metafísica que resolve todos os problemas, apagando as contradições, unificando-as, artificialmente, em uma doutrina sistemática atribuída ao autor supremo” (BENOIT, 2015, p. 48).

Todas as contradições apontadas até então faz parte de todo o trajeto de Platão, que escrevia não só a construção detida de uma Filosofia, mas tinha seu cuidado com o contexto, em deixar indícios de que um diálogo é a continuação de outro, e que nem sempre será imutável. E, na presente análise, o que essa crítica aos sofistas quer nos dizer? Afinal, Sócrates também tinha seus seguidores, sua retórica, sua influência. Ao menos essa foi a forma que Platão escrevera.

Já vimos, pois, a devoção que Xenofonte tinha diante de Sócrates, em contraponto com Platão. Mesmo que a visão platônica tenha nos trazido um Sócrates entremeadado de contradições, o que ecoou à sua posterioridade foi a grandeza socrática, ou seja, o lado

---

<sup>83</sup> Atualmente professor na Universidade Estadual de Campinas, especialista em História da Filosofia, sobretudo Platão e Karl Marx.

positivo e sua integridade que culmina à genialidade perdura e é muito mais falada que a de Xenofonte. Talvez porque o rigor filosófico de Platão e a complexidade de suas obras tenham instigado a necessidade de um desvelamento. Mas suscitar o viés de Xenofonte é crucial para se conceber um Sócrates múltiplo, para além do Sócrates platônico.

As obras de Platão não são simples, e, como mencionada, tampouco unívoca. Essas contradições de Sócrates são os elementos que nos deixam em dúvida e nos perguntando: afinal, o que Platão quer nos dizer? Esse incômodo é próprio da Filosofia. Cada vez que um diálogo é lido, novas nuances são perceptíveis, e novas dúvidas são levantadas. Uma das inúmeras inquietações que Platão nos remete é de justamente não se colocar como autor, sua presença é descrita apressadamente, como na *Apologia* (34a), daquele que ouve Sócrates.

Como todo seu desenvolvimento de escrita, Platão não se colocar é uma escolha, dentre as demais que procura destrinchar. A concepção de Benoit, de presença-ausência<sup>84</sup>, confere um dos traços de destaque da presente investigação, já que o que nos instiga, aqui, são as recorrentes falas que aparentam não ter destaque e os silêncios que são mais gritos de alerta.

Há dois tempos principais<sup>85</sup> que não se deve perder de vista, que fora trabalhada com muito mais rigor, obviamente, por Benoit. Justamente esses dois tempos que postulamos como hipótese de que Platão está presente na obra, muito embora ele não se descreva: ele está, inegavelmente, enquanto autor, e não enquanto personagem.

Talvez o que Platão gostaria de nos passar seria justamente essa relação da maturação socrática com a sua própria. A impetuosidade da juventude nos faz refletir às pressas, e não somente a juventude socrática, mas a juventude histórica. Com o passar do tempo, seja ele individual ou histórico, a tendência é que se dialogue a ponto de haver mudanças constantes.

Mudanças circunstanciais que não poderiam deixar de afetar o filosófico. As questões humanas presentes constantemente no filosófico e no sofístico. Por mais que o nosso Sócrates

---

<sup>84</sup> Cf. BENOIT, Hector. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. p. 91: “Nos *Diálogos*, Platão não é o *autós* ou o primeiro, mas sim, muito mais, apenas um terceiro, um quarto personagem, o último colocado de uma lista, um outro, um coletivo, uma presença ausente, como mostram as suas obscuras participações.” (p. 91, grifo do autor).

<sup>85</sup> O que fomenta essa posição de que Platão está ausente e presente é a delimitação de dois tempos – Platão estaria presente, sem dúvida, em um, e ausente em outro. Quais tempos são esses? Há dois blocos de temporalidades trabalhadas por Benoit. As temporalidades dentro do livro e as que estão fora. Aquilo que é, pois, a descrição do narrado e de quem narra: do tempo de Sócrates em contraponto com o tempo de Platão. Benoit analisa à partir dos fatos narrados e de descrições que são aparentemente organizadas ao acaso (*lexis*), mas que, claro, toda a descrição possui um porquê e uma lógica (*nóesis*). Ao entender o falado, entende-se sobre quem fala e seu respectivo contexto (*gênesis*), e dessa, a *poiésis*, ou seja, ao autor propriamente. De supostos acasos presenciados por Sócrates à Platão. De um lado a temporalidade interna (*lexis* e *nóesis*) e a externa (*gênesis* e *poiésis*).

de Platão nos traga uma reflexão muito mais subjetiva e filosófica sobre o homem, ele não pode e não vive só.

O autoconhecimento do “conhece-te a ti mesmo” é um aprofundamento dentro de si, dentro da alma que é individual, mas ao mesmo tempo eterna, mesmo que não naquele receptáculo, naquele corpo efêmero. Por mais que filosoficamente Sócrates eleve o ser humano a noções eternas, como a alma, esse caminho é solitário e individual, não leva em conta o outro nesse processo, já que a contingência é posta de lado. Mas Sócrates não suscita o principal: seu processo dialético precisa do outro. A maiêutica é feita em pares.

Esse indivíduo hermético desemboca na solidão filosófica, se é que essa solidão é possível, uma vez que, como já dito, ela só é possível em pares. Mas essa maiêutica está sempre em busca da verdade impressa na alma. Sempre em busca do que é a Justiça, para todos e em todas as circunstâncias. E, justamente nesse quesito que há falta de acordo. Em *Protágoras* a aporética não poderia ter outro caminho, pois o que o sofista procura não é a Virtude em sua unidade, não é a natureza das coisas, mas como ela dialoga com a multiplicidade do homem.

Um dos maiores desacordos entre o sofista e filósofo que Platão cita não é o fato de os sofistas terem discípulos, ou o pagamento que os nômades exigiam, mas, sobretudo, filosófico: a natureza das coisas. Talvez por isso que Sócrates tenha maior tendência a seguir os ensinamentos de Pródico, já que ele admite ao menos uma coisa como eterna – a natureza da palavra<sup>86</sup>.

Mas, mesmo dentro de um contexto de perenidade, a saber, a eternidade que as palavras carregam em si, elas demandam contexto, segundo Pródico. Ela é eterna, mas não de qualquer forma, em qualquer circunstância. Diferentemente de Sócrates, que frequentemente ia em busca de asserções tão necessárias e certas, que as mesmas deveriam sê-las em todas os momentos, como uma Virtude una e válida para todas as pessoas, espaços e tempos. A proposta de um significado necessário, de Pródico, era menos ousado e dialogava com o caráter contingencial sofístico.

---

<sup>86</sup> Sobre a natureza da palavra é válido destacar que as teorias de Sócrates possuem em comum com a de Pródico até certo ponto. É possível percebê-lo em *Crátilo*, onde Sócrates discorda de Hermógenes sobre a palavra ser relativa e poder ser atribuída sem critérios: ela tem, sim, sua natureza. A palavra precisa exprimir exatamente aquilo que o objeto é, e é justamente nesse aspecto que a teoria de Sócrates se afasta da de Pródico, uma vez que Pródico apesar de acreditar na natureza da palavra, ela ainda é atrelável à sua circunstância, e que, por isso, ela não aceita supostas sinonímias, sob o perigo de haver confusões e más interpretações. Enquanto Sócrates envereda-se para a investigação do *princípio* da palavra, ou seja, de onde vieram todas as palavras? O que abre precedente para a aceitação da sinonímia, atribuição essa inaceitável para Pródico. Como no trecho: “Sócrates – Desse modo, não se contradisse quem instituiu os nomes, *por significarem a mesma coisa* as expressões Obrigatório, Vantajoso, Lucrativo, Proveitoso, Bom, Útil e Fácil. São nomes diferentes para designar o *princípio* tão louvado que tu dirige e coordena, sendo censurado o que restringe e ata” (*Crátilo*, 419a5-10).

E justamente esse aspecto mais contingencial é construído ao longo das obras de Platão. Num dos primeiros livros, em *Protágoras*, o sofista – seja o Pródico ou Protágoras – é recebido e agraciado com um espaço e vozes – não muito comuns nas demais obras. O que culmina na última obra, *Leis*, com um Platão menos afeito à proposta de cidade ideal d’*A República* e mais propenso às contingências que poderiam acometer a organização de um povo.

Se teve, portanto, uma maturação intelectual e teórica de Platão, ao longo das obras, devemos atentá-la. Mas o que se torna constante são as aproximações e distanciamentos entre Sócrates e os sofistas. A forma dramática nos cede os lugares, sentimentos e contextos, e, claramente, o embate direto e constante entre o sofista, seja ele qual for, e Sócrates.

A obra *Eutidemo*, por exemplo, é um diálogo que dissemina tudo de negativo que um sofista poderia executar. Desde trocadilhos infames para enganar um jovem inexperiente às trocas repentinas de assunto. O caráter irônico de Eutidemo e seu irmão, Dionisodoro, é mais prejudicial ao diálogo do que se pode presumir. O que resulta, obviamente, num diálogo aporético. Mesmo inconcluso, alguns métodos de fala, como a dialética e *epídeixis* são suscitadas no decorrer do diálogo.

Apesar de nada concluir, os diálogos aporéticos também têm uma razão de ser. Mostra um Sócrates que procura mais do que encontrar uma solução: apenas instigar perguntas e denunciar a vileza sofística. Mas isso nos leva às contradições até agora suscitadas, não só entre diálogos, mas dentro de um mesmo.

Os desvios de respostas, pois, são convenientemente utilizados pelos sofistas, segundo Platão, mas também por Sócrates. Atentemos para a forma que Platão descreve a fuga dos diálogos, ora dos sofistas, ora do filósofo, sendo que os primeiros o fariam decorrente de seu despreparo para a discussão, enquanto os filósofos apenas fugiriam de um debate por conta das amarras ardilosas dos sofistas.

Como, por exemplo, quando Sócrates flagra uma contradição evidente dos irmãos Eutidemo e Dionisodoro: “Apanhados em contradição, os sofistas se recusam a responder e exigem respostas do interlocutor” (*Eutidemo*, 287 b). Os sofistas tinham acabado de proferir sobre a impossibilidade de falar o falso, o que, por conseguinte, abriria precedente para que fosse dispensável a tarefa do sofista, e mesmo do filósofo. Se ninguém fala o falso, ninguém erra, e se ninguém erra, de nada adiantaria a existência dos sofistas ou filósofos.

Porém, mais a frente do diálogo Sócrates desvia de responder a uma questão. Mas mesmo o desvio de Sócrates é justificável nesse caso, pois o filósofo estaria se desviando das artimanhas de Dionisodoro. Dessa vez o tema central era acerca dos bons que são

naturalmente justos. Sócrates sabe sobre os bons justos, mas não sabe e não conhece a ocorrência de bons e injustos, assim, ele sabe e não sabe sobre algo. Nesse interim, Sócrates interpela por Eutidemo e o classifica como irmão de Dionisodoro, ao que Dionisodoro se intromete e, de maneira jocosa, pergunta se ele seria realmente irmão de Eutidemo. Com clara intenção de desviar sobre o assunto em voga, a saber, a correlação da justiça com o bem, Sócrates não responde. Dionisodoro desafia: “Estás fugindo, Sócrates, disse Dionisodoro, e não consentes em responder.” (297b7-8).

Esse trecho é um pequeno indicativo dos desvios e das fugas propositais dos assuntos, recorrentes, também, em *Protágoras*, que, no lugar de Dionisodoro e Eutidemo, quem o comete frequentemente é Sócrates. Interpelar esse diálogo em específico é atentar para a forma como os sofistas são postos ao lado da grandeza socrática, que apesar de todos os seus esforços e sabedorias, também não responde. Sócrates também dança essa música dos sofistas, ao adentrar em diversos assuntos, sem muitos elementos conclusivos.

### 3.1 A *epídeixis* (ἐπίδειξις): necessidade da audiência

A ineficácia sofística frequentemente demonstrada por Platão não mostra a força desses ambulantes, pelo contrário, seriam pessoas que em nada convencem ou influenciam. No início, Eutidemo em seu diálogo homônimo propõe demonstrar (*epídeixis*) e provar a habilidade dos irmãos sofistas, a saber, *o ensino de virtude*. É claro que ao emaranhar-se nas perguntas socráticas, os irmãos desviam, se contradizem e nada conseguem provar, sobretudo porque Sócrates quer, antes de tudo, que os irmãos sofistas se debrucem em tornar Clíncias, o jovem ali presente, em alguém bom.

Eutidemo assente e atesta: “É para isso mesmo justamente que aqui estamos, Sócrates – para fazer uma demonstração e para ensinar, se alguém estiver disposto a aprender” (274a9-274b). A palavra *demonstração* nesse momento aparece como ἐπιδεικνόναι, derivada da palavra ἐπίδειξις, ou *epídeixis*.

A *epídeixis* é, justamente, uma das formas discursivas presentes na Antiguidade. Como ela o é atribuída especificamente ao sofista, carrega, invariavelmente, o peso da superficialidade. A incapacidade de demonstrar sobre o ensino da virtude, em Eutidemo, corrobora para a falta de aprofundamento desse aspecto discursivo.

Ao contrário da *apodeixis*, que não só expõe, como também se alicerça sobre uma verdade. Contudo, os sofistas fundamentam seus ensinamentos em consenso, e não numa verdade. Preocupados em reter a atenção para si, a *epideixis* possuía esse propósito: de atrair a atenção, proferir discursos vazios, totalmente distantes da verdade - quando vinculados aos sofistas.

O professor de Teoria da História, Andre Lemes Lopes (2005), ao suscitar Luciano de Samósata – historiador e estudioso *da Antiguidade que vivia na Antiguidade*, século II d.C, explica:

*Epideixis*, ao contrário<sup>87</sup>, era o nome aplicado ao discurso dos sofistas; era a “demonstração” de seus poderes retóricos, ou melhor, a exibição pública da habilidade do sofista com as palavras. Professor itinerante de retórica, o sofista, ao chegar a uma nova cidade, em geral se dirigia à *agorá* e fazia um discurso (ou vários) no qual apresentava um único assunto: ele mesmo, sua capacidade como orador e, portanto, sua capacidade como professor de retórica. (LEME LOPES, 2005, p. 195).

Conforme Lopes explica e parafraseia as formas de discurso tratadas por Aristóteles, uma delas é, justamente, o pilar da “má” retórica, costumeiramente atribuída à forma de exposição dos sofistas. Leva, portanto, uma conotação negativa, uma vez que é atribuída à sofística<sup>88</sup> e seu propósito torpe de, apenas, convencer, sem efetivamente ceder uma argumentação baseada numa verdade.

Olga Pombo também articula tal discurso com os sofistas:

Uma *epideixes* era, inicialmente, uma simples leitura. Protágoras terá sido o primeiro a introduzir os debates e conferências como forma de *epideixes*. A *epideixes* podia basear-se num vivo confronto entre o sofista e o auditório, em que estes faziam perguntas a que o sofista procurava dar resposta. Em alternativa, a *epideixes* podia apenas consistir num eloquente discurso proferido pelo sofista sobre um tema que havia preparado. Essas declamações podiam ser meros exercícios de retórica, cuja principal objetivo era mostrar como o caso menos promissor também podia ser defendido. (POMBO, 2002, n.p., grifo da autora)

<sup>87</sup> Ao contrário da *apodeixis*: “Na teoria aristotélica da retórica, um discurso deve possuir duas partes: ‘é necessário dizer do que se trata e então prová-lo [*kai tot’ apodeixai*]’. Ou seja, a *apodeixis* era o próprio corpo do discurso, a prova, aquilo que deveria persuadir o público e, portanto, realizar a função retórica. Mas a *apodeixis* era tanto a prova retórica como a demonstração científica: ambas complementavam a natureza ajudando a compreender os fenômenos, além de simples sensações, como símbolos do verdadeiro.” (LEME LOPES, 2005, p. 195).

<sup>88</sup> “Ocasionalmente, ambos, Hípias e Górgias, adotavam as túnicas púrpuras dos rapsodos, como que para enfatizar a sua continuidade com as funções dos poetas dos tempos antigos (DK82A9). Outras *epideixes* eram dadas em praças e prédios públicos em vários lugares de Atenas – no Liceu, por Pródicos (DK84B8), na ‘escola de Feidostratos’, por Hípias (DK86A9), talvez em um Ginásio por Górgias (Platão, Gorg. 447a-b3). Ainda outras performances epidícticas eram dadas em casas particulares, por exemplo a de Cálías, no caso de Pródicos (DK84B9)” (KERFERD, 2003, p. 53).

Assim, essa forma discursiva considera, sobretudo, a inserção do auditório na construção do discurso daquele que fala; o auditório é parte crucial da *epídeixis*, que teve início, num primeiro momento, apenas como uma leitura sem grandes pretensões, e depois foi de grande apoio ao sofista. Por essa participação ativa, muitos discursos eram defendidos, mesmo os mais fracos, o que resultava, por conseguinte, no temido relativismo, que não levava em conta a integridade da verdade. Mas, afinal, que verdade?

A Verdade das coisas, como a Justiça, o Amor, ou disposições símeles, investigada por Sócrates e aprofundada por Platão, não contempla as vicissitudes da realidade. É uma investigação que costumeiramente esbarra na aporia justamente pelo fato de se deparar com a complexidade que as coisas, em sua multiplicidade, carrega. E essa realidade contempla pessoas, regimes políticos, pensamentos, posicionamentos contrários, sobretudo no interim democrático que Atenas estava vivenciando.

E mesmo a democracia, entremeada de uma proposta positiva de participação política do povo, excluía. Antes, com o poder baseado não no voto, mas por laços e heranças do poderio excluía tanto quanto. A verdade usualmente era do rei que estava no poder, e essa verdade era herdada. É de se esperar que uma mudança, mesmo que pouca, com a inserção dos sofistas, afetasse a imagem dos mesmos de maneira negativa. Igualmente os filósofos não eram pessoas de grandes renomes, vide o fim trágico de Sócrates.

Um dos grandes impactos na Grécia em seu ápice cultural e filosófico era justamente essa suspensão de juízos de valores dos sofistas acerca do homem e suas ações. A complexidade da realidade abre precedente para muitas versões de um ocorrido, como, por exemplo com Górgias no *Elogio de Helena*. Helena essa que é posta costumeiramente como responsável pela Guerra de Tróia, Górgias abre outras possibilidades do que possa ter ocorrido, sem vê-la, necessariamente como a vilã que haviam estereotipado. Imaginem defender uma figura que o povo tinha acordo sobre a falta de escrúpulos? Claro que eles, os sofistas, iriam ser postos, igualmente, como pessoas sem honra.

Se postos como pessoas sem honra não só pelo povo, mas, sobretudo pela elite, significava, portanto, perseguição. Como num excerto em que Protágoras, em seu diálogo homônimo, se mostra orgulhoso de sua profissão e ao mesmo tempo corajoso por admiti-la<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> “*Protágoras* – Eu, porém, afirmo que a arte sofística é antiga, e que os antigos homens que a colocavam em prática, por medo do ódio inerente a ela, produziram um disfarce e encobriram-na com ele, uns usando a poesia, como Homero, Hesíodo e Simônides, outros, os mistérios e as profecias como os seguidores de Orfeu e Museu; há alguns, como tenho constatado, que se serviram também da ginástica, como Ico, de Tarento, e o não menos sofista, ainda vivo, Heródico, de Selímbria, antigamente de Mégara; Agátocles, conterrâneo de vocês, fez da música seu disfarce, embora fosse um grande sofista, assim como Pitoclides, de Ceos, e outros mais. (...) Eu, de minha parte, tenho seguido o caminho totalmente contrário ao deles, e assumo que sou sofista e educador dos

Além de serem odiados por uma grande parcela da população comum, era também por outra grande parte de intelectuais, cunhados de filósofos. O homem, além de ser o centro, segundo os sofistas, deveriam também ganhar voz, através da *epídeixis*. Essa forma discursiva dava ao sofista voz, bem como voz à plateia a quem eles se dirigiam; ela culminava na retórica, e nas discussões e trocas de diversos saberes.

É importante destacar o uso da *epídeixis* também pelos poetas, outras figuras do pensar que Sócrates destrinchava diversas críticas. O professor brasileiro, Fernando Decio Muniz, especialista em Filosofia Grega, atenta-se para diversas atribuições no diálogo *Íon* – as quais não serão minuciadas na presente pesquisa, de modo a evitar desvios. Em sua análise Muniz relata diversas passagens nas quais Sócrates define o poeta ora como mero tradutor do poema, ora como uma pessoa vazia que se deixa fluir pelas intervenções divinas, ou seja, de qualquer forma aqueles dizeres não eram deles, mas sobretudo de uma influência divina. E, precisamente nesse interim que Sócrates exige que Íon exponha acerca da poesia, que ele faça uma *epídeixis*. Muniz observa:

Para que isso seja mostrado de modo claro, Sócrates pede, então, uma *epídeixis* – uma exibição. Quando Íon se diz disposto a fazê-la, Sócrates alega então não ter tempo para assisti-la. (MUNIZ, 2012, p. 20)

O destaque para o uso da *epídeixis*, também, pelos poetas é um indicativo de que esse modo de discurso era atribuído àqueles que Sócrates possuía controvérsias de forma geral, não somente pelos sofistas. Seriam, sofistas e poetas, propulsores de saberes rasos, de meras exposições sem propósitos e sem rigor intelectual. Em que medida as exposições sofísticas e dos rapsodos se diferenciariam da filosófica? Pois Sócrates e demais filósofos necessitavam do público, assim como todo filósofo precisou e ainda precisa da inserção do *outro*. Muniz explicita a etimologia da tática discursiva da *epídeixis*:

O termo *epídeixis*, traduzido por performance reforça o jogo ambíguo do diálogo. Uma *deíxis* é uma forma de mostrar, de fazer ver; com a preposição *epi-*, a ênfase deste mostrar recai na relação com uma audiência — é um mostrar algo diante de um público. Uma *epídeixis* é, portanto, uma exibição pública, uma performance. Nesse sentido básico, *epídeixis* tinha ainda, na sua origem, uma variedade de formas. Todas apresentando a mesma função elementar de fazer uma “exibição ou prova de uma excelência ou habilidade”. (MUNIZ, 2012, p. 20)

---

homens, pois julgo que assumir ao invés de negar é uma precaução melhor do que aquela. Além dessa, outras precauções tenho observado para me resguardar, rogo a deus!, de qualquer ação terrível por me assumir sofista” (*Protágoras*, 316d3-317c1).

E, assim como na sofística, a poesia carrega a ambiguidade socrática de, ao mesmo tempo em que o filósofo critica, ele apoia e admira. É importante enfatizar na presente pesquisa essa relação conflituosa, sem coesão, pois, no artigo de Muniz (2012) ele postula a máxima de filosofia *versus* poesia. Assim como em outras obras é concebida a ambiência de filosofia em contraponto com a sofística.

Contudo, essa discrepância, em última instância, não era tão evidente assim. Sócrates, mesmo em *Eutidemo*, diálogo que nos deixa o palpite contundente sobre a ineficiência sofística mesmo na *epídeixis*, faz, ironicamente, uso da mesma ferramenta: *epídeixis*, ou, como aparece na tradução de Maura Iglésias<sup>90</sup>: *a epídeixis socrática*<sup>91</sup>. Essa exposição costumeiramente atribuída apenas aos sofistas e poetas também era utilizada pelo filósofo Sócrates. O próprio filósofo com uma postura modesta<sup>92</sup>, alerta que faria a partir dali (278d até 282d4) uma demonstração (*epídeixis*) de como a virtude estaria vinculada ao saber, e, como é de se presumir, ele consegue discorrer uma longa exposição com um bom fundamento.

Mesmo que usufruísse de elementos supostamente exclusivos da sofística e da poesia, é válido ressaltar esse Sócrates platônico tinha como intuito a quebra dessas mesmas noções da sofística e da poesia. Mas até que ponto Sócrates o fez efetivamente? Apesar de os escritos platônicos parecerem negar a poesia, eles não negam o conteúdo da mesma, como, por exemplo, sua propensão ao explicar coisas pelo destino, Delfos e deuses, sem muita discrepância com a poesia.

E, para além do conteúdo debatido, tanto Sócrates quanto o sofista lançavam perguntas. Sócrates deixava em aberto, o sofista já dava a opção ambígua sobre o mesmo caso. Em ambos os casos, o receptor do discurso, tanto de Sócrates como dos sofistas ficavam

---

<sup>90</sup> Professora da PUC-Rio e grande especialista em Filosofia Antiga, com enfoque em Platão e responsável por exímias traduções para o português, como os diálogos *Eutidemo* e *Mênon*.

<sup>91</sup> A tradução é organizada por um subtítulo a cada novo tópico que se inicia. Não é diferente na exposição de Sócrates: “A *epídeixis socrática*. A relação dentre saber e virtude, tratado à moda socrática (...)” (278c9-10, grifo da autora).

<sup>92</sup> “Que esteja terminada vossa brincadeira, Eutidemo e Dionisodoro, e sem dúvida é suficiente. Mas agora fazei a demonstração sobre o que vem depois disso, exortando o menino, mostrando-lhe como é preciso cultivar a sabedoria e a virtude. Antes porém *vos mostrarei* eu como concebo isso e que tipo de exortação desejo ouvir. *Caso então vos parecer que o faço como um amador* e de maneira ridícula, *não zombeis* de mim. Pois é pelo anseio de ouvir vossa sabedoria que ousarei improvisar diante de vós. Suportai então ouvir-me sem rir, vós mesmos e vossos discípulos.” (*Eutidemo*, 278d-e, grifo nosso).

De acordo com os destaques, Sócrates deixa claro que ele não seria bom nessa habilidade de demonstração (por exposição), mas ao longo de sua exposição não há nervosismo ou inabilidade, pelo contrário: Sócrates sabe sobre o que está dizendo e argumentando.

Embora não se fale especificamente em *epídeixis*, Sócrates se mostra um exímio expositor de outras teses na maioria dos diálogos em que protagoniza.

incumbidos com a tarefa de achar por si a resposta de tudo. Sócrates com sua maiêutica, e os sofistas com a exposição de duas possibilidades<sup>93</sup> acerca do mesmo tema.

Mesmo que a maiêutica socrática tenha como propósito o partear ideias, ou seja, extrair conhecimento que a pessoa julgava não existir, mas que, na realidade sempre esteve ali, nos Diálogos escritos por Platão o posicionamento e conclusões são, preponderantemente, de Sócrates. A intenção de ser alguém inclusivo – como, por exemplo, depreender que até um escravo<sup>94</sup> é capaz de atingir pensamentos complexos, basta um guia acertado e comprometido – e resolutivo no que tange à extração do conhecimento, não é, efetivamente, uma conclusão comprovada. Por mais que Platão intentasse postular Sócrates como essa pessoa preocupada com o saber alheio, ao final das discussões não temos outra impressão, a não ser a do próprio Sócrates, acerca do problema proposto no diálogo.

A maiêutica é, à primeira vista, uma técnica para culminar na essência da coisa, através da dialética, induzida pelas perguntas, que, como dissemos acima, esbarra-se em respostas e conclusões do próprio Sócrates que, na realidade, guia o interlocutor ao seu ponto de vista, cunhado como a verdade<sup>95</sup>. A maiêutica seria algo como um processo em aberto, para dar espaço àquele que dialoga com Sócrates, que não passa, porém, de um caminho sem grandes saídas.

### 3.2 A *diatribe* ou falso interlocutor

Sobre o guiar preciso e previamente deliberado, temos outra técnica de Sócrates: a *diatribe*. Para melhor descrição, o filólogo alemão, Martin Hose (1961 – ), diz:

Os textos atribuídos ao gênero *diatribe* (Wilamowitz não usou o próprio termo, o qual foi cunhado por Wendland, em 1895) apresentam, até certo ponto, um *falso interlocutor*, um oponente inventado por um emissor real (ou autor). Esse oponente apresenta num discurso direto argumentos que se opõem à apresentação do autor ou locutor, com quem esse locutor debate – com sucesso, claro. Além disso, a *diatribe* é caracterizada pelo uso de citações diretas de poetas bem conhecidos, como Homero

<sup>93</sup> Também conhecida como *Antilogikoi*, ou seja, os sofistas conferiam duas possibilidades argumentativas para o mesmo tema: “De fato, Platão, no Sofista (...) destaca um aspecto como distintivo de todos os sofistas como tais, a saber, que eles eram *Antilogikoi*, que opunham um *logos* a outro” (Kerferd, 2003, p. 116).

<sup>94</sup> No diálogo *Mênon* Sócrates, para comprovar sua tese da rememoração, ou seja, pelo fato de a alma ser imortal, ela conhece muitas coisas, já que passou por muitos aprendizados. A exemplo disso aborda um escravo, alguém que supostamente nada sabe sobre matemática e Sócrates procura mostrar que ele o sabe, apenas por rememorar o que antes ele pensava que não sabia, mas sabia. Entre 82b9 e 84a3.

<sup>95</sup> Como, por exemplo, ao final de *Górgias*: a conclusão sobre ser melhor sofrer injustiça do que cometer é o caminho guiado por Sócrates àquilo que ele postula como verdade: “Tomemos como guia a verdade que acaba de nos ser revelada e que nos indica ser a melhor maneira de viver a que consiste na prática da justiça e das demais virtudes, na vida ou na morte.” (*Górgias*, 527e3-6).

ou Eurípedes, que são citados em apoio ou atribuídos papéis adversários semelhantes aos do *falso interlocutor*. (HOSE, 2016, p. 250, tradução nossa).<sup>96</sup>

Uma das formas de Sócrates alcançar e esclarecer seu apontamento sobre a questão que fosse, era, como Hose diz acima, inventar um oponente. No modelo de “eu diria isso” e “meu interlocutor diria aquilo”, eventualmente, Sócrates sairia vencedor do diálogo. Caracteriza-se, assim, ou pela presença de um interlocutor em potencial, ou resguarda-se no fomento que um célebre autor – como é citado Homero – um dia o fez.

É um dos momentos em que Sócrates deixa a dialética de lado e começa por fazer esse processo de convencimento, o que, invariavelmente, resulta em monólogos, mas, nesse caso, com o adendo e suporte da *diatribe*, no qual *forja o outro*. Que poderia ser o outro, mas que, na verdade é o próprio Sócrates. Estrutura argumentativa tão contundente e resoluto em mostrar sobre o próprio ponto de vista, presumindo um outro que não existe e que, necessariamente iria perder a discussão; subsídio argumentativo que, inclusive, ultrapassou anos e séculos, até mesmo em sermões cristãos<sup>97</sup>, como aponta outro filólogo alemão, Eduard Norden (1868 – 1941). O filólogo complementa, como dito acima: “Sócrates abandona sua corriqueira dialética e, assim como acontece na diatribe, se apresenta e discute com um oponente fictício.”<sup>98</sup> (NORDEN, 1898, p. 129). Sabiamente Norden pontua alguns momentos, nos quais Sócrates apropria-se dessa ferramenta argumentativa.

Como obra bastante minuciada ao longo da presente pesquisa, não podemos deixar de mencionar *Protágoras*, a partir de 352e, e prossegue, longamente, até 358a. Vejamos abaixo o início dessa exposição de Sócrates:

*Sócrates* - Adiante, então! Tentemos, juntos, persuadir os homens e lhes ensinar que experiência é essa, quando dizem que são vencidos pelos prazeres e, por esse motivo, não praticam o que é melhor, ainda que estejam cientes disso! Se nós lhes disséssemos: “você não fala corretamente, homens, mas estão enganados”, eles nos indagariam, talvez: “Protágoras e Sócrates, se essa experiência não é ser vencido

<sup>96</sup> The texts assigned to the genre of diatribe (Wilamowitz did not use the term himself, which was coined by Wendland in 1895) present, to some degree, a *fictus interlocutor*, an oponente invented by the real speaker (or author). This opponent presents in direct speech arguments opposing the presentation of the speaker, with whom the speaker debates – successfully of course. Further, the diatribe is characterized by the use of direct quotations from well known poets such as Homer or Euripides, who are either cited in support or assigned similar adversarial roles to those of the *fictus interlocutor*. (HOSE, 2016, p. 250, grifo do autor).

<sup>97</sup> “Uma propriedade específica da diatribe é demonstrada e apresentada na seguinte forma: *a conhecida introdução ao oponente fictício*, cuja história, como as outras características da diatribe, pode ser rastreada até o sermão cristão” (NORDEN, 1898, p. 129, tradução adaptada nossa) [Nur eine spezifische Eigentümlichkeit der Diatribe können wir erst in ihrer späteren Form nachweisen: die bekannte Einführung des fingierten Gegners mit φησί, dessen Geschichte sich wie die andern Charakteristika der Diatribe bis in die christliche Predigt verfolgen läßt]

<sup>98</sup> “wo Sokrates die gewöhnliche Art der Dialektik verläßt und, ganz wie es in der Diatribe geschieht, einem fingierten Gegner einführt und mit ihm disputiert”(Idem. Ibidem)

pelo prazer, o que seria ela então? Em que ela consiste, segundo o juízo de vocês? Digam-nos!” (352e5 – 353a6)

Segue-se, a partir daí, uma longa argumentação de como os prazeres efêmeros, tais quais a comida e o sexo, podem ter consequências nefastas, uma vez que têm potencialidade de serem desmedidos sem a devida instrução e sem o fundamento no conhecimento. Mesmo os prazeres, segundo a lógica socrática, demandam o guia do conhecimento: “Pois vocês, inclusive, estão de acordo que é por falta de conhecimento que incorrem em erro os que erram na escolha de prazeres e dores” (*Protágoras*, 357d). Em seguida, Sócrates conclui: “Eis a resposta que teríamos dado à maioria dos homens. E pergunto a vocês, Hípias e Pródico, junto a Protágoras – participem da nossa discussão! – se o que foi dito lhes parece verdadeiro ou falso” (*Protágoras*, 358a1-4). Ao que, claramente, eles concordaram e assentiram ao que lhes teria sido exposto.

Ao tomar essa tática, Sócrates se mostra muito persuasivo, uma vez que o suposto interlocutor profere exatamente aquilo que Sócrates pressupunha que ele falaria, o que se segue, por conseguinte, uma construção sem muitas lacunas, fácil de convencer.

Em *Críton*, Sócrates já na cadeia contra-argumenta Críton, já que este tinha o intuito de ajudar Sócrates em sua fuga. O amigo de nosso filósofo da maiêutica argumenta que ao concordar com a morte, ele deixaria seus filhos órfãos, além de deixar Críton em uma situação delicada, afinal, o que o povo falaria se soubesse que ele esteve na cadeia e não teria ajudado Sócrates a fugir? Obviamente, Sócrates refuta e não concorda com o teor injusto de sua fuga, já que um dos motivos seria ir contra a lei; Sócrates gostaria de viver, mas viver bem, e não a todo custo. A partir de 50a, Sócrates personifica as Leis. O que a Leis falariam a ele, caso desacatasse a sentença de morte, já proferida? Diriam muitas coisas, dentre elas:

“Vê, portanto, Sócrates” diriam talvez as Leis, “temos razão em tachar de injusto o que intentas fazer-nos agora. Nós que te geramos, te criamos, te educamos, te admitimos à participação de todos os benefícios que podemos proporcionar a ti e a todos os demais cidadãos, sem embargo, proclamamos termos facultado ao ateniense que o que quiser, uma vez entrada na posse dos direitos civis e no conhecimento da vida pública e de nós, as Leis, se não formos de seu agrado, a liberdade de juntar o que é seu e partir para onde bem entender. (...) Desobedecendo-nos, é réu tresdobradamente: porque a nós que o geramos não presta a obediência porque não o faz a nós que o criamos e porque, tendo convencido a obedecer-nos, nem obedece nem nos dissuade. (...) Tais são os crimes, Sócrates, em que, se puserem em prática o teu plano, te declaramos incurso, mais do que os outros atenienses”. Se então eu perguntasse: “Como assim?”, talvez ralhasse comigo com razão. (*Críton*, 51c-52a).

Sócrates continua até 54d e só cessa quando Críton se mostra convencido sobre a periculosidade da fuga fundamentada numa mentira, em rompimento de acordos e propina.

Diante dos apontamentos, por intermédio da *diatribe*, Sócrates consegue, finalmente, convencer sobre sua permanência na prisão para vir a morrer dali alguns dias.

### 3.3. O *elenchos* (ἔλεγχος) e sua provocação

O filósofo não se mostra eficaz apenas em confrontar um interlocutor fictício, como o faz sabiamente em confrontos com pessoas e circunstâncias reais. Como, por exemplo, quando se mune de uma técnica muito bem utilizada: o *elenchos* (ἔλεγχος). Na verdade, é ela quem baseia em grande medida seu processo maiêutico. As perguntas que conduzem o diálogo na direção que Sócrates esperava e que deveria alcançar, por conseguinte, a sua verdade. À primeira vista as perguntas aos interlocutores eram feitas como um teste: a pessoa com quem Sócrates discutia realmente sabia sobre o objeto em questão? Usualmente as pessoas não se davam conta da profundidade que deveria ter observado sobre aquele tópico e acabavam sem resposta. Era, precisamente, nesse ínterim que Sócrates conduzia a discussão, até chegar numa conclusão – ou não – sobre o objeto. Como o professor brasileiro, especialista em Filosofia Antiga, Aldo Dinucci diz: “Assim, em nenhum diálogo o *elenchos* é de fato usado para responder à questão ‘O que é x?’, mas tão somente para descartar respostas equivocadas a essa mesma pergunta.” (2009, p. 82).

O foco do *elenchos*, portanto, é mais provocativo do que propositivo. O que, por um lado, é de extrema pertinência, pois uma das facetas do pensamento filosófico é a investigação, a provocação e o caminho que se trilha. Mas a ausência de uma solução após um longo debate faz com que ao seu final volte de onde parou, um ciclo sem soluções. É muito provável que Sócrates frequentemente utilize os sofistas como principal debatedor nessas horas, pois nos mostra como eles se propunham a dizer sobre a natureza de algo, quando, em verdade, não sabiam. Assim como Sócrates, muitas vezes ele guia de maneira a nos dar um lampejo de expectativa sobre a resposta, afinal, Sócrates carrega até mesmo a expectativa do oráculo de Delfos como homem mais sábio. Mas nem os sofistas com a erística, ou mesmo o sábio Sócrates, com seu *elenchos*, conseguia, segundo Platão, nos ceder soluções e proposições acerca das questões.

Ao final de *Protágoras*, por exemplo, Sócrates demonstra que a ensinabilidade da virtude era algo questionável, posição que Protágoras outrora tinha certeza, e a partir de vários argumentos socráticos já não tinha mais. Afinal, antes de ensinar uma virtude, deveria saber o que era a Virtude. Mesmo sem a resposta a essa e demais questões, Sócrates insiste:

*Sócrates* - Você ainda acredita, como no início, que há homens extremamente ignorantes, porém corajosíssimos?

*Protágoras* – Você me parece almejar a vitória, Sócrates – disse ele –, ao insistir que eu continue a responder às suas perguntas. Concederei, pois esse favor a você. Eu afirmo que, a partir do que foi previamente consentido, parece-me impossível. (*Protágoras*, 360e4-7).

Como Protágoras não havia cedido uma resposta profícua, Sócrates insiste em retomá-la, e o sofista até destaca e alia essa insistência ao fato de o filósofo desejar ganhar a discussão. Ao que, segundo a resposta de Protágoras, Sócrates alcança o objetivo de mostrar ao sofista sobre o quão vazio era o seu discurso, e se deixa convencer, já que o que fora exposto até então por Sócrates fazia muito mais sentido, mesmo que não fosse uma construção propositiva, mas puramente provocativa, como já dito.

Esse *elenchos* inerente aos debates de Sócrates tem, portanto, como objetivo evidenciar a incongruência presente no discurso daquele que debate com o filósofo. Se ele afirma algo de uma forma, e, em seguida, segue para outra construção argumentativa o papel do *elenchos* é de dar luz a essa contradição.

Como no trecho acima, Sócrates pergunta novamente se Protágoras ainda mantém a mesma posição de que os homens possam ser, simultaneamente, ignorantes e corajosos. Se é uma reavaliação, significa que o filósofo empenhou-se a convencê-lo contrariamente àquilo que outrora acreditava. Dá-se início com uma conversa supostamente despreziosa, sobre o que o interlocutor acha de X. E é justamente dentro daquilo que o interlocutor fala sobre sua crença que Sócrates encontra uma lacuna e utiliza contra aquele com quem o filósofo conversa.

O processo dialético socrático tem como fundamento essencial o *elenchos*. Essa técnica que garante a Sócrates a sua argumentação, o seu convencimento, frente a qualquer pessoa. Esse *elenchos* demanda uma série de exigências, o que explica os rompantes como de *Protágoras*, onde Sócrates exige uma resposta curta<sup>99</sup> no meio do diálogo, sob a justificativa

---

<sup>99</sup> Sócrates, numa certa altura da discussão, indaga sobre as coisas benéficas. Para que a resposta seja a mais clara possível, Protágoras mune-se com exemplos – assim como Sócrates o faz, por vezes, com mito ou demais artifícios. Protágoras diz que as coisas benéficas variam com as circunstâncias, como, por exemplo, um óleo: ele pode ser benéfico para o homem, mas não para uma planta. Pode ser benéfica ao homem, mas não a outros tipos de vida, logo, nem tudo que é benéfico ao homem o é benéfico de forma absoluta, uma vez que pode ser prejudicial a outras espécies.

O sofista não se prolonga tanto (essa fala vai de 334a4 – c6), como em seu exemplo de Prometeu e Epimeteu (320c9 -328c2), mas Sócrates se queixa nesse momento da discussão: “Já que você deparou com um homem de memória curta, encurte suas respostas tornando-as mais breves para que eu esteja apto a acompanhá-lo” (334d)

de má memória; ou em *Górgias*, logo no início da discussão<sup>100</sup>, já deixa evidente que não vai aceitar longas respostas, apesar de ele, Sócrates, se prolongar. Sócrates precisa que o argumento de seu interlocutor seja curto, pois só assim será capaz de desenvolver o diálogo como espera. Dinucci fala sobre tais exigências:

Entre as condições para a aplicação do *elenchus* estão a forma das respostas às questões secundárias (“sim” ou “não”), a brevidade das respostas, a necessidade de que as respostas representem as verdadeiras convicções daquele que se submete ao exame, a necessidade de o interlocutor estar convencido da validade lógica do argumento, a necessidade de o interlocutor verdadeiramente aceitar as premissas com as quais concordou ao longo do processo peirástico e, finalmente, a adição das premissas, que faz que a contradição se torne evidente para o interrogado. (DINUCCI, 2008, p. 13)

As premissas que se tomam, conforme descrito acima, são elementos imprescindíveis para o desenrolar do diálogo de Sócrates para com os interlocutores em geral. O que explica, em grande medida, a insatisfação do filósofo quando alguma pessoa fala mais do que deveria. Ou, melhor: quando a discussão parece trilhar caminho diverso àquilo que ele se propôs de início. Caso o interlocutor não corresponda às indagações com os “sim”, “concordo” ou “conforme você diz”. Não é tanto pela extensão do que se diz, mas o que se diz, como no excerto citado de *Protágoras*, em 334d, sobre a necessidade de Protágoras não se prolongar devido à falha memória de Sócrates.

Se analisarmos em alguns excertos, como esse de *Protágoras*, não é possível concordar que a fala do sofista é tão extensa. É desproporcional à reação de Sócrates: a sua queixa, quando um sofista fala mais que duas linhas, não coaduna, já que são poucas palavras proferidas frente à uma insatisfação exacerbada. O discurso de Protágoras sobre a distribuição da justiça, fundamentado no mito de Prometeu e Epimeteu é uma exceção: uma das raras vezes em que vemos um sofista falar tanto sem haver uma queixa calorosa de Sócrates sobre o tamanho do discurso do sofista.

Esse aspecto irônico – incumbido no *elenchos* – é descrito por José A. Pessanha:

[Há] momento do diálogo em que Sócrates, reafirmando nada saber, força o interlocutor a expor suas opiniões, para, com habilidade, emaranhá-lo na teia obscura de suas próprias afirmativas e acabar reconhecendo a ignorância a respeito do que antes julgava ter certeza. (PESSANHA, p. XVIII, 1987).

---

<sup>100</sup> “Sócrates – Isso que é preciso, Górgias; dá-me uma amostra desse teu talento, a brevíloquência, e deixemos para outra ocasião os discursos estirados” (*Górgias*, 449c).

A descrição de Pessanha sobre emaranhar seu interlocutor poderia ser sobre o sofista, mas era uma técnica sabiamente utilizada por Sócrates. Podemos considerar que a insistência de Platão – exímio filósofo e de uma família igualmente nobre – em se debruçar com tanto afincamento sobre os aspectos sofísticos podem nos colocar em sobressalto quanto à importância dos mesmos à época.

Mas não há como mensurar tal importância, já que seus próprios discursos, diálogos e ensinamentos foram perdidos ao longo dos séculos. Assim, devido à ausência de escritos sofísticos nunca saberemos se eles eram figuras que discursavam tão longamente como Sócrates de Platão se queixa. E como levar a cabo essa denúncia? Já que o que depreendemos dos diálogos platônicos, ao contrário, é o destaque da fala socrática e seus longos discursos sobre os variados assuntos.

Novamente, é de se pensar o porquê Platão descreve tamanha insatisfação por parte de seu mestre diante de uma fala que se estende entre 334a4 – c6, apenas. Nesse momento é preciso mais do que olhar a estrutura e o tamanho, focar, pois, no conteúdo que provoca tamanho incômodo. Como nesse caso, no qual o sofista centraliza um bom argumento no que tange à contingência das coisas: é difícil falar sobre a natureza do que é bom, pois depende do objeto a que se está dirigindo<sup>101</sup>.

As reivindicações como vislumbradas acima de uma fala breve, é mais uma evidência de um controle sobre os interlocutores do que sobre interlocutores prolixos. Mostra, com o *elenchos*, um filósofo que sempre quis estar – e esteve! – em controle sobre o que era dito, como era dito, e a frequência do dito.

Muito é falado sobre a erística, sobretudo em *Eutidemo*, já que essa palavra sintetiza os artifícios sofísticos que Sócrates procurou denunciar. A imagem dos irmãos Eutidemo e Dionisodoro é a clássica representação da imagem sofística que ficara impressa na mente dos pensadores pós escritos platônicos: inconsequentes, rasos, ávidos por vencer a discussão a qualquer custo, afinal, a palavra erística é, justamente, como *éris*<sup>102</sup> significa: luta.

Mas com olhos atentos, a luta pela vitória não é uma condição exclusiva dos sofistas, que, como mencionado acima, não se tem registros sobre a vitória sofística nos diálogos.

<sup>101</sup>“*Protágoras* - Todavia, conheço muitas coisas, como comidas, bebidas, remédios e outras coisas mais, que não são benéficas aos homens; outras tantas, porém, que lhes são. Um não beneficiam em nada os homens, mas os cavalos; outras beneficiam apenas os bois; outras, ainda, os cães; umas não são benéficas a nenhum deles, mas às árvores; outras são boas para as raízes das árvores, porém nocivas aos rebentos: por exemplo, o esterco, quando espalhado sobre as raízes de todas as plantas, é bom, mas, se quiser jogá-lo sobre os ramos e os brotos novos, ele os destruirá, a todos.” (*Protágoras*, 334a4-b3)

<sup>102</sup> Como na nota feita por Maura Iglésias, em *Eutidemo*: “Forma feminina do adjetivo *eristikós*, derivado de *éris* (luta, disputa), ‘erística’ designa, em Platão, refere-se aos praticantes das disputas verbais (...). O termo se fixa com um sentido claramente pejorativo: a técnica, associada à sofística, de vencer a discussão a qualquer preço”

Mesmo Eutidemo e Dionisodoro, ao deixar o jovem Clínius encurralado, não ganha o discurso. Será que a erística seria uma técnica que realmente ganha de toda forma e a qualquer custo?

O que Platão nos delineia é o contrário e de maneira controversa ao que Sócrates em seus diálogos brada a erística não é posta com tamanha eficiência. E se houve alguém que ganhara com seus discursos, esse alguém é representado sob a figura de Sócrates. Que constrange, interrompe, e também tem artifícios que visa sua vitória durante o debate. Platão constrói o panorama onde apenas os sofistas almejam a vitória, mas não ganham, e nada fala sobre esse desejo vindo de Sócrates e ele, pelo contrário, ganha. O que resta a pergunta: Em que sentido o *elenchos* socrático, com os variados artifícios que ele possui, tem de diferente da erística? Uma vez que a grande crítica que Sócrates aponta sobre a erística é o desejo nela incumbido de vencer a discussão a qualquer custo. Mas o que seria esse *a qualquer custo*? Sócrates também paga um preço caro ao defender, rechaçar e refutar.

E isso não significa de forma alguma que Sócrates seja um vilão por ter sido assertivo em seus posicionamentos. Apontar, pois, a retórica socrática não é, primeiro de tudo, uma novidade, e, em segundo lugar, uma condição necessária de uma vilania. O apontamento da presente pesquisa não é sobre uma dualidade lida às pressas, mas do quão complexo o debate filosófico o é.

Entremado de conceitos, posicionamentos díspares, contextualizações históricas. A verdade metafísica não é tangível, e não deve ser posta como base filosófica, já que a procura por uma verdade, como no caso de Sócrates, apaga o entorno. As construções externas não conseguem abarcar o núcleo duro da verdade, uma vez que essa verdade tem por detrás a essência.

Qual a essência da virtude? E do amor? E da justiça? São tantos debates que levaram à aporia – com razão! A filosofia estava no plano mais teórico possível, e por lá permanece ainda, séculos e séculos depois. E a parte da ação? Por mais que ao longo das obras Sócrates tenha proposto esse modo mais abstrato, e, por vezes, a maneira como Platão escrevera tais diálogos possam nos levar a uma mescla, ou seja, de que Platão e Sócrates pensavam igual, ainda estava instigando uma curiosidade, uma constante pergunta sobre a natureza das coisas.

O que se pode depreender ao ler o Sócrates de Platão é essa separação e o caminho que Platão trilha rumo a objetivos diferentes aos de Sócrates. É preciso ler o todo, considerar cada vírgula, interrupção, surpresa e desdém, próprios da proposta dramaturga que os diálogos possuem.

Os ditos diálogos socráticos, além de não serem propositivos, ou seja, muitos esbarrarem em aporia, são, em grande medida, provocações e passeios no entorno da própria mente humana. Platão perpassou a Filosofia de modo a desejar um além, uma teoria que seu mestre ainda não tinha desenvolvido por completo.

Platão não hesitou em mostrar seu mestre como um exímio retórico. Em *Cármides*, Platão escreve uma fala de Sócrates: “Por isso, se te dispuseres, de acordo com as instruções do estrangeiro, a franquear-me tua alma, para que primeiro eu a submeta ao encantamento do Trácio<sup>103</sup>, depois te aplicarei o remédio da cabeça.” (157c4-7).

Salta à vista dois elementos costumeiros na fala de Sócrates: 1) o requisito da alma de seu interlocutor, para que possa, a partir disso, manuseá-la e manipulá-la; 2) o uso do mito, quando menciona o encantamento de Trácio.

Sócrates relata que aprendera com os médicos trácios<sup>104</sup>, nas circunstâncias de guerra, os ensinamentos de Zalmoxe. Apesar de fazer menção com respeito a esse deus, Sócrates depreende, ao mesmo tempo, uma crítica à essa imagem, já que o jovem Cármides não precisaria solicitar o plano sagrado, pois Sócrates seria sua salvação: as decisões e curas da alma estariam incumbidas a outro humano, não mais a um deus.

Como já dito, uma das exigências para a cura é que o jovem Cármides exponha sua própria alma e a confie totalmente a ele. Que o jovem se desnude. Que ele esteja entregue e absorto a tudo que Sócrates teria a dizer a partir daquele momento.

De início o filósofo fica abalado com a beleza do jovem e a convite de Crítias<sup>105</sup>, garante que poderia curar a dor de cabeça de Cármides, afinal, ele iria ao fundamento. A promessa de curar tal qual um médico, e de precisar como requisito básico, de total entrega do jovem, nos lembra a figura de quem? Daqueles tão criticados por Sócrates, a saber, os sofistas.

A sua capacidade e talento de curar como um médico é uma forma de mostrar que os seres humanos conseguem soluções com o auxílio unicamente humano, sem o divino. E, ao mesmo tempo, mostra um Sócrates que se propõe a executar a função de Zalmoxe, como se fosse ele próprio capaz de curar a totalidade do corpo, uma vez que ele atingiria a alma.

---

<sup>103</sup> Menção à figura controversa de Zalmoxis, de Trácio. Figura antiga, com principal fonte em Heródoto, mas tem outras visões. Ora deus, ora humano.

<sup>104</sup> “Aprendi [a fórmula de encantamento] no exército com um desses médicos trácios, discípulos de Zalmoxe, que passam até mesmo por capazes de conferir a imortalidade. (*Cármides*, 156d5-7)

<sup>105</sup> “Crítias – ultimamente ele diz que sente a cabeça pesada quando se levanta. Que te impede de fingir que conheces um remédio para os seus incômodos da cabeça?” (155b5-8). Sócrates concorda em fingir que teria uma cura, e de maneira muito sagaz e rápida, logo já constrói uma linha argumentativa de como ele poderia simular que seria capaz de curar o jovem.

Se mostra como um médico de atribuições quase divinas, com a condição básica que o jovem entregue sua respectiva alma, e uma bajulação sem medidas, já que além de portar uma beleza fora do comum, Cármides também era de família boa<sup>106</sup>, logo ele também seria um rapaz de índole positiva. O que ele teria de diferente de um sofista?

### 3.4. A dupla atitude socrática: contra e a favor da sofística

Mesmo que em certo ponto do diálogo Sócrates se debruce com afinco em delimitar o que ele não é, ou seja, um sofista, resta a dúvida sobre como diferenciá-lo. Há, claramente, construções morais sobre o bom, o belo e o justo ao longo dos diálogos escritos por Platão. E dentro dessa moralidade, os sofistas sempre ficam resguardados à parte mais sombria de tudo, e isso piora quanto ao pagamento exigido pelos sofistas.

Se consideramos que Sócrates é igualmente retórico, bajulador, influenciador de jovens, o que restaria para descrever a sofística seria o pagamento que tais professores demandam de seus alunos. Ao pensar sobre as condições que rondavam sobre o pagamento, o professor alemão Leo Strauss (1899 – 1973), um grande estudioso e especialista em Filosofia Política Clássica, disse:

Agora, analisemos um pouco mais de perto. Sócrates não ensina por dinheiro. Essa é a diferença. (...) Em *Apologia de Sócrates*, todos se lembram que Sócrates ofereceu para pagar uma multa por seus supostos crimes. Mas ele não tem dinheiro! Quem lhe dá dinheiro? Seus amigos. Nós vemos cenas parecidas no primeiro livro da *República* onde Trasímaco pede dinheiro. Então, ele diz ‘eu não tenho dinheiro’. Quem o pagaria? E, de novo, os amigos. Por que seria mais decente ser apoiado por amigos do que por estudantes? Claro, pode-se dizer, que tipo de amigos? O tipo que, obviamente, faz a diferença. Eu faço essa inferência simples: a rejeição de Sócrates dos sofistas não pode ser idêntica que a rejeição popular dos sofistas. Ele deve ter uma razão diferente.<sup>107</sup> (STRAUSS, 1965, p. 26-7; Leitura 4, tradução nossa).

<sup>106</sup> “Sócrates – Esse talento, eu disse, Crítias amigo, são presentes que vos vem longe; é decorrência de seu parentesco com Sólon.” (*Cármides*, 155a3-5).

“Sócrates – Não creio que nenhum dos presentes possa nomear com a mesma facilidade duas famílias atenienses, de cuja união fosse esperar descendentes melhores e mais nobres do que os dois que te geraram.” Assim continua a desferir elogios à família o lado de pai, da mãe, e mesmo os feitos de seu tio Pírilampo. E completa: “Oriundo de tal estirpe, é natural que sejas o primeiro em tudo” (*Cármides*, 157e2 - 158a8).

<sup>107</sup> Cf. STRAUSS, Leo. *Plato’s Protagoras*: “Now let us look a bit more closely. Socrates does not teach for money. That is a difference. (...) In the *Apology of Socrates*, everyone remember that Socrates offered to pay a fine for his alleged crimes. But he ain’t got no money! Who give the money? His friends. We see similar scenes in the first book of the *Republic* where Thrasymachus asks for money. So he says, I haven’t got the money. Who will pay the money? And again, the friends.

Why should it be more decent to be supported by one’s friends than by one’s students? Of course, one could say, what kind of friends? The kind would obviously be the difference. I make this simple inference: Socrates rejection of Sophist cannot be identical to the popular rejection of the Sophist. He must have a somewhat different reason.” (1965, Lecture 4).

A fala acima é de uma conferência de Strauss, em Chicago. Através dela conseguimos nos atentar que apesar de Sócrates não exigir pagamentos de seus seguidores, ele sempre esteve nos meios mais requintados da intelectualidade ateniense. Era parte das seletas vozes, mesmo dentro do suposto regime democrático que bradava voz a todos.

Para participar da pompa e do brilho<sup>108</sup> era preciso ter influência sobre seus amigos, já que as comidas e bebidas eram pagas por alguém. Assim, mesmo que não fosse um requisito do filósofo, suas despesas teriam de ser quitadas pelas pessoas mais próximas a ele.

Ao final do excerto acima, Strauss relembra sobre a hostilidade que os sofistas sofriam de maneira generalizada, por todos os públicos e que, talvez, o motivo que levava Sócrates a rejeitar tais ambulantes seriam diversos das pessoas mais comuns.

Isso, em certa medida, sim. Apesar de Sócrates ser conhecido como uma pessoa simples, que não exigia pagamento de ninguém, ele, ainda assim, fazia parte da elite intelectual, com temas e problemas restritos. E devemos lembrar de uma constante na história, sobretudo na aristocracia ateniense: as pessoas com menos pensamento crítico tendem a reproduzir a lógica e pensamento daqueles que dominam.

A sofística, podemos presumir, não era aceita pela grande massa justamente por saberem tão pouco e de maneira estereotipada acerca desses professores estrangeiros. A elite, dentre eles Sócrates, que, apesar de não ter dinheiro, fazia parte, sabiam muito bem quem eram essas pessoas e como elas poderiam fazer grandes mudanças em seus privilégios.

Além de Sócrates estar afeito à lógica aristocrática, ele também não concordava com os posicionamentos filosóficos dos sofistas. Os sofistas são pensadores que levantaram dilemas e noções filosóficas, sim, e segundo esses levantamentos, feitos por Platão, é nítida a oposição teórica entre Sócrates, seu mestre, e os sofistas.

Há, claro, muitas disparidades entre os pensamentos do nosso conhecido filósofo Sócrates com as atribuições sofísticas. Assim como há divergências dentro do próprio movimento sofista ou do próprio seio filosófico – e mesmo entre Sócrates e Platão. Da

---

<sup>108</sup> Sobre o pagamento, Sidgwick se pergunta até que ponto haveria uma diferença entre *pagamentos* e *presentes* recebidos pelo círculo socrático: “Pois há diferentes maneiras de se realizar a transferência de mercadoria: pode-se muito bem ocultar ou atenuar a repulsa causada pela transação em diversos graus. Diz-se que mesmo a virtude de Sócrates ‘saía frequentemente para jantar’; Quintiliano, de fato, relata uma tradição segundo a qual *Socratic collatum sit ad victum* (os discípulos de Sócrates se uniam para fornecer-lhe do que viver). Como disse, Platão era bem nascido e provavelmente bem de vida; mas mesmo ele, se pudermos confiar nas *Cartas*, não desdenhava presentes de Dionísio ou de outros amigos. Socráticos mais pobres, pode-se certamente supor, receberiam presentes semelhantes com menos escrúpulos, e a prática se tornaria gradualmente regular. A essa altura, seria difícil distinguir presentes de pagamentos, principalmente de pagamentos solicitados de maneira tão solene como fazia Protágoras. (...) De fato, o princípio de ensinamento gratuito era tão impraticável que teve que ser abandonado: até que a comunidade reconhecesse, de maneira geral, quanto é apropriado sustentar filósofos, tal como no Estado modelo de Platão, eles tinham que ganhar a vida cobrando da sociedade, de algum modo” (SIDGWICK, 2017, p.40, grifo do autor).

contingência à busca de um constructo metafísico, são inúmeras as barreiras e discrepâncias que abririam para o campo da dúvida, no sentido de nos perguntar, o que torna, por exemplo, Descartes e David Hume filósofos? Uma vez que o primeiro impera com seu saber racional, totalmente representacionista, e o segundo incide sobre uma verdade que se apoia do sensível? Poderíamos citar diversos outros exemplos de filósofos que, a despeito de todas as diferenças, ainda são chamados pelo mesmo nome: filósofos. O mesmo se dá entre a sofística, e até entre filósofos e sofistas.

Uma das maiores dificuldades que Platão nos deixou foi justamente essa leitura dupla que abre precedente para esse distanciamento e, simultaneamente, a uma aproximação Sócrates-sofistas. Sabiamente, o professor de História de Filosofia Antiga, na Universidade dos Estudos de Milão, Franco Trabattoni (1956 -) aponta:

Não parecerá pois tão estranho constatar que Platão, por um lado, se mostre mais próximo dos conservadores quando denuncia o subjetivismo corrosivo dos sofistas, mas por outro, próximo dos sofistas, quando promove o uso da dialética de modo incisivo e audacioso. Por outro lado, esta dupla atitude era já detectável na figura de Sócrates, e é justamente por essa sua natureza refractária em se inserir nos esquemas comuns que a maioria dos seus contemporâneos não o conseguiu entender. (TRABATTONI, 2012, p. 61-2)

E o que esses filósofos, sobretudo Sócrates – como aponta Trabattoni –, possuíam em comum com os sofistas além da raiz do nome que sugere sabedoria? Eram pessoas que expunham, trocavam, ensinavam, impeliavam a criticar, a se perguntar o porquê de algo ser como é, ou o porquê pensamos como pensamos.

A figura controversa, retórica, irônica e, sobretudo, sábia, de Sócrates é, muitas vezes, resgatada<sup>109</sup> desde o século XIX como mais próxima da sofística do que se imagina. Na presente pesquisa fomentamos as diversas passagens que o próprio Platão não hesitou em deixar para nós no que tange a essa relação tão próxima com o sofista Pródico.

Essas aproximações são tão contundentes que os estudiosos como o francês André Laks (1950 -) e o americano Glenn Most (1952 -) redigiram e adicionaram elementos às contribuições já dadas pela dupla Diels e Kraz. Laks e Most, em *Early Greek Philosophy*, categoriza o Sócrates como dentre os sofistas. A descrição acerca de Sócrates, inclusive,

---

<sup>109</sup> A reinserção que G.W. Hegel fez sobre os sofistas na História da Filosofia foi importante, mas manteve o aspecto negativo que a sofística carregava desde Platão. Por classifica-los como uma mera etapa subjetivista, tal reinserção não os encaixava como pensadores sérios. Foi a partir de George Grote que a reconsideração se deu efetivamente: “A etapa seguinte da história é alcançada com o famoso capítulo sessenta e sete da *História da Grécia* de George Grote (...). Não foi por acaso que se dispôs a reavaliar os sofistas. Ele os via como os campeões do progresso intelectual e rejeitava aspectos cruciais da avaliação tradicional da obra deles” (KERFERD, 2003, p. 20, grifo do autor).

antecede à de Pródico. A primeira<sup>110</sup> parte acerca dos Sofistas, pois, nos traz: Protágoras, Górgias, Sócrates, Pródico, Trasímaco e Hípias. Dos nove volumes, esse livro sobre a sofística é oitavo. No seguinte excerto os autores justificam o porquê de inserir Sócrates dentre os sofistas:

Mas os interesses e o ensino de Sócrates, como os dos outros membros deste grupo de intelectuais, giram em torno da questão da excelência moral e política, o uso da linguagem e do argumento para obter a concordância e apoio dos ouvintes ou interlocutores. Assim, faz mais sentido ver Sócrates como um idiossincrático “sofista” ateniense. É por isso que, independentemente da cronologia (que vai ao mesmo sentido), ele está incluído neste volume e neste lugar. (LAKS; MOST, 2016, p. 293, tradução nossa)<sup>111</sup>.

Apesar de tantas críticas ao modo como Sócrates traça ao nosso principal sofista da presente pesquisa, Pródico, esse mesmo filósofo, que não admitiria nas obras de Platão ter tantas coisas em comum com esses ambulantes, tem mais do que se imagina. Não é porque Sócrates propõe um novo tipo de ver a linguagem, ou uma nova forma de conceber a moralidade, que isso faz com que aqueles sejam sofistas e ele, filósofo. Caso assim fosse o critério de delimitar quem possuía determinada ocupação, teríamos de rever todos aqueles que chamamos de filósofos, uma vez que muitas deles contradizem entre si, mas que, no final das contas, todos são postos como igualmente filósofos.

Para estudiosos como Laks e Most, é plausível que se estabeleça a inserção do Sócrates dentre tais pensadores, mesmo que ele não seja um viajante; por esse motivo que ele destaca que Sócrates seria um sofista idiossincrático, pois, apesar de o mesmo possuir inúmeras características similares àqueles denominados professores de retórica, ele, ainda assim, estaria recluso a polis de Atenas. Ele não cobrava, realmente, por seus ensinamentos e ficava à mercê dos limites do lugar onde teria nascido. Se não viajando como os sofistas, Sócrates já teria absorvido o suficiente para ser visto como um sofista, como seriam seus pensamentos ao ter o contato com a polifonia que os ambulantes tiveram?

O posicionamento de ambos, Laks e Most, ganha fomento desde George Grote (1794 – 1871):

<sup>110</sup> Há, também, a segunda parte do volume VIII com: Antifonte; Licofronte; Xeníades; O Anônimo de Jâmblico; Argumentos Duplos (*Dissoi Logoi*); “Sofistas” e a “sofística”: representações coletivas e características gerais; Apêndice: filosofia e filósofos na Comédia e Tragédia Grega.

<sup>111</sup> But Socrates’ interests and teaching, like those of the other members of this loose group of intellectuals, revolve around the question of moral and political excellence and the use of language and argument in order to obtain the agreement of listeners or interlocutors. Thus it makes most sense to see Socrates as an idiosyncratic Athenian ‘sophist’. It is for this reason that, even independently of the chronology (which goes in the same direction), he is included in this volume, and in this place. (2016, p. 293).

Assuntos morais, políticos e intelectuais serviram como tema ora de discurso, ora de discussão, na sociedade de todos esses sofistas. Pródico, Protágoras, não menos que Sócrates: pois no sentido ateniense da palavra, Sócrates era um sofista tanto quanto os outros, e para os jovens ricos de Atenas, como Alcibíades e Crítias, tal sociedade foi muito útil<sup>112</sup>. (GROTE, 2001, p. 666, tradução nossa).

Mesmo Alcibíades, fiel seguidor de Sócrates, teria se beneficiado com os assuntos postos em voga pelos sofistas e por seu mestre, Sócrates. Afinal, a juventude de classe abastada tinha um importante papel e ânsia por conduzir a cidade. Se filósofos ou se sofistas, não importa: um de seus principais assuntos era acerca da condução da cidade. Quem estaria mais apto? Os herdeiros? Os sofistas com seu suposto saber superficial? O filósofo com sua autodeclarada grandeza e profundidade nos assuntos?

Cada qual, obviamente, se promove e mostra a sua respectiva importância para tal condução. Quem, afinal, seria o melhor, nunca o saberemos. Mas o que dá para inferir de toda essa complexa relação com o saber e a política é a periculosidade da mesma e como a exposição teve um preço. Muitas mortes para além da de Pródico e Sócrates, como de Eutidemo, Lísias, Polemarco, Nicerato<sup>113</sup>, Hermógenes<sup>114</sup>, etc. A intensa mudança político-econômica afeta diretamente sobre o pensar, seja ele filosófico ou não, e mudanças profundas acarretam condenações e assassinios igualmente marcantes e profundos sobre quem ousava alterar a lógica até então fundada no poder consanguíneo, e essas condenações não tinham como critério apenas os estrangeiros – haja vista Sócrates – mas não há como negar adversidades maiores como daqueles que não possuíam raízes e perambulavam entre as cidades-estado.

O caráter de estrangeiro para os sofistas não lhes concedera um aspecto positivo de sua imagem, não só porque eles inseriram diversos outros homens em assembleia, hábeis a falar, como também a tarefa solitária, embora de extremo valor. Solitária porque sua passagem era efêmera, ele não fazia parte daquele povo, e o fazer parte daquele povo era condição para ser ouvido. Eles passavam técnicas e sabedorias àqueles que faziam parte da cidade, aqueles considerados cidadãos.

<sup>112</sup> “Subjects moral, political, and intellectual, served as the theme sometimes of discourse, sometimes of discussion, in the society of all these sophists – Prodikus and Protagoras not less than Sokrates; for in the Athenian sense of the word, Sokrates was a sophist as well as the others, and to the rich youths of Athens, like Alkibiades and Kritias, such society was highly useful.” (Grote, 2001, p. 666, ).

<sup>113</sup> Sobre Crítias, um dos líderes dos Trinta Tiranos: “Pois, seria ele, Crítias, corresponsável pela desgraça, perseguição ou morte de vários personagens da própria *República* (Lísias, Eutidemo, Polemarco, Nicerato...)” (BENOIT, 2015, p. 155).

<sup>114</sup> “No entanto, sabe-se também que logo, em 408, [Hermógenes] retornou a Siracusa, morrendo nas mãos dos partidários do líder democrata Diocles, exatamente, no ano de 407.” (BENOIT, 2015, p. 157).

Os sofistas, assim, eram como produtos a serem explorados, eles eram um *meio* e não um fim. Os ricos contratavam seu serviço para que seus filhos conseguissem chegar até a assembleia, e egoisticamente serem ouvidos. Levassem até o seio da assembleia o interesse daquela família rica, afinal, seria uma chance de levar a cabo as vontades e desejos de sua respectiva classe. Era a chance que eles tinham de ascender, já que antes o único requisito para ter poder e guiar a cidade era a sorte de ter nascido numa família igualmente poderosa.

Andavam de cidade em cidade para atender as demandas dos políticos e tentar mediar da melhor maneira possível interesses diversos desses poderosos. E, ao chegar, eram contratados por uma família que, não se sabe por quanto tempo, se dedicavam a ensinar os jovens como bem argumentar em Assembleia (*ἐκκλησία*), independente do tema em voga.

Era nesse momento que entrava a técnica da *antilogiké* (ou antilógica<sup>115</sup>) feita em conjunto: o sofista estipulava um problema, um dilema, uma situação e extraía do jovem estudante argumentos válidos a favor e, concomitantemente, contra. Quais os motivos que x poderia ser defensável, e, por quais razões esse mesmo x seria execrável? Os alunos deveriam saber fundamentar muito bem ambas as posições, pois, assim, ele conseguiria evitar que fosse derrotado quando em Assembleia – o que, é de se presumir, ocorria. A democracia ateniense não era uma espaço onde todos chegavam e naturalmente debatiam. Primeiramente a pessoa deveria saber a natureza das coisas, do poder, da discussão, para se estabelecer sem chacotas. Não foi, de forma alguma, um movimento espontâneo. Pessoas que, naturalmente, detinha daquele espaço tinham grandes vantagens, já que há séculos sua própria família sabia como se portar em discussões.

Logo, aqueles que possuíam uma condição abastada, vislumbrava o poder. Mas como? É nessa ambiência que o sofista entra. E da mesma forma que ele entra, ele sai. Sem garantias, sem grandes vínculos. Vistos apenas como *produtos* por aqueles que lhes contratavam, como grande ameaça àqueles de nobreza por sangue, e, naturalmente, pelos demais povos, já que este povo, sem cidadania, sem instrução se apropriavam do discurso daquele que estava no poderio.

O caráter de produto intensifica com a solidão dos ambulantes. Eles adentravam na construção intelectual de poucas famílias abastadas, inseriam a necessidade de se perguntar as diversas formas que uma mesma situação poderia ser abordada e iam embora. Conseguiram,

---

<sup>115</sup> “*Antilogiké* (daqui em diante grafado ‘antilógica’), que consiste em fazer com que a mesma coisa seja vista, pelas mesmas pessoas, ora possuindo um predicado, ora possuindo o predicado oposto ou contraditório, como por exemplo justo e injusto; uma arte ‘que não está confinada nos tribunais e nos discursos públicos, mas que se aplica como uma única arte (se é que é uma arte) a quaisquer coisas sobre as quais falem os homens. A arte da antilógica é atribuída por Platão aos sofistas acima de todos os outros.” (KERFERD, 2003, p. 106).

por fim, plantar a semente da dúvida, e grandes mudanças eram feitas, mas não de maneira direta. De maneira direta havia os discursos, com a finalidade de fazer com que os homens mais comuns também se perguntassem e refletissem sobre variados assuntos.

Ao desagradar diversas parcelas de um povo, e por não terem unidade, como eles poderiam atravessar a história sem cortes e fissuras de sua própria imagem? Além da falta de respaldo a tarefa a que eles se propunham era sobremaneira sem apoio entre si. Vinha sofista de diversos lugares, com diversos ensinamentos, o que configurava, naturalmente, uma falta de aliança. Há que se destacar que a falta de respaldo e por não haver essa conjunção política entre os mesmos podem explicar a ausência de seus feitos ao longo da História da Filosofia. E, além desses agravantes, como conferir respeito àqueles que tanto foram postos como intelectuais rasos por Platão?

Esse caráter fugaz dos sofistas permitia a eles a concretização de laços de, no máximo, curiosidade e lampejos de admiração, como Sócrates teve por Pródico. A peculiaridade de nômades, como Platão frequentemente aponta, permitia apenas a emissão de discursos ou satisfazer a demanda dos pais ricos que exigiam que seus filhos falassem bem. O curto espaço de tempo que permaneciam na cidade não viabilizava que houvesse tamanha fidelidade, como a que Platão desenvolvera com Sócrates. A Filosofia, como dissemos, precisa de elo, apoio e respaldo emocional. Sócrates o teve de seus discípulos e amigos até mesmo quando fora condenado à morte: Platão, Críton, Critóbulo e Apolodoro<sup>116</sup> se prontificaram a comprar a liberdade de Sócrates pelo valor que lhes cabia e achavam justo. Grande parte da vida de Sócrates, até mesmo momentos antes de sua morte, ele teve seguidores comprometidos com sua manutenção.

Pelo fato de ser um cidadão ateniense, havia condições de se estabelecer, ganhar espaço, respeito, ouvidos. Era, portanto, mais plausível que conseguisse com seu respaldo afetivo, um respaldo financeiro, vez ou outra. A família que Sócrates constituía, bem como as amizades de jovens ricos e todo o respeito de uma parte dos cidadãos foram condições para que Sócrates fosse eterno e falemos dele até hoje. Agora, em paralelo às condições de Sócrates tinham os sofistas: homens que adentravam Atenas de maneira esparsa, nômades, provavelmente sem família em sua respectiva cidade-estado<sup>117</sup>, que chegavam e saíam de

---

<sup>116</sup> “Talvez vos possa pagar uma mina de prata; é quanto estipulo, portanto. Mas aí está Platão, atenienses, com Críton, Critóbulo e Apolodoro, mandando que estipule trinta minas, sob sua fiança. Estipulo, pois, essa quantia; serão fiadores da soma essas pessoas idôneas.” (*Defesa de Sócrates*, 1991, p. 23).

<sup>117</sup> Como Isócrates falou sobre a sofística e, mais especificamente, sobre Górgias: “No geral, não se achará nenhum desses sofistas que tenha acumulado muito dinheiro: alguns viviam em condições de pobreza, outros em condições moderadas. Quem, na nossa lembrança, ganhava mais era Górgias. Ora, ele passava seu tempo em Tessália, quando os tessalios eram o povo mais próspero da Grécia; viveu uma longa vida e dedicou-se a fazer

Atenas com a promessa de ensinar o bem falar, ou professar sobre as virtudes e dilemas. Eles tocavam, ensinavam muitas pessoas, como é de se presumir, mas não o suficiente para ter o suporte que Sócrates teve.

Contudo, apesar de todo o suporte que a sua estabilidade em Atenas lhe concedera, Sócrates não conseguira esquivar-se de seu malfadado destino. Condenado à morte por má influência aos jovens e seu suposto ateísmo, acaba por se aproximar da condenação de Pródico. Sócrates não bradava os deuses que aquele lugar acreditava existir e relembra a condenação perpetrada por Meleto: “Sócrates - *diz a acusação* - comete crime corrompendo os jovens e não considerando como deuses os deuses que a cidade considera, porém outras divindades novas” (*Apologia de Sócrates*, 24b8-10). Claro que Sócrates ao suscitar sobre a causa de sua condenação se defende e procura em poucas horas convencer sobre uma matéria que a população já possuía um posicionamento. A sua imagem, assim como a dos sofistas, já não eram benquistas e não tinha argumento, por melhor que ele fosse, que convencesse de sua integridade. Se, mesmo com o aparato e suporte, Sócrates fora condenado, como os sofistas, sem defesa e amparo conseguiria driblar os percalços de uma imagem moldada previamente para fomentar um *status quo*? A recente tentativa de uma democracia já sofria sinais de instabilidade e dela emerge, inevitavelmente, atitudes autoritárias para perpetuar as regalias de poucos sobre os demais.

O propósito de se falar acerca de divindades e assuntos variados, com fundamento da gramática, poesia, música, rima, memória, conferia a sabedoria desses homens. Mas, que, infelizmente, foram relegados a posição de efemeridade e facilmente substituídos. Essa utilidade momentânea cresceu e ainda cresce com o advento que viria a ser, séculos depois, o capitalismo. A lógica de conceber pessoas como meras engrenagens e, por conseguinte, substituíveis, as quais não ficarão conhecidas pela posteridade.

Mas os sofistas, apesar de produtos, não foram meras engrenagens. Se assim o fossem, não chegariam, mesmo que de maneira negativa, até os dias de hoje. Eles incomodavam, instigavam, provocavam. Assim como Sócrates. O filósofo que, segundo Platão, fez de tudo para não ser vinculado à figura sofística, mas que tinham muito em comum, como constatamos ao longo da presente discussão.

Compreender o advento da sofística é não deixar de lado as circunstâncias e o entrelace que havia entre a sofística e a filosofia. É resgatar que Platão escrevera com muitos

---

dinheiro; não tinha domicílio fixo em nenhuma cidade e não pagava nada para as necessidades públicas, nem qualquer imposto; não era casado e não tinha filhos... assim mesmo, quando morreu, deixou apenas mil estáteres [umas 20.000 dracmas].” (ISÓCRATES, XV, 155-156 *apud* KERFERD, 2003, p. 49).

detalhes e precisão cada linha onde coloca Sócrates como um admirador de seu contemporâneo Pródico.

#### **4. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Colocamos, pois, como ponto de conexão as figuras de Pródico com Sócrates para fomentar não só a relação deles, mas algo muito mais profundo por detrás dessa relação. Da conexão mais propriamente entre a sofística e a filosofia com Sócrates. Essa figura ambígua que fomentava debates com os sofistas.

Assim, num primeiro momento suscitamos acerca do que Platão e Xenofonte teria proferido sobre o sofista Pródico mas sem perder de vista que havia uma ligação com Sócrates, já que neste último capítulo adentramos em Sócrates e em suas técnicas: em como o filósofo conduzia suas discussões, seus argumentos, conferindo uma conexão cada vez mais forte com as características sofísticas.

Estabelecer esse elo não significa diminuir a grandeza da filosofia ao coloca-la lado a lado da sofística, já que não se considera, aqui, a sofística como inferior pelo fato de cobrar e ser retórica. Considerá-la como um conhecimento píffio apenas por tentar convencer e cobrar é muito pouco até mesmo para a complexidade inerente à obra platônica. Consideramos, antes, o fato de Platão ter se munido dos aparatos dramáticos para tornar sua teoria igualmente múltipla. Nesse interim vemos Platão se afastando de Sócrates, e a sofística, juntamente com a poesia sendo utilizada vez ou outra por aqueles que se denominavam puramente filósofos, o que nos leva, inevitavelmente à conclusão de que a Filosofia foi – e ainda o é – muito ampla, e abarca saberes totalmente opostos, mas com um propósito em comum: instigar, incomodar, fazer pensar. E, mesmo com o pouco que sobrou acerca da sofística, pode-se concluir sem dúvida que ela cumpriu o mesmo papel de provocar.

Dentro da figura de Sócrates temos a comunhão dessas duas nuances: sua retórica exímia, e, apesar de não sê-lo um cobrador dos alunos, recebia presentes e auxílios, como já proferido. Muita da sofística que Platão escreve que Sócrates nega, percebemos que ele afirma e reafirma em diversos momentos, sobretudo com sua relação com Pródico. Personificados em Pródico e Sócrates, Platão em seu silêncio denuncia e anuncia a complexidade do saber, seja ele qual for. E a necessidade de, a despeito dos perigos, de se bradar uma outra verdade, que não a dos mestres. A verdade que pode custar vidas, mas nunca os princípios e o desejo de dar voz ao povo. O processo de silenciamento, como fizeram com Pródico e Sócrates, é

mais um indicativo da necessidade do questionamento e que se tanto incomodou o regime da época, é algo digno a ser debatido e prosseguido.

Entremeado a sentenças de morte, livros queimados e perseguições, a Academia de Platão permanecera viva e intensa, sempre com o propósito de investigar as mais diversas matérias concernentes ao homem. E mesmo séculos depois, a presente investigação procurou ler as entrelinhas do complexo trabalho platônico que, longe de ser unívoco, nos convida a ir para além da sua tão falada Teoria das Ideias. Com o propósito não de afastar, mas antes, de aproximar Sócrates com aquela forma de conhecimento que parecia ser tão antagônica, a saber, a sofística. E mesmo que fossem díspares em inúmeros aspectos, foi justamente no resguardo da divergência que presenciamos exímios diálogos, florescer de ideias, e uma constante necessidade em não aceitar como dado, pronto e acabado sobre quem seria o homem.

Platão descreve muito além da busca pela verdade, mas as diversas maneiras que ela é e fora compreendida. E mesmo que coloque a filosofia como superior à outra, a sofística, não deixa de considerar a outra. Não deixa de lado aquilo que é dito como contrário. Pois, para negar o contrário, é preciso, antes, admiti-lo, considera-lo, agrega-lo.

## 5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALMOSSAWI, Ali. *O livro ilustrado dos maus argumentos*. Tradução de Leila Couceiro; ilustrações de Alejandro Giraldo. 1ª ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2017.

ANDOCIDES. *Orateurs et Sophistes Grecs*. Paris: Charpentier, 1842.

ARISTÓFANES. *As vespas, As rãs, As aves*. Tradução do grego e apresentação de Mário da Gama Kury. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2004.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Seleção de Textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

\_\_\_\_\_. *Tópicos*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

BIESECKER, Susan. Rethorical discourse and the constitution of the subject: Prodicus' The Choice of Heracles. *Argumentation*. Vol, 5, 159 – 169, 1991.

BENOIT, Hector. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. Apresentação de Arley Moreno. São Paulo: Annablume, 2015.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega – volume I*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1986.

\_\_\_\_\_. *Mitologia Grega – volume III*. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 1987.

BURTON, Neel. *O mundo de Platão: a vida e a obra de um dos maiores filósofos de todos os tempos*. Tradução de Mário Molina. São Paulo: Cultrix, 2013.

CARRACCI, Annibale. The Choice of Heracles. In: KRÉN, Emil; MARX, Daniel. *Web Gallery of Art*. Disponível em: <<https://www.wga.hu/frames-e.html?/html/c/carracci/annibale/1/heracles.html>>. Acesso em: 01 jun. 2020.

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

CASTRO, Liliana Carolina Sánchez. André Laks & Glenn Most. Early Greek Philosophy. In: *Journal of Ancient Philosophy*, v. 12, n. 1, p. 248-270, 18 jun. 2018.

CHÂTELET, François. *A Filosofia Pagã: Do século VI a.C ao século III d.C*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

DENIZ MACHIN, Deyvis. La infalibilidad de la percepción y el conocimiento de las propias afecciones em Aristipo de Cirene. In: *Argos*, Caracas , v. 30, n. 58, p. 75-106, jun. 2013.

DESCARTES, René. *Meditações*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3ª edição. São Paulo. Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)

DIELS-KRANZ. *The older sophists*. A complete translation by several hands of the fragments in *Die Fragmente der Vorsokratiker* edited by Diels-Kranz. With a new edition of Antiphon and of Euthydemus; edited by Rosamond Kent Sprague. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2001.

DINUCCI, Aldo. O *Elenchus* como o principal instrumento da pedagogia socrática. In: *Revista Saberes*. Natal, RN: v. 1, n. 1, dez. 2008.

\_\_\_\_\_. Princípios epistemológicos do *elenchus* socrático. In: *Trilhas Filosóficas*. Ano II, número 2, jul-dez, 2009.

EPICURO. *Carta sobre a Felicidade: a Meneceu*. Tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

GIORDANI, Mário Curtis. *História da Grécia*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1967.

GROTE, George. *History of Greece: from the time of Solon to 402 B.C.* Editado e organizado por J. M. Mitchell e M.O.B Caspari. Com introdução de Paul Cartledge. Londres: Routledge, 2001.

GUTHRIE, William Keith Chambers. *Os sofistas*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HENRICHS, Albert. The Sophists and hellenistic religion: Prodicus as the spiritual father of the Isis Aretologies. In: *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 88, p. 139-158, 1984.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Edição, tradução, introdução e notas: Alessandro Rolim de Moura. Curitiba, PR: Segesta, 2012.

HOSE, Martin. Philosophical Writing: Treatise, Dialogue, Diatribe, Epistle. In: *A Companion to Greek Literature*, editado por Martin Hose e David Schenker, pp. 235-255. Malden, MA: Wiley Blackwell, 2016.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira; adaptação para a edição brasileira de Mônica Stabel; revisão do texto grego Gilson César Cardoso de Souza. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Herder, [19-]

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

\_\_\_\_\_. The "relativism" of Prodicus. In: *Bulletin of the John Rylands Library* 37. 249-56, 1954.

\_\_\_\_\_. *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

KIERKEGAARD, Soren A. *O conceito de ironia: constantemente referido à Sócrates*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes Ltda, 1991.

KRAUSZ, Luís Sérgio. *As musas: poesia e divindade na Grécia arcaica*. São Paulo: EdUSP, 2007.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LAKS, André; MOST, Gleen W. *Early Greek Philosophy: Sophists – part 1: volume VIII*. In collaboration with Gérard Journée and assisted by David Lévy Stone. London: Harvard University Press, 2016.

LEME LOPES, André. Moralidade e justiça na historiografia antiga: o 'manual' historiográfico de Luciano Samósata. *História*, São Paulo, v.24, n.2, p.187-205, 2005.

MARCONDES, Danilo. *Introdução à História da Filosofia: Dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007.

MATTÉI, Jean-François. *Platão*. Tradução de Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*, tomo IV. Q à Z. Tradução de Maria Stela Gonçalves, Adail U. Sobral, Marcos Bagno, Nicolás Nyimi Campanário. Revisão Renato da Rocha – São Paulo: Edições Loyola, 2001. (Pgs. 2729 – 2732).

MUNIZ, Fernando. Performance e *Élenkhos* no *Íon* de Platão. In: *Archai* n. 9, jul-dez 2012, pp. 17-26.

NORDEN, Eduard. *Die Antike Kunstprosa*. Leipzig: Druckund Verlag von B. G. Teubner, 1898.

PAVIANI, Jayme. Notas sobre o conceito de virtude em Platão. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 57, n. 3, p. 86-98, set./dez. 2012.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; revisão da tradução de Eduardo Brandão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PESSANHA, José A. M. Sócrates: vida e obra. In: *Sócrates*. Traduções de Jaime Bruna, Libero Rangel de Andrade, Gilda Maria Reale Strazynski; seleção de textos José Américo Motta Pessanha. 4ª Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os Pensadores).

PINHEIRO, Ana Elias. Xenofonte e Sócrates. Introdução. In: XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e comentário de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.p. 39.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Maria Lacerda de Souza. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/270801/mod\\_resource/content/1/platao%20apologia%20de%20socrates.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/270801/mod_resource/content/1/platao%20apologia%20de%20socrates.pdf)>. Acesso em: 10 dez. 2019.

\_\_\_\_\_. *Apology of Socrates*. Reprinted from Thomas G. West. New York: Cornell University, 1998.

\_\_\_\_\_. *Cármides*. Tradução de Humberto Zanardo Petrelli. Limeira-SP: 2012. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/270009138/18-Carmides-Bilingue-a4-Libre-1>>. Acesso em: 25 set. 2019.

\_\_\_\_\_. *Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém-PA: Universidade Federal do Pará, 1973.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. In: SOUZA, Luciano Ferreira. *Crátilo* - Estudo e Tradução. 2010. Dissertação (Letras Clássicas). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo.

\_\_\_\_\_. *Críton*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1995.

\_\_\_\_\_. *Defesa de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. 5ªed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Eutidemo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução e notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. 6ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

\_\_\_\_\_. *Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.

\_\_\_\_\_. *Hípias Maior*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Editora UFPA, 1980.

\_\_\_\_\_. *Láques*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramentos, s. d.

\_\_\_\_\_. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Rio Janeiro: Ed. PUC-Rio, Loyola, 2001a.

\_\_\_\_\_. *O Primeiro Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Estadual do Pará, 1975.

\_\_\_\_\_. *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes e coordenação de Benedito Nunes. 3ª ed. Belém-Pará: Editora Universitária UFPA, 2001b.

\_\_\_\_\_. *Protágoras de Platão: obras III*. Organização e tradução de Daniel R. N. Lopes. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2017.

\_\_\_\_\_. *Sofista*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza e João Cruz Costa, Jorge Paleikat João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

POMBO, Olga. “*E avistei também Tântalo*”, 2002. Disponível em: <<http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/protagoras/links/tantalo.html>>. Acesso em: 11 nov. 2019a.

\_\_\_\_\_. *Pródico*. (2000), 2002. Disponível em: <<http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/momentos/escola/sofistas/prodico.htm>>. Acesso em: 20 nov. 2019b

\_\_\_\_\_. *Protagoras* (hypertexto), 2002. Disponível em: <<http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/protagoras2/links/epideixis.htm>>. Acesso em: 20 fev. 2020.

PSEUDO PLATÃO. *Eryxias*. Tradução e introdução de Benjamin Jowett. EUA: The Project Gutenberg, 2008. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/ebooks/1681>>. Acesso em: 12 jun. 2020.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Os sofistas*. Tradução João Amado. São Paulo: Edições 70, 1986.

SATO, Eiiti. *O mito de Tântalo: uma reflexão sobre a ciência moderna*. Disponível em: <<http://www.ecsbdefesa.com.br/defesa/fts/OMT.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2019.

SIDGWICK, Henry. Os sofistas I. In: *Filosofia dos sofistas*. Organização de Marcelo P. Marques. São Paulo: Paulus, 2017. (Coleção Contraposições).

SILVA, Maria Antonia Couto da. Hércules entre o Vício e a Virtude e Alegoria da Sabedoria e da Força: as cópias de Veronese por François Boucher, do acervo do MASP. In: *Revista de História da Arte de Arqueologia*, nº6, dez de 2006.p. 55-67.

SMITH, Bromley. Prodicus of Ceos: The sire of synonymy. In: *Quarterly Journal of Speech*, 6:2, 51-68, 1920.

STRAUSS, Leo. *Plato's Protagoras: A course by Professor Leo Strauss in the Department of Political Science University of Chicago*, Spring of 1965.

THE EDITORS OF ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. Andocides. In: *Website Encyclopaedia Britannica*, 2011. Disponível em: <<https://www.britannica.com/biography/Andocides>>. Acesso em: 05 Nov. 2019.

TRABATTONI, Franco. *Platão*. Apresentação de Gabriele Cornelli. Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Editora Annablume, 2012.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Prefácio de Helio Jaguaribe; Tradução do grego de Mário da Gama Kury. 4ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Philosophica).

VERNANT, Jean-Pierre. *O universo, os deuses, os homens*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; traduções de Jaime Bruna, Libero Rangel de Andrade, Gilda Maria Reale Strazynski. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e comentário de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

ZINGANO, Marco. *Platão e Aristóteles: o fascínio da filosofia*. 2ª ed. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.



**ANEXO 1 - *The Choice of Heracles* (1596) – Annibale Carracci**

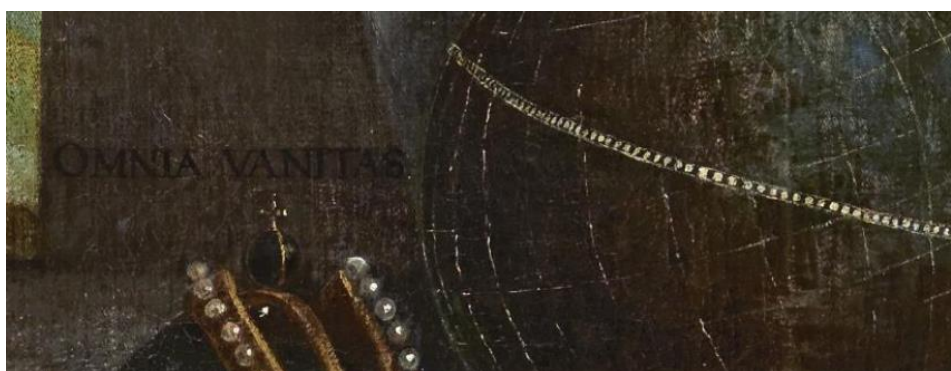


ANEXO 2 - *Allegory of Virtue and Vice* (1581) – Paolo Veronese

**ANEXO 3 - Allegory of Wisdom and Strength (1565) - Paolo Veronese**



Detalhes da inscrição *Omnia Vanitas* (Tudo é vaidade) >



**ANEXO 4 - The Choice Between  
Virtue and Vice (c. 1565) – Paolo  
Veronese**



Detalhes da inscrição  
acima:

*[Ho]nor et Virtus  
[p]ost morte floret*  
(Honra e virtude  
florescem após a  
morte)



Detalhes das garras de Vício e o ferimento na perna  
esquerda de Hércules.

