

# A sofística: um momento de crítica e emancipação da filosofia

*Habacuque Wellington Sodré*

---

Aluno do 4º ano da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo. Integrou do grupo de estudo: “*Filosofia, Cinema e Direito: Imagens do Poder e da Justiça*”, coordenado pelos Professores Carlos Eduardo Batalha da Silva e Costa e Maurício Pagotto Marsola. Monitor de Filosofia Jurídica, da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo e Estagiário da Procuradoria-Geral do Município de São Bernardo do Campo.

**Resumo:** A sofística propicia, mesmo que de forma reflexa, questionamentos de grande relevância para o momento presente da Filosofia, principalmente, no que tange a Filosofia Pragmática que tem um papel relevante na Ciência do Direito, e surge como um momento de crítica e emancipação na história da filosofia. A sofística aparece como o berço do desenvolvimento do discurso e seu poder performativo, constitui, simultaneamente, uma crítica à ontologia platônico-aristotélica, engendrando, mais que uma fuga dessas teorias, uma construção sobre a realidade, com base na Logologia e sua máxima: “o discurso faz o ser, o ser é efeito do dizer”.

**Palavras-chave:** *Lógos*; homónoia; homologia; discussão; sofística; crítica; ensinamento; linguagem; performativo; realidade.

## 1. Introdução

Um dos traços marcantes da filosofia sempre foi a busca de uma crítica emancipatória de dogmas, apesar de terem as fontes da filosofia ocidental, quais sejam, Platão e Aristóteles, evitado as críticas que poderiam melhorar a discussão sobre o conhecimento apresentada pelos Sofistas e nesse sentido, bloquearam a possibilidade de emancipação teórica além do círculo filosófico. Nesse contexto histórico da filosofia e da civilização ocidental, surge a Sofística como um "*grito crítico e emancipatório da Ontologia*", apontando novos horizontes para o conhecimento.

E por esse ensejo, trata o presente expediente de uma apresentação das teses erigidas pelos sofistas, bem como de suas discussões analisadas pelos filósofos, tanto os que as criticaram como aqueles que viram nelas uma forma de se refugiar das teorias platônico-aristotélicas na Antiguidade. Outro aspecto ao qual importa fazer menção são os papéis de mestres, pedagogos, professores, técnicos, advogados, políticos, oradores desempenhados pelos sofistas na sociedade Antiga, no que se refere à Primeira Sofística, que buscou questionar as questões ontológicas pela idéia da logologia, isto é, o estudo acurado do *lógos* (da palavra concatenada e ordenada, daí a origem do termo discurso) e a sua apresentação como formador da realidade. Já a Segunda Sofística valorizou a literatura, colocando de lado os argumentos filosóficos e encontrando na história e na ficção meios eficazes na transmissão de técnicas e do conhecimento. Ambos os momentos demonstram o trabalho, o desenvolvimento de técnicas para a formação do homem, para desenvolvê-lo de forma a torná-lo sociável, em suma, cidadão (político, em sentido estrito).

A teoria nuclear da Primeira Sofística, e que influenciará, de igual modo, a Segunda Sofística, argüi que o mundo é gerado pelo dizer; assim, o *lógos* muda e transforma o mundo. No contexto dessa teoria, o *lógos* forma o humano, dando-lhe as virtudes e os meios para se socializar, destarte engendrando o consenso

entre os seres humanos, para formação da pólis. Mas essa idéia transcende essa esfera, porque o discurso passa a ter caráter performativo, isto é, molda a realidade de acordo com o que converge ou demonstra.

Dessas teorias também decorre a desmistificação da verdade que, na ontologia platônico-aristotélica, é vista como algo ideal a ser alcançado, enquanto no âmbito das teorias sofísticas o que existe é apenas aquilo que aparece no discurso, isto é, a verossimilhança tendo contornado o seu significado no sentido do provável, do plausível, do que aparenta e se assemelha ao real, não se discutindo mais a verdade idealmente, mas buscando o aspecto prático da linguagem e da comunicação.

A sofística ainda faz uma série de outros questionamentos, que constituem grandes divergências, sobre a oposição entre *phýsis* e *nómos*, ou seja, natureza e convenção, o que alça a questão: se as coisas percebidas no *kósmos* e as virtudes que formaram a pólis constituem atos convencionais ou formas naturais, as virtudes são, então, naturais ou convencionais? Qual o verdadeiro direito, o natural ou a lei da pólis? A sofística tende seu posicionamento para o convencionalismo, bem como apresenta as disparidades entre as diversas formas de convencionalismo entendidas em seu contexto.

Mas o principal escopo desta pesquisa, além dos já apontados, é buscar de forma acurada os impactos críticos e assinalar a diferença produzida pelos sofistas no campo da filosofia, da literatura, da retórica e da história, mas principalmente no desenvolvimento da linguagem de forma ampla, nas formas gramaticais, nos métodos de interpretação da realidade por meio do discurso. Todas essas contribuições que conseguiram sobreviver às críticas de seus adversários, que buscaram eliminá-la do campo da filosofia, mas que falharam, porque não perceberam a possibilidade do desenvolvimento crítico do conhecimento. Esse e outros pontos serão explorados no teor deste texto.

## 2. Da sofística

Ocupa a sofística um importante papel na história da filosofia ocidental, apesar de ter-lhe sido relegado o próprio conceito de sofística oposto ao de filosofia, desde Platão até o início da Modernidade, ainda existindo resquícios dessa interpretação em nossos dias. Assim, entenderam na Antiguidade Clássica Tucídides, Aristófanes, Xenofontes, Platão e Aristóteles, que nos deixaram relatos altamente desfavoráveis nos quais os sofistas aparecem como impostores, mentirosos e demagogos.<sup>1</sup>

Atualmente, alguns autores, entre eles, Perelman e Oliver Reboul,<sup>2</sup> entendem a sofística na forma dos antigos, inclusive, argumentando que, apesar de os sofistas terem construído os conceitos de discurso e retórica, trouxeram um mal, por se afastarem da idéia de verdade.

Nesse contexto, os sofistas são apresentados apenas como manipuladores, que usaram da palavra em sua formulação concatenada, o discurso (*Lógos*), para imporem suas opiniões (*doxa*), e seus ensinamentos se subsumem apenas a essa prática dominante do discurso. Assim, o discurso sofístico seria uma construção teratológica, destruidora da realidade e da verdade.

Porém, essa concepção parece equivocarse por tender a observar parcialmente o desenvolvimento histórico da logologia desenvolvida pe-

los sofistas, bem como a repercussão nos estudos que seguiram quanto à linguagem e ao método discursivo. Destarte, apresentam-se nessas teorias uma oclusão semiótica que se direciona aos ditames platônicos que se utilizaram, inclusive, de manipulações discursivas para ligar os sofistas à idéia de retórica, o que muitos apontam ser um termo (retórica) forjado pelo próprio Platão, como nos elucida Barbara Cassin:

### “QUEM FALA DE RETÓRICA SOFÍSTICA?”

*De fato, falar em “retórica sofisticada” é, primeiramente, no sentido tanto cronológico quanto lógico do advérbio, ser platônico ou, pelo menos, pagar tributo ao platonismo. “Did Plato coin rhetoric?” – Platão forjou a palavra “retórica”, como se cunha uma moeda? Schiappa tem, senão razão, pelo menos interessantes razões para dizer que sim. Górgias e Antífote, se necessário, nos ensinariam o seguinte: não é porque não há testemunhas que algo deixou de ocorrer; não há prova por ausência. Mas a ausência aí está: não há aparição “pré-socrática” da palavra “retórica” no Thesaurus da língua grega atualmente informatizado. Tampouco ocorre, nas duas colunas propostas pela “bíblia”, incompleta, mas*

<sup>1</sup> CHAUI, 2002:150.

<sup>2</sup> REBOUL, 2004:9 e 10: “*Ensino global: é aos sofistas que a retórica deve os primeiros esboços de gramática, bem como a disposição do discurso e um ideal de prosa ornada e erudita. Deve-se a eles a idéia de que a verdade nunca passa de um acordo entre os interlocutores, acordo final que resulta da discussão, acordo inicial também, sem o qual a discussão não seria possível. A eles se deve a insistência no *Kairós*, momento oportuno, ocasião em que se deve agarrar na fuga incessante das coisas, ao que se dá o nome de espírito da oportunidade de réplica vivaz, e que é a alma de qualquer retórica viva. Sim, todos os elementos de uma retórica riquíssima, que serão encontrados depois, especialmente em Aristóteles.*”

**No entanto, o fundamento que dão à retórica parece-nos bem perigoso.** É de perguntar se eles não comprometeram para sempre, ao justificá-la como fizeram, pela incerteza e pelo sucesso. Mas, afinal, por que esse laço, aparentemente inquebrantável, entre o sofista e o retor? Certamente porque o mundo do sofista é um mundo sem verdade, um mundo sem realidade objetiva capaz de criar o consenso de todos os espíritos, para dizerem que dois e dois são quatro e que Tóquio existe... Privado de uma realidade objetiva, o *lógos*, o discurso humano fica sem referente e não tem outro critério senão o próprio sucesso: sua aptidão para convencer pela aparência de lógica e pelo encanto do estilo. A única ciência possível é, portanto, a do discurso, a retórica.

Concretamente, o que muda? Muda que o discurso não poderá mais ser verdadeiro, nem mesmo verossímil, só poderá ser eficaz; em outras palavras, próprio para convencer, que no caso equivale a vencer, a deixar o interlocutor sem réplica. A finalidade dessa retórica não é encontrar o verdadeiro, mas dominar através da palavra; ela já não está devotada ao saber, mas sim ao poder.

Os sofistas foram com certeza os primeiros pedagogos, e o objetivo de sua educação não deixa de ser nobre: capacitar os homens “a governar bem suas casas e suas cidades”. Entretanto, eles excluem todo o saber, e levam em conta apenas o saber-fazer a serviço do poder. Com a sofística, a retórica é rainha, mas rainha despótica porquanto ilegítima.” (Grifamos).

bem elaborada, que representa o *Diels-Kranz*, que não remete a um contexto doxográfico ou a um testemunho. Em contrapartida, encontra-se pelo menos uma vez o nome do agente *rhetor*, para designar aqueles que falam diante da assembléia: *Trasímaco*, que *Denis de Halicarnasso* cita para fazer dele uma das fontes do estilo misto, teria defendido seu *Peri Politeias* que “aqueles que diferem uns dos outros, sejam eles oradores ou não (*kai ton rhetoron kai ton allon*)”, não vêem que a contradição entre eles não é externa, mas já interna que “seu próprio discurso contém o discurso do outro”. Em suma, é uma maneira de lembrar que o *rhetor*, assim como os “meteorologistas” ou os “filósofos” cujos combates o *Elogio de Helena* evoca, tem por atividade o *lógos*: é de “discurso”, não de discursividade, e não de “retórica”, que se trata.

Por que falar então, ou melhor, como diria Nietzsche, quem fala de “retórica sofista”? Resposta: Platão, portanto, a tal ponto que seu *Górgias* tem como subtítulo *Peri tes rhetorikes*. Já se observou com bastante frequência que tal palavra não aparece antes de Platão, mas nunca se tentou verdadeiramente examinar isso antes de Schiappa. É portanto bem verossímil que o *Górgias*, escrito por volta de 385, nos faça assistir à invenção da palavra, assim como daquelas, conhecidas e glosadas: *eristike*, *antilogike*, *dialektike*, talvez até mesmo *sophistike*.<sup>3</sup>

Importa, quanto ao exposto pela autora, entender que o próprio Platão ao usar os termos “sofista” e “retórica”, ambos de forma relacionada, tem um duplo propósito estratégico: o primeiro consiste em excluir o sofista-orador da filosofia e de sua história; o segundo interesse é apontá-las como meras discussões sem qualquer finalidade epistemológica<sup>4</sup>, no sentido próprio da palavra.

Dessa forma, a tradição que continuou a usar os termos de forma pejorativa, vindo os sofistas apenas ligados à retórica, constitui verdadeiro avatar das idéias cunhadas por Platão, não se emancipando de suas teorias, que foram alvo de duras críticas pelos sofistas. Na história da filosofia, porém, ocorreu uma mudança com alguns autores (tais como Hegel, Grote, Nietzsche) que reabilitaram os sofistas na história da filosofia e vislumbraram suas influências sobre os céticos, relativistas e aqueles que se dedicavam ao estudo da linguagem e do discurso.<sup>5</sup>

Essa reabilitação tentou examinar o papel que os sofistas desempenharam na história da filosofia, bem como a influência de suas teorias e discursos sobre os sistemas teóricos que se desenvolveram no decorrer do tempo, desde da Antiguidade até a modernidade.

2. 1. Diante dessa possível habilitação urge o seguinte questionamento: qual era, então, o papel dos sofistas?

Essa resposta aponta-nos para o termo *sophisté*, que diz respeito ao ofício técnico, ou seja, um saber prático, e nesse sentido o sofista era um professor que ensinava as “artes úteis aos homens” e o fazia usando a técnica dos discursos ou do bem-argumentar.

<sup>3</sup> CASSIN, 2005:45,46.

<sup>4</sup> CASSIN, 2005:47, assim apontada: “Essa equação, *sofística = retórica*, apresenta um duplo interesse estratégico do filósofo. O primeiro, explorado em todo o *Górgias*, consiste em excluir o sofista-orador da filosofia e de sua história; O sofista, assim como o orador, ou como orador que é, pode ter valor educativo e cultural (trata-se de um *Bildungsideal* que tem seus aspectos admiráveis), mesmo que não seja um filósofo, nem mesmo um pensador crítico com relação à filosofia.

O segundo interesse estratégico em relação àquelas que poderiam se situar do ponto de vista da retórica e tentar tomar o seu partido: se há “retórica *sofística*”, ela será pensada, apesar de tudo, com *Córax*, *Tísias*, e suas disputas sicilianas, depois com *Górgias* e todos os demais, apenas seguindo o estatuto epistemológico de “*ainda não*”, cujo charme, como observa Schiappa, é o do flogístico em relação ao oxigênio”.

<sup>5</sup> CHALLAYE, 1970:28.

Inicialmente, porém, não era assim empregada. Essa palavra (*sophistés*) tinha o significado designativo referente aos grandes poetas antigos, que foram os primeiros educadores da Grécia (Homero, Hesíodo, Teógnis, Píndaro). A partir do século V a.C., essa palavra passou a designar os que escreviam em prosa e começavam a ocupar o lugar dos antigos poetas. Em continuidade, o termo sofista começou a ser atribuído àquele que ensinava um saber prático à comunidade.<sup>6</sup>

Os sofistas, além de ensinarem uma arte ou ofício, também eram dotados, particularmente, da arte do Falar ou da Argumentação, o que suscitou severas críticas por parte da oligarquia aristocrática grega, por temor de que as outras classes sociais aprendessem o manejo da palavra e, assim, pudessem dominar as assembléias, vencendo-os nas discussões que precediam e determinavam as votações, ou que pudessem dominar os tribunais, obtendo do júri votos contrários aos seus interesses aristocráticos.<sup>7</sup> Percebe-se assim a importância atribuída ao uso da palavra na vida social ateniense, em virtude de a forma de governo constituir-se numa democracia participativa. A manifestação dos cidadãos na Assembléia era imprescindível, bem como diante dos Tribunais, porque em Atenas, diferentemente de Roma, não havia Advogados; deveria cada cidadão defender-se e persuadir o júri, caso fosse convocado ao tribunal, daí a necessidade do domínio da arte da palavra.

Quanto ao papel dos sofistas, podemos chegar à conclusão de que eram mestres, que construíram uma verdadeira formação dos indivíduos, tendo como uma de suas características serem itinerantes, não formando grupos homogêneos, conforme nos ensina Marcondes:

*“Os sofistas surgem exatamente nesse momento de passagem da tirania e da oligarquia para a democracia. São mestres de retórica e oratória, muitas vezes mestres itinerantes, que percorrem as*

*idades-estados fornecendo seus ensinamentos, sua técnica, suas habilidades aos governantes e aos políticos em geral. Embora sem formar uma escola ou grupo homogêneo, o que os caracteriza é muito mais uma prática ou uma atitude comuns do que uma doutrina única. Há portanto, uma Paidéia, um ensinamento, uma formação pela qual os sofistas foram responsáveis, constituindo basicamente numa determinada forma de preparação do cidadão para a participação na vida política. Sua função nesse contexto foi importantíssima e sua influência muito grande, o que se reflete na forte oposição que sofreram por parte de Sócrates, Platão e Aristóteles. Os sofistas foram portanto filósofos e educadores, além de mestres da retórica e da oratória, embora este papel lhes seja negado, p. ex., por Platão. É difícil por isso mesmo termos uma avaliação mais concreta de sua função e mesmo de sua concepção filosófica e pedagógica. Além de termos uma situação semelhante à dos pré-socráticos quanto aos textos dos sofistas, isto é, tudo o que nos resta são fragmentos, citações, testemunhos, esta dificuldade se agrava pelo fato de que, em grande parte, a maioria destas citações e testemunhos nos chegaram através de seus adversários, Platão e Aristóteles, que pintaram um retrato bastante negativo desses pensadores. Os próprios termos “sofista” e “sofisma” acabaram por adquirir uma conotação fortemente depreciativa, embora “sofista” inicialmente significasse tão-somente sábio. Apenas recentemente os intérpretes e historiadores têm procurado revalorizar a contribuição dos sofistas, através de uma visão mais isenta e objetiva de suas doutrinas, bem como de seu papel, influência e contribuição à filosofia e aos estudos da linguagem”.*<sup>8</sup>

<sup>6</sup> CHAUI, 2002: 161.

<sup>7</sup> CHAUI, 2002:162.

<sup>8</sup> MARCONDES, 2004: 42-43.

Consoante ao exposto, notável é a importância histórica dos sofistas no desenvolvimento da filosofia ocidental, no âmbito tanto do seu ensino, quanto na contraposição aos argumentos apresentados pelos filósofos, o que permite vislumbrar-se a idéia de crítica das concepções ontológicas na Antiguidade, no seu próprio contexto. O que pode parecer, em uma primeira análise, apenas retórica sob o olhar platônico-aristotélico, no sentido da sofística constituir uma não-filosofia, cai por terra se examinado em suas minudências e ver-se-á um confronto ou questionamento com uma tomada de posição tão forte acerca da ontologia e da metafísica em geral que ela poderia revelar-se filosoficamente não superável.<sup>9</sup>

## 2.2. No âmbito teórico, quais as principais formulações apresentadas pelos sofistas? Quais suas principais teses?

Internamente entre os sofistas existiam diferentes tratados e diversas abordagens sobre a vastidão dos questionamentos, tanto sobre a metafísica, como sobre a ontologia. Tentaremos trazer apenas uma abordagem sintética de algum dos principais sofistas, tendo em vista sua imensidão de argumentos, o que não pode ser esgotado neste instrumento de análise que se presta a trazer à tona apenas as principais características de seu objeto, isto é, da Sofística.

Uma das primeiras refutações feitas pelos sofistas encontra-se no *"Sobre o não-ente ou Sobre a natureza"*, tratado provocativo de Górgias, que buscou indicar os erros do Poema de Parmênides, fonte de toda a ontologia platônico-aristotélica sob a qual vivemos. Sua argumentação parte de três pontos: *"Nada é"*, *"Se é, é incognoscível"*, *"Se é e se é cognoscível, não pode ser mostrado aos outros"*.<sup>10</sup>

Essas três teses de Górgias vão tentar mostrar a ontologia como um sofisma, trazendo em si uma crise, na perspectiva de se poder diferenciar o "é" (ligado a idéia do ser) e do "não é" (equivocadamente ligado à concepção de não-ser), gerando uma total incerteza dos critérios de diferenciação apregoados pela filosofia ocidental, que se pauta pela idéia de identidade consistindo essa na explicação de *"que há o ser pois o ser é e o não-ser não é"*, bem como *"que esse ser é por essência cognoscível, já que ser e pensar são a mesma coisa"*;<sup>11</sup> destarte, a filosofia primeira denominada metafísica, se pautou pelo pressuposto de que é possível conhecer o ser enquanto ser.

Górgias tece duras críticas ao texto parmenidiano com relação a sua estrutura lógica, porque o "não-ser" não pode ser ("não pode ser um ser"), isto é, a impossibilidade da construção da frase *"o não-ser é o não-ser"*, pois este enunciado, que é a base da concepção de identidade, ao empregar o verbo "é" para se referir ao "não-ser" traz em si uma contradição, dado que este emprego verbal caracteriza a existência ("o não-ser é"), ou em outras palavras, pressupõe que o não-ser é um ser, ou seja, tenha realidade, o que demonstra a incompatibilidade lógica da teoria de Parmênides. O sofista, nesse caso, não tem o intuito de refutar o texto, mas o repete, apenas para apontá-lo como um texto sofista, que joga as palavras como uma poesia gramatical,<sup>12</sup> o que vai engendrar uma grande disputa entre Górgias e um Anônimo, quanto à construção lingüística do Poema de Parmênides e seu conteúdo ontológico.

O efeito buscado pelos sofistas, em especial por Górgias nesse diapasão, aponta para uma das principais teses da Sofística e o seu zelo pelo discurso, isto é, pela organização ló-

<sup>9</sup> CASSIN, 2005:16.

<sup>10</sup> CASSIN, 2005:17

<sup>11</sup> CASSIN, 2005:17

<sup>12</sup> CASSIN, 2005a: 33 e 34 *"Tal repetição catastrófica do gesto do engajamento faz-se, como se percebe, por meio de uma outra repetição: a repetição constitutiva da proposição da identidade. A identificação do sujeito exige sua repetição como predicado, e a afirmação da identidade dos dois: ela implica então, simultaneamente, o enunciado de sua diferença. Uma vez*

gica da linguagem e sua forma de ser externa, porque em si os enunciados constroem a realidade, pois o ser é resultado do dizer, conforme nos explica Barbara Cassin, quanto à problemática suscitada pelo sofista:

*"A problemática do Sofista confirma que não há 'ontologia' do não-ser: sempre já se provou, a contragosto, que nada é quando se enunciou que 'não é'. É nesse ponto que reencontramos a segunda tese do tratado, e sua relação com a impossibilidade dos pseudos: tudo o que é, é no modelo do não-ser, aquele que passa a ser simplesmente porque o enunciam. A crítica da ontologia retorna, então sob a forma de tese discursiva: o ser parmenideano é apenas um efeito do dizer, mas isso porque não há outro ser senão o que é produzido pelo dizer. Com isso, 'ser' muda de sentido: não se tra-*

*ta mais de ser triunfante das origens, mas dos ser sub specie non entis, quando nada é, uma vez demonstrado que o ser do ser e o do não-ser são a mesma coisa".*<sup>13</sup>

Essa construção sofista veio para se tornar a crítica contundente do texto parmenideano, partindo-se de sua segunda tese "se é, é incognoscível": "É preciso que aquilo que é representado (to phronoumena) seja, e o que não-ente, se ele realmente não é, tampouco seja representado" (980 a 10-11); e continua usando de alguns pressupostos para concluir "se assim é, ninguém que diz algo falso não seria nada, mesmo se dissesse que carroças lutam em pleno mar, pois todas essas coisas seriam" (980 a 12-14). Essa Conclusão proferida por Górgias em outras palavras, pode significar que basta ser pensado para ser, e ser dito para ser pensado, então a evidência sensível se substitui o fato de língua.

*que o "não-ser é não-ser", ei to einai esti me enai, no grego como em português, os dois termos não têm mais nada de idêntico. E ainda mais em grego, em que, por falta de taxonomia normativa, o predicado só é identificável pela ausência do artigo com toda legalidade gramatical. O artigo obrigatório diante do sujeito é a marca de sua consistência, de substancialidade; ele indica que toda posição de um sujeito em uma proposição de identidade implica uma pressuposição de existência, ou ainda que para dizer "o não-ser é não-ser", é necessário já ter antes proferido: "o não-ser é". Toda Crítica do anônimo incide, aliás, sobre isso, defendendo obstinadamente que, caso o não-ente, se trata não de uma identidade mas de duas, uma que é e outra que não é, com a vontade ostensiva de estabelecer o problema antecipando o continuum discursivo por meio de uma repartição metadiscursiva ("é como se se tratasse de dois entes, em que um é e outro parece: o primeiro é, mas quanto ao outro, não é verdade dizer que ele é, pois é primeiramente não-ente" 979 a 37-979 b) – mas é o discurso por si só que, em sua linearidade constitutiva ligada a temporalidade, não pode evitar a produção dessa catástrofe que o sofista, e mais ainda o anônimo, buscam tornar perceptível.*

*O sofista, com efeito, ao invés de se refugiar, de saída, no não-ser como um antro inexpugnável, como o Estrangeiro o acusa, ao invés de recusar-se a distinguir entre as diversas acepções de pollakhos legomenon que é o ser, como diagnostica Aristóteles, torna, antes manifesto que a exceção, o equívoco – em uma palavra, o sofisma – são o erro do outro, que eles se referem ao "é" e ao seu tratamento ontológico. Pois é, antes, como dirá Benveniste a seu modo, a identidade consigo do ser que cria um jogo de palavras e, em todo o caso, um jogo de língua. Com "o ser é ser", a diferença entre o sujeito e predicado é imperceptível, como que anestesiada, já que as duas seqüências "o ser é" e "o ser é ser" se confirmam, até mesmo se confundem, assim como os dois sentidos, existência e cópula, do "é". Ao invés de o sofista tirar proveito do equívoco, é, ao contrário, o enunciado de identidade tradicional que se utiliza do equívoco do "é", o explora e dissimula, para erigi-lo como regra. Somente o caso do não-ser permite tomar consciência do curso do discurso e da diferença normalmente inscrita no enunciado de identidade: é o "não é" que deve se tornar a regra do "é". De acordo com o olhar que se lance sobre elas, a homonímia e anfíbolia devem assim aparecer quer como essência pensante de uma língua, quer como seu desnudamento, sua virtuosidade gímnica.*

*O Efeito-limite produzido por Górgias, com essa tese do Tratado do não-ser, é o de mostrar que, se o texto da ontologia é rigoroso, isto é, se ele próprio não constitui uma exceção em relação à regra que ele instaura, então é um texto sofístico. Duplamente: primeiro porque toda identificação do ser, tal como se prova pela do não-ser, apóia-se em um equívoco entre cópula e existência eternamente característico do sofisma. Em seguida porque o próprio ser, tal como Ulisses pelo poema homérico, é de fato produzido como um efeito da linguagem, e dessa linguagem que opera no poema: o ser da ontologia nada mais é do que um efeito do dizer.*

*Isto é constatado facilmente, o que confirma nossa crítica de uma certa "revalorização" ambiente, o operador sofístico não é evidência sensível dos pragmata, mas o próprio fato do lógos, sua realidade concreta. O mundo exterior não irrompe para convencer Parmênides do erro ou da utopia, e o discurso do sofista não refuta o poema por conta de uma maior preocupação com a adequação às coisas, mas por uma maior atenção ao próprio discurso, a começar pelo de Parmênides".*

<sup>13</sup> CASSIN, 2005: 36.

A leitura feita por Górgias do Poema de Parmênides, cimentado nas afirmações do ser e do não-ser, e a identidade ou copertencimento do ser e do pensar, tornam possíveis o desenvolvimento de uma das principais características da sofística: a impossibilidade de distinguir, do ponto de vista do ser, o verdadeiro do falso. Não há lugar para o não-ser, tampouco há lugar para o erro ou a mentira: o pretense ser não passa de um efeito da maneira com que se fala; essa afirmação leva ao efeito da logologia “as demonstrações dizem tudo sem exceção” (1980 e ss).

Essa argumentação exposta por Górgia desembocará na idéia de que a verdade não importa nos discursos, pois o discurso sempre dirá o ser e o ser é verdade. O critério, que aparece para distinguir os sofistas dos outros mestres, é a verossimilhança, isto é, o que aparece no discurso é o ser, é o real, podendo cada homem entender a sua realidade a partir do que lhe aparece com tal. Assim, buscam os sofistas desmistificar a idéia de verdade como algo que é descoberto, ligado à idéia de divindade, que não aponta para a realidade e para estes a realidade é construída apenas à medida que os homens a enunciam:

*“A equação sofística, ultra-parmenideana, aí se desdobra detalhadamente com toda sua transitividade: dizer é dizer algo; dizer algo é dizer o ser; dizer o ser é dizer a verdade; dizer é, portanto, dizer a verdade. Nem mesmo há ‘necessidade’ de contradizer (é o sentido próprio de me dein antilegein, que introduz a citação), pois todos os discursos como todas as sensações valem e se equivalem, sem que nenhum tenha de triunfar sobre o outro. Pode-se deduzir daí, a escolher: em linguagem protagórica, que ‘o homem é a medida de todas as coisas’, quer delas fale e as faça ser, quer não as evoque e as deixe em seu não-ser; ou, na língua do Elogia a Helena, que breve ouviremos que ‘o discurso é um grande*

*soberano’ porque está em condições de propor a cada alma o mundo em que acreditar”.*<sup>14</sup>

A principal tese desenvolvida por esta sofística, conforme apresentado, se volta para buscar um efeito do discurso, ou a sua efetividade ante o real, o que vai ensejar a idéia de um efeito mundo, no sentido de que o discurso produz ao que está fora. Assim, será perceptível a oposição entre a Ontologia em que o Ser, o de fora, se impõe e impõe o que vai ser dito, enquanto na esfera da Logologia, o discurso produz o de fora, tendo o próprio discurso um efeito performativo, conforme conclui Cassin quanto a este ponto:

*“Retomemos. Ontologia: o discurso comemora o ser; tem por tarefa dizê-lo. Logologia: o discurso faz o ser, o ser é efeito do dizer. Em um caso, o de fora se impõe e impõe o que se diga; no outro, o discurso produz o de fora. Compreende-se que um desses efeitos-mundo possa ser o efeito retórico sobre o comportamento do ouvinte, mas esse é apenas um de seus efeitos possíveis. Se ainda encontramos a idéia de sedução, é com um aspecto ontológico a mais, que muda tudo e pode servir para definir a logologia: ‘Seria necessário ampliar a idéia de sedução’, escreve Jean-François Lyotard, [Lé Différend, Paris, Minuit, 1983, §148] ‘[...] não é o destinatário que é seduzido pelo destinatário. Este, o referente, o sentido, não se deixa seduzir menos do que o destinatário[...]’. O discurso sofisticado não é apenas uma performace, no sentido epidítico do termo, é inteiramente um performativo, no sentido austiniiano do termo: ‘How to do things with words’. Ele é demiurgo, fabrica o mundo, faz o com que advenha – e teremos, logo mais, a exata medida disso com a cidade e a política”.*<sup>15</sup>

<sup>14</sup> CASSIN, 2005:40.

<sup>15</sup> CASSIN, 2005:63.

O legado deixado pelos sofistas no âmbito de suas teorias foi muitas vezes aplicado na vida cotidiana dos gregos, na polis, para o desenvolvimento da democracia, nas discussões em Assembléia, que ensinaram novas formas de desenvolvimento político (em seu sentido estrito), como aflorou a discursividade no âmbito jurídico, nas discussões feitas entre o *nómos* e *phýsis*, consenso e natureza, as quais desmembraram-se e percorreram a história até nossos dias.

Esse contexto explanado se deu na chamada Primeira Sofística. Já a Segunda Sofística, desenvolvida no século II e III da Era Comum, teve como expoente Filóstrato, o qual propiciou à Sofística seu apogeu, com a construção de um “*cultural phenomenon*”, isto é, desenvolve-se a idéia da *mimesis* (imitação) sofística, no sentido de ser uma imitação da cultura, na medida em que todo discurso seja um discurso de um discurso. Assim, com a segunda sofística fica manifesto que, enquanto na primeira sofística se tem a passagem da natureza ao discurso – o ser é o dizer – o foco muda no segundo momento com a passagem do discurso ao palimpsesto e torna-se lícito dispensar a Poética.<sup>16</sup>

A partir desse momento a sofística passa a ser um modo de ensino das técnicas, mas passa a se furta do uso da filosofia, substituindo-a pela história.<sup>17</sup> Tanto a história como ciência, como a ficção, compuseram o conceito de história erigido como principal objeto de estudos pela Segunda Sofística, que encontra na literatura o meio eficaz para abarcar toda a forma de conhecimento possível de ser transmitido, constituindo esta um verdadeiro método de ensino, o que ficou estampado como referencial dessa sofística, e este legado deixado foi como marco da civilização ocidental.

### 3. A influência e discussões Sofísticas na esfera do Direito

Conforme já exposto, a vida cotidiana dos gregos, principalmente a dos Atenienses, expressava-se pela idéia de vida política, ou vida pública. Essa vida tinha como auge o momento em que se encontravam os iguais, isto é, o encontro dos cidadãos para deliberarem sobre a vida na polis. Nesse contexto, foi vital a importância dos sofistas para as discussões filosóficas sobre o direito, tanto no seu aspecto prático, quanto do ponto de vista teórico.

<sup>16</sup> CASSIN, 2005:187

<sup>17</sup> CASSIN, 2005:197 e 198. “*Pode-se agora compreender, em seu mínimo detalhe terminológico, a definição de Filóstrato: a segunda sofística “faz a hipotipose”?* Upetwato, a partir de tuprw?? “bater”, está ligado a tupos, a “impressão” deixada ao bater uma matriz. “o tipo” em todo os sentidos do termo. Significa “traçar as grandes linhas”, por exemplo essas “Hipotiposes” *pirrônicas de Sexto Empírico – Próclo pode assim fazer hipotiposes das “hipóteses” astronômicas (Hypotyposis astroonimicarum positio-num - Vida dos Sofistas, VII, 50). A hipotipose, no sentido retórico enfatizado por Quintiliano (Institutio IX, 2,40), é um esboço tão vivo “que acreditamos ver mais do que ouvir”*), isto é, *descreve em linhas gerais caracteres (os mesmos dos quais se alimentará nossa literatura clássica, La Bruyère como em Molière) e tira daquilo que a história “traz” (agei) e “narra” “os casos que cabem assim sob um nome”: Alexandre, sob o caso do conquistador, ou Demóstenes, sob o nome de demagogo, e igualmente Fedra como amante e Andrômaca como viúva. Trata-se aí de colocar em funcionamento – e isso remete também à variedade cada vez mais codificada dos exercícios de gêneros que provocarão o triunfo do ensino dos sofistas nas escolas do Império – a amplitude do termo história, história-investigação (nossa ciência histórica) e história-narrativa, que faz com que se misture aquilo que nós, os modernos, não cessamos de querer manter separado: as ciências humanas e a ficção. E onde se enraizam facilmente os julgamentos severos emitidos por nossos contemporâneos sobre o próprio Filóstrato, autor da Vida dos Sofistas bem como da Vida de Apolônio de Tiana: não pratica ele “a atitude menos escrupulosa do mundo em relação à verdade histórica, a qual só serve – é o que há de mais sofisticado – de tema de base, matéria para uma elaboração literária por vezes altamente fantasiosa.*

Do mesmo modo que, para Filóstrato, a antiga sofística completava a filosofia, assim também a segunda sofística completa a história, fazendo passar, digamos, da investigação empírica ao tipo ideal. Chega-se assim, a uma verdadeira analogia de proporção: primeira sofística/filosofia = segunda sofística/história, que eu radicalizarei em duas frases. Primeiramente: *se antiga sofística é um rhetorike philosophia, a segunda é uma historousa rhetorike, uma “retórica historizante”*. Com isso, a história se encontra no lugar da filosofia subjugada pela sofística via retórica: *historia est quae philosophia fuit. O que corresponde muito exatamente a uma segunda desqualificação da filosofia: rebaixada pela antiga sofística ao estatuto de epíteto da retórica, ela se encontra pura e simplesmente fora do campo da segunda.*

Um tal deslocamento da filosofia é marcado pelo fato de que ela não é mais o *nomoteta*. De fato, *dir-se-á que a primeira sofística só foi denominada *sophistike* pela e para a filosofia, no processo de se diferenciar de seu semelhante e de seu fora – e é nesse caso, sem dúvida alguma, Platão o *nomoteta*. Mas a segunda Sofística se “autonomia” e é Filóstrato o *nomoteta*. Filóstrato sustenta, em suma: eu e os meus mestres, quer sejam antes filósofos, ou seja, pseudo-sofistas, como Dion e Favorino, ou verdadeiramente sofistas, filosoficamente (à maneira de Górgias) ou historicamente (à maneira de Ésquines e como venrável Herodes Atíco), somos todos sofistas”*.

Uma das questões que encetaram grandes discussões foi a oposição entre *phýsis* e *nómos*, que incidiu muito além das questões de natureza, lei ou convenção, mas emergiu, inclusive, sobre outros conceitos, como por exemplo a idéia de liberdade, como nos mostra Tercio Sampaio Ferraz Jr, ao comentar sobre a liberdade como *Eléuteros* se tornou um termo filosófico:

*“Na verdade, Ελευτερος (Eléuteros) torna-se um termo filosófico no momento em que, com a sofística, passa a haver uma radical oposição entre phýsis e nómos, donde acesas discussões encetadas pelos sofistas, por exemplo, se a justiça era uma necessidade natural ou uma instituição humana. A natureza, entendida como aquilo que se desenvolve sem coação externa, encontra em nómos uma espécie de grilhão, algo que se contrapõe, uma verdadeira força externa que impede de seguir seu próprio curso. Curiosamente, daí surgiu a concepção que identificou Ελευτερος (Eléuteros) como natureza, isto é, com aquilo que é necessário, pois só a natureza nos traz aquilo que é próprio e adequado”.*<sup>18</sup>

Essa será inclusive uma questão referencial discutida de forma instintiva pelos próprios sofistas. Enquanto uns propõem um posicionamento ligado à *phýsis*, outros se opõem a essa visão dizendo que nada pode ser natural, tudo é criado, tudo é convencional, toda criação, mas principalmente a vida política (que servirá de paradigma) são criações convencionais, baseadas no consenso e, em última análise no *nómos*.

Em que pesem as discussões, a própria sofística, a primeira sofística, se dividiu em dois grupos distintos e opostos: “*A sofística naturalista*”,<sup>19</sup> de um lado, formada por Antifonte, Trasímaco, Hípias, Cálicles; e por outro lado,

“*a sofística convencionalista*”<sup>20</sup> composta por Protréptico de Jámblico, Crítias e Protágoras.

“*A sofística naturalista*” tem uma desconfiança da lei ainda mais marcante e mais política, pois esta consistiria em uma arbitrariedade, enquanto a natureza consistiria na verdade, pois é possível escapar das penalidades impostas pela lei, caso ninguém veja a infringência do cidadão diante dela. Por oposição, a Natureza faz suas prescrições terem efeitos, independente de terem sido vistos ou não os atos de infringência.

Corroborar esta argumentação a explanação de Antifonte, expoente desta “sofística naturalista”, feita por Jean-Cassien Billier, nos seguintes termos:

*“Antifonte, em um texto magistral que foi conservado (fragmentos B44 A e B), opõe a natureza e a lei, e se interroga sobre aquilo que enseja fundamentalmente as condutas humanas. Fazendo do útil o critério do justo, ele distingue o útil segundo a lei e o útil segundo a natureza. Seguindo seu raciocínio, o útil segundo a natureza não precisa de testemunhas, ao passo que o útil segundo a lei não é respeitado senão diante de testemunhas, sendo realizado independentemente da presença de uma testemunha. Conseqüência: a verdade está do lado da natureza enquanto a lei, pela qual se diz o justo, fica reduzida a um acordo artificial. A inferioridade da lei é marcada também pelo exame das conseqüências práticas: se alguém infringe a lei sem ser visto, não terá nada a temer; em contrapartida, as prescrições naturais que nos são impostas causam o mesmo mal se não forem respeitadas, quer sejamos vistos quer não. Assim, a lei se opõe a natureza, o arbitrário ao verídico”.*<sup>21</sup>

<sup>18</sup> FERRAZ JR., 2003: 78.

<sup>19</sup> MARYIOLI & BILLIER, 2005:59.

<sup>20</sup> MARYIOLI & BILLIER, 2005:62.

<sup>21</sup> MARYIOLI & BILLIER, 2005:60.

E por fim, vê Antifontes, conforme aponta o autor, uma única forma de não haver conflito entre a *phýsis* e o *nómos*, que se dá, na medida em que se pressupõe um *nómos* ideal que não seria o espelho da *phýsis*; com isso, Antifontes deseja demonstrar a incerteza da justiça humana.

Quanto à “*sofística convencionalista*”, seu viés se opõe ao da primeira, entendendo-se por convencionalismo a interpretação com prudência e moderação.<sup>22</sup> Prioriza essa parte da sofística uma conscientização da capacidade humana de socialização, na tentativa de ultrapassar a antítese canônica *phýsis-nómos*. Leo Strauss tenta explicar o argumento convencional da seguinte forma:

*“O argumento convencional se reduz a isto: o direito é convencional porque resultou inteiramente da cidade, e a cidade é convencional. Contrariamente à nossa primeira impressão, o convencionalismo não afirma que o significado do direito ou da justiça seja puramente arbitrário ou que não haja a seu respeito qualquer espécie de sentimento geral. Pelo contrário, supõe que todos os homens entendem a justiça essencialmente a mesma coisa: abster-se de causar malefício aos outros, auxiliar outrem ou se preocupar com o bem comum”.*<sup>23</sup>

Em última análise, o consenso discutido será visto como o maior bem de todos, por se tratar de uma realização intra-humana, onde a lei não é vista senão como uma forma de linguagem, conforme ressalta o Billier:

*“O consenso sofista é uma realização intra-humana, a da homónoia, o mai-*

*or de todos os bens. O que é a lei senão a forma de linguagem, senão o “jogo de linguagem” específico, para retomar o vocabulário de Wittgenstein, que permite essa realização? Sem dúvida, a força dos sofistas reside nesse ato de fê do poder do lógos para realizar a homónoia. Para serem persuadidos por leis, os gregos devem ter consciência da força intrínseca do Lógos e da própria idéia de lei”.*<sup>24</sup>

Posiciona-se de forma diferente Barbara Cassin, em seu Ensaio Sofístico, primeiro não fazendo divisão dentro da sofística quanto à contraposição de *nómos* e *phýsis*, e depois explicando os conceitos de forma mais acurada, desmembrando, assim, o conceito de consenso<sup>25</sup> em três domínios: lógico (sentido *lato* de lógos), ético e político.

A autora designa o consenso retórico ou lógico para a sofística, argumentando que tal forma de consenso engendra a concepção de criação continuada da cidade pelo lógos, nos seguinte aspecto:

*“Um consenso de tipo sofístico é o resultado sempre precário de uma operação retórica de persuasão, que produz, ocasião após ocasião (é o Kairós), uma unidade instantânea inteiramente feita de diferenças. À phýsis dos jônicos e ao Ser dos eleatas, que a ontologia nascente tinha como tarefa dizer adequadamente, se substitui a política que o discurso cria: a natureza não serve então de modelo para a cidade, é mesmo, contrário, a cidade que serve de modelo para o indivíduo. Com a homónoia e a homologia sofística, o*

<sup>22</sup> MARYIOLI & BILLIER, 2005: 62.

<sup>23</sup> STRAUSS, 1986: 104 e 105.

<sup>24</sup> MARYIOLI & BILLIER, 2005: 67.

<sup>25</sup> CASSIN, 1990:75. “O consenso é, na verdade, um conceito-articulação, que permite articular conjuntamente três domínios:

– o lógico, no sentido *lato* (lógos), já que a linguagem é o instrumento por excelência do consenso, quer se trate de obter por via dialógica, empregando o que se denomina hoje em dia razão comunicacional, ou por via retórica de persuasão;

– o ético já que o consenso é a busca de, e consentimento em, um *optimum* que prescreve toda e cada uma das partes em presença;

– o político *enfim*, já que obter o consenso é ganhar a paz civil, social, nacional, até mesmo a concórdia internacional, entre estados.

*lógos torna-se a virtude política por excelência*".<sup>26</sup>

O diapasão apresentado por Cassin, deixa claro que os sofistas, em geral, entendiam que o elemento formador da pólis era a homónoia, e que esta é apenas obtida por meio do *lógos*, sendo manifesto em Górgias em seu *O Elogio de Helena*, em que o autor tematiza a onipotência do discurso, apontando que é o próprio modelo de um *lógos* que faz mudar a homónoia.

Contrapondo-se ao que já foi exposto sobre o Ântifon, Cassin aponta para uma abordagem diferenciada do Antifonte apresentado por Jean-Cassien Billier, conforme descreve:

*"No papiro sobre a verdade, a evidência primeira não é que 'o ser é', mas que 'se cidadaniza' (politeúetai tis, 9,10): a primeira realidade não é a phýsis, 'a natureza', mas a pólis, a 'cidade'. A natureza torna-se assim a escapada das leis da cidade: é o secreto do privado, aquilo de que, consequentemente, não há escapatória possível (eiân látthei, me lathón, di alétheian, col. 2, 5, 10, 23). A diferença entre a cidade e a natureza deve-se finalmente àquela das leis que as regem: existe o legal, o prescritivo, na cidade como na natureza (tà nómia... ta mén ton nómon... tà dè tes phýseos, col. 1,23-26), mas o legal das leis é instituído, é resultado de um acordo (homologethénta, homologósantas, col.1,29s.,33s., col. 2,6), enquanto que o legal da natureza é 'necessário' e 'brota' como ela (phýnta, col. 1,32) A homología caracteriza assim para Ântifon a essência mesma da lei que constitui a cidade".<sup>27</sup>*

Já em Protágoras, a idéia de *lógos* está enraizada não somente na concepção de convenção ou consenso, mas também transcende esse plano, incidindo na Areté (na virtude ou excelência), tendo em vista nesse ponto que as virtudes podem ser aprendidas por meio das convenções que, em última instância, são as palavras, que encadeadas, formam o *lógos*. Consoante a idéia de *lógos* e convenção, e a possibilidade de serem ensinadas as virtudes, tem-se, nesse contexto, a idéia de que todas as virtudes emanam do *lógos*, que é uma virtude política por excelência, de onde a valorização da vida política, sendo assim dimensionadas todas as virtudes ao próprio discurso (*lógos*).

Apresentados esses critérios, é possível vislumbrar-se a impossibilidade da vida política na pólis sem a idéia de homónoia, no que tange à concepção sofística, o que levará ao conceito de que a cidade, como um artefato da homónoia-homología, está em construção perpétua. Isso porque a medida, as concepções, as deliberações se transformam com o passar do tempo; a cidade vai sendo moldada de forma diferente, elegendo valores diferentes para a regência da vida política.

Como é possível contemplar, grande foi a contribuição da sofística para as construções políticas e jurídicas na Antiguidade, tendo inclusive, parte dessas questões chegado até nossos dias sem qualquer condão de serem solucionadas. Essa imensidão demonstra que o tema não pode ser esgotado neste trabalho, que teve como escopo apontar as realizações da Sofística como forma emancipatória da Filosofia platônico-aristotélica.

#### 4. Conclusão

É de todo necessário tecermos algumas conclusões quanto à sofística, mas não

<sup>26</sup> CASSIN, 1990: 76. Na página 77, a autora comenta os conceitos de homología e Homónoia que constituem o referencial do conceito de consenso. Sendo, assim explanado: "Homología, 'identidade do discurso'. Homónoia, 'identidade do pensamento', que se traduzem por "acordo", "consenso", por vezes por concórdia, são termos que pertencem antes de mais nada ao vocabulário dos atomistas (Heráclito, Demócrito) e depois dos Sofistas (Górgias e Antifon, Crítias, Trasimaco).

<sup>27</sup> CASSIN, 1990: 79.

de forma a esgotar-se o tema, mesmo porque, tendo em vista sua imensidão e riqueza de teorias, é impossível limitar a sofística apenas ao ensino de técnicas, a discussões sobre a filosofia, ao recebimento de dinheiro pela prestação de seus préstimos, isto é, do ensino de seus conhecimentos por meio de técnicas retóricas. Seu ensino não se embasa apenas no modo pelo qual o cidadão pode se defender ante o tribunal do júri caso seja acusado de infringir a lei, ou de deliberar na assembléia. Seu legado vai além de apenas um conhecimento superficial da ontologia, de meros partícipes de diálogos platônicos; seu ensino engendra uma crítica filosófica, por poucos percebida.

A Sofística opõe a Ontologia à Logologia, em que não mais o ser determina o que se pensa, o que se diz, como se vive, mas o ser é feito pelo dizer; o discurso, a linguagem e suas formas de expressão formam o homem e o socializa, como também cria um mundo para que este perceba e o molde de acordo com os seus valores. Nas discussões encadeadas, percebe-se que, enquanto a ontologia investiga o mundo num aspecto mais estático, ligado à concepção de identidade e de imutabilidade, a logologia tem uma visão dinâmica, de construção contínua do mundo; a realidade é moldada pelo discurso. Essa concepção de que o discurso muda o mundo terá impacto direto na filosofia pragmática e seus desdobramentos, no contexto em que vivemos hoje.

A linguagem, como formadora da realidade, seu caráter performativo, mostra as fontes dos debates que hoje parecem apontar para um norte do conhecimento e da crítica da realidade, do poder e do futuro desenvolvimento das técnicas elaboradas pelo homem.

A valorização da História e da ficção como meios de transmissão do conhecimento demonstra nos sofistas a preocupação com a formação do homem, a fim de aproximar a engenhosidade e as mudanças da realidade ao acesso daqueles que buscassem o conhecimento. Os sofistas, nesse sentido, aparecem como mestres, como educadores que ensinam a linguagem e seus desdobramentos no real, bem como moldam esse conhecimento por meio de técnicas retóricas e depois ensinam a idéia do fenômeno cultural, isto é, a transmissão do conhecimento por meio da realidade narrada, seja ela pela investigação histórica (história ciência), seja por meio da ficção literária.

A sofística, assim, mostra que linguagem e cultura são elementos formadores do homem, pois elas ensinam a sua prática cotidiana furtando-se de usar a verdade mitificada para impor suas teses, mas demonstrando a verossimilhança como aquilo que nos aparece como característica do real. Nítida a vastidão de contribuições trazidas pela sofística no campo do conhecimento da civilização ocidental, tendo algumas de suas questões perdurado até nossos dias, e outras se tornado teses da filosofia pragmática, embora com algumas alterações quanto aos pressupostos.

Esse é o papel que deve ser dado à sofística: um momento de crítica da filosofia e, em seguida, sua emancipação, para se buscar as concepções de linguagem e cultura. Importa, porém, salientar que o entendimento aqui proposto tem caráter sintético, podendo o leitor apoderar-se das fontes e tirar delas suas próprias conclusões, tendo em vista, como nos ensinaram os sofistas, que todo discurso é discurso de outro discurso, e os discursos sempre permanecem em construção.

## 5. Bibliografia

BILLIER, Jean Cassien & MARYIOLI, Aglaé. "*História da Filosofia do Direito*". Tradução de Maurício de Andrade. Barueri, SP: Manole, 2005.

CASSIN, Barbara. "*Ensaio sofísticos*". Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão transliteração do grego e revisão técnica e filosófica Maura Inglesias. São Paulo: Siciliano, 1990.

\_\_\_\_\_. *O efeito sofisticado*. Tradução Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

CHALLAYE, Félicien. *Pequena história das grandes filosofias*. Tradução e notas de Luiz Damasco Penna e J. B. Damasco Penna. 2. Ed. São Paulo: Nacional, 1970.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. Vol.1. 2. ed. Rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Estudos de filosofia do direito – Reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

\_\_\_\_\_. *Função social da dogmática jurídica*. São Paulo: Max Limonand, 1998.

MARCONDES, Danilo *Iniciação à história da filosofia – Dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 9. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

PERELMAN, Chaïm & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação – A nova retórica*. Tradução de Maria Ermatina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PERELMAN, Chaïm. *Lógica jurídica*. Tradução Vergínia K. Pupi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PUGLIESI, Márcio. *Por uma teoria do direito – Aspectos micro-sistêmicos*. São Paulo: RCS, 2005.

REBOUL, Oliver. *Introdução à retórica*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

STRAUS, Leo. *Droit naturel et histoire*. Tradução M. Nathan e E. Dampierre, Flammarion, 1986.