

ENTRE O CÃO E O LOBO: ENTRE A DIALÉTICA SOCRÁTICA E A
ERÍSTICA

Jean Herpich¹

Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

A proposta do artigo é destacar as semelhanças e diferenças entre a dialética socrática e a erística, baseando-se principalmente no diálogo platônico *Eutidemo*. Neste diálogo, Platão tem a preocupação de retratar duas formas de discursos refutativos que concorrem como modelos pedagógicos. Por um lado, o discurso erístico cujo objetivo consiste em refutar para vencer, sem compromisso maior com a verdade e valendo-se de estratagemas capciosos. Por outro, o discurso dialético que apresenta um ideal de educação filosófica pautado pelo questionamento crítico e dedicado ao real conhecimento conceitual. Platão sustenta que apesar do vulgo identificar Sócrates com os sofistas erísticos, ele próprio, como herdeiro socrático, reconhece a diferença de métodos. Platão arquiteta esta oposição entre erística e dialética socrática através de um diálogo teatral no qual cada novo ato visa persuadir paulatinamente o leitor de que a dialética socrática é a melhor forma de educação.

Palavras-chave: Dialética. Erística. Platão. Eutidemo. Sócrates. Refutação.

Abstract

The purpose of the article is to highlight the similarities and differences between eristics and Socratic dialectics based mainly on the platonic dialogue *Euthydemus*. In this dialogue Plato is concerned with portraying two forms of refutation that compete as pedagogical models. On the one hand the eristics whose objective is to refute in order to win without any greater commitment to the truth and making use of tricky stratagems. On the other hand the dialectical discourse that presents an ideal of philosophical education guided by critical questioning and dedicated to real knowledge. Plato maintains that although the common man identifies Socrates with the eristics sophists he himself as a socratic heir recognizes the difference in methods. Plato architects this opposition between eristics and Socratic dialectics through a theatrical dialogue in which each new act aims to gradually persuade the reader that Socratic dialectics is the best form of education.

Keywords: Dialectic. Eristic. Plato. Euthydemus. Socrates. Refutation.

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

1. O discurso sofístico e a dialética socrática

Para Platão, o diálogo não era apenas uma forma entre outras de discurso, mas a forma típica e privilegiada de expressão da filosofia. No diálogo filosófico o pensamento não está resumido à reflexão individual, mas faz parte de uma conversação mais ampla – uma discussão em comum. O pensamento está inserido no processo de perguntas e respostas que une diferentes interlocutores, ligados por um mesmo interesse: a procura da verdade sobre um assunto. Nos seus textos Platão retrata o diálogo filosófico como uma conversa íntima entre diferentes personalidades, mas que acontece em qualquer lugar – desde espaços públicos, como a praça pública e o ginásio, até jantares privados na casa de figuras ilustres de Atenas. A imagem que captamos por meio dos textos platônicos é de que, no período ativo de Sócrates, a prática intelectual era realizada principalmente oralmente.

Mas a oralidade não era uma exclusividade da filosofia. Os demais discursos culturais (a poesia, a história, as técnicas ou artes, a retórica) eram igualmente transmitidos oralmente e divulgados publicamente. Conta-se, por exemplo, que Heródoto lia em público sua *História*. A poesia era cantada e os saberes técnicos eram divulgados sobretudo oralmente. Embora no período clássico grego já existisse escrita, a transmissão da cultura continuava sendo majoritariamente oral (Pereira, 1998, p. 18-19).

Quando imaginamos a prática filosófica de Sócrates não devemos, portanto, imaginar um filósofo isolado, ruminando grandes questões, escrevendo grandes tratados em seu quarto escuro. Melhor imaginar Sócrates como um filósofo ativo, falando alto e discutindo em praça pública ao sol do mediterrâneo. Em Atenas, ao menos até o final do século quinto, aquele que se tornará pela obra de Platão o grande representante da filosofia, era uma figura pública, influente e presente na cena da cidade. O retrato de Sócrates é o de um cidadão que andava por toda a cidade em busca de interlocutores. E gastava seu tempo a questionar seus conterrâneos acerca dos valores e opiniões que guiavam suas condutas. Como nos relata Cícero, com Sócrates a filosofia desceu do céu para terra e introduziu-se nas casas e na praça do mercado, obrigando os cidadãos a discutir sobre seus

costumes e sobre o bem e o mal (Cicerón, 2005, p. 393). Assim, mesmo não tendo deixado nada escrito, Sócrates se tornou a representação clássica do filósofo público. Um filósofo urbano que vai onde estão os atenienses, nos banquetes, no ginásio, no porto e, acima de tudo, na ágora, coração da cidade e centro de todas as trocas e encontros.

Por meio da figura de Sócrates, já podemos notar como, neste período, o debate intelectual não era recluso ao espaço privado, externo e alheio ao espaço público. Na Atenas da época, todos parecem concordar que o debate intelectual é uma prática pública. Mas a concordância acaba por aí. Pois, se, por um lado, todos apresentam um discurso urbano e oral, por outro, cada um propõe uma forma distinta de discurso, que reflete uma concepção específica de saber. Sócrates não era o único filósofo de Atenas e a Academia não foi a única escola filosófica da ilustre cidade. Quem, por acaso, desejasse estudar tinha diferentes opções. Os sofistas, como mestres de saber, prometiam educar os homens para as atividades nobres da *pólis*, oferecendo cursos sobre questões lógicas, morais e políticas.² Por outro lado, os oradores e logógrafos, tais como Isócrates, apresentavam suas escolas como verdadeiras escolas de “filosofia”, isto é, na visão de Isócrates, escolas que formavam para a sabedoria, ensinando certa cultura geral indispensável para a vida do cidadão e acima de tudo a arte de falar bem, retórica. Nesta situação, percebemos como há certa rivalidade entre formas de discurso e ensino entre os diferentes pensadores, a tal ponto que no caso da escola de Isócrates e a Academia de Platão, o próprio termo ‘filosofia’ se torna objeto de rivalidade. Com efeito, a competição entre diferentes pensadores e escolas refletia o desejo de controlar a *paideía*.³

2 A sofística não era exatamente uma escola filosófica, mas um movimento cultural. Como destaca Guthrie: “os sofistas eram [...] individualistas, e até rivais, competindo entre si por favor público. Não se pode, pois, falar deles como escola. De outro lado, pretender que filosoficamente nada tinham em comum é ir longe. Partilhavam da perspectiva filosófica geral [...]. Nesta aplicação mais ampla [da noção de sofística] é perfeitamente justificável falar de mentalidade sofista ou de movimento sofista no pensamento. Os sofistas, com sua instrução formal auxiliada pelos escritos e oratória pública, eram os motores principais do que se convencionou chamar de Idade do Iluminismo na Grécia” (Guthrie, 2007, p. 49). Cf. Keferd, 2003, p. 31-44.

3 Sobre a importância do tema da *paideía* para as escolas e movimentos filosóficos que despontam no final do séc V e início do IV, em Atenas, comenta Jaeger: “A literatura desta época encarna os antagonismos existentes entre todas as escolas e tendências. Todas elas estão na fase

A rivalidade entre as escolas filosóficas na época de Platão transparece pelos diálogos platônicos. Platão está preocupado em defender a concepção socrática de filosofia. Se observarmos os diálogos platônicos, sobretudo os primeiros, perceberemos que uma das principais inquietudes de Platão, ao escrevê-los, é apresentar e defender a dialética socrática em oposição a outras formas de discurso. Platão, ao mesmo tempo em que busca defender a memória de Sócrates contra seus detratores tradicionais, busca apartá-lo do movimento sofístico.

Platão destaca nos primeiros diálogos como o método argumentativo e refutativo é a característica essencial do “pensamento” socrático. Sócrates se diferencia dos demais pensadores da época pela sua forma única de conversar com os seus interlocutores. Ele conversava não como quem sabe, mas como quem quer saber. Ele perguntava, interrogava e questionava. Não era um mestre no sentido professoral. Mais que ensinar sua atitude discursiva é a de quem quer apreender. Diferente da imagem transmitida por Platão dos sofistas e oradores antigos, o personagem de Sócrates não faz longos discursos para o grande público. A argumentação socrática está baseada em pequenos interrogatórios, feitos de perguntas e respostas curtas. Segundo a imagem de Sócrates nos diálogos, o método socrático consiste em fazer perguntas de caráter ético-moral de forma simples e direta, sempre avaliando passo por passo as respostas do interlocutor.

Assim, Platão está preocupado em mostrar que o *lógos* socrático se distancia dos grandiloquentes discursos de sofistas e oradores. Sócrates apostaria na simplicidade do seu discurso como forma de acusação contra o adorno e a exuberância dos discursos sofísticos. Sem dúvida, Platão foi bem-

da sua primeira e mais apaixonada vitalidade e encerram para a coletividade um interesse tanto maior quando é certo os seus problemas brotarem diretamente da vida do seu tempo. O tema comum deste grande combate é a *paidéia*. É nele que encontram a sua superior unidade as múltiplas manifestações do espírito desta época, a filosofia, a retórica e a ciência. [...]. Todas elas aparecem como potências que aspiram a formar e cultivar o Homem, fundamentando no plano dos princípios tal aspiração. [...] É precisamente esta luta pela verdadeira *paidéia*, travada com fúria tão grande e com tão grande entusiasmo, o que dá uma fisionomia característica ao processo real da vida desta época [...]” (Jaeger, 1995, p. 489).

sucedido ao contrapor a simplicidade de Sócrates à exuberância do discurso sofístico, haja vista a fama negativa que adquiriram os sofistas na história da filosofia, fama que em grande medida pode ser colocada na conta do próprio Platão. O discurso sofístico passou para história como sinônimo de discurso retórico, falso e adulator, já o método socrático se tornou sinônimo da mais fina filosofia (se não a verdade ela mesma, ao menos, no caminho da verdade).

Uma primeira diferença, destacada por Platão principalmente no *Protágoras* (334e-335a) e no *Górgias* (448d-449c), entre o modelo de discurso socrático e o sofístico é a extensão. O discurso sofístico seria longo, complexo e prolixo, o discurso socrático, curto, simples e lacônico.⁴ Não é propriamente dito nem mesmo um discurso, antes é um conjunto de perguntas dirigidas a um interlocutor. E eis aqui uma segunda diferença. O discurso socrático é um questionamento para um interlocutor. Sócrates não é o personagem principal do diálogo, ele apenas faz as perguntas. O método socrático dá ao interlocutor o papel principal da conversação. Sócrates não é o entrevistado, mas o entrevistador. Em contraste com a demonstração sofística (*epídeixis*), Sócrates não faz nenhuma exposição ou apresentação, ele se contrapõe, avalia, refuta as respostas alheias. No fundo, o método socrático é terapêutico no sentido em que está centrado no cuidado com o interlocutor, com suas respostas e perspectivas

⁴ Tanto no *Protágoras* (334e-335a) como no *Górgias* (448d-449c) Platão contrasta a arte de *falar bem*, ou seja, a *retórica* sofística (*rhetorike*) com o *diálogo argumentativo* (*dialegesthai*) de Sócrates desde um ponto de vista da extensão dos discursos. No *Protágoras*, para dar um exemplo, Sócrates ironicamente se queixa das palavras grandiloquentes do sofista: “Protágoras, acontece que eu sou um homem de parca memória, e, se alguém me fizer longos discursos, esqueço-me do que estava discutindo. Por exemplo: se eu porventura fosse mouco, você teria de falar mais alto comigo do que com os demais homens, no esforço de estabelecer um diálogo (*diallexesthai*). A situação presente é semelhante: 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!” (334c8-d5). Sócrates se queixa que o discurso retórico do ilustre sofista não se enquadra no seu diálogo habitual que opera pelo “discurso breve” (*brakhulogia*, 335a3). O “discurso longo” (*makrologia*), sem dúvida, está ligado ao fato de que o discurso retórico do sofista se apresenta publicamente como uma “demonstração” (*epídeixis*) o que, por sua vez, está associado ao fato de que o sofista declara a posse de um saber que pode ser ensinado mediante pagamento. Ele faz a “promessa” (*apángelma*) de ter um saber, e precisa, portanto, dar prova de seu saber por meio de uma “demonstração” pública. (Cf. Balansard, 2011, p. 45). Sócrates, por outro lado, possui um diálogo breve na medida em que não declara possuir um saber, como sustenta Platão na *Apologia* (19d-24a,33a-b), mas declara simplesmente exercer uma ocupação que consiste em viver examinando-se a si mesmo e os outros.

diante de questões vitais. Sócrates acredita que com perguntas bem direcionadas e através da refutação, o próprio interlocutor aprenderá por conta própria, poderá se curar de sua ignorância. Sócrates, portanto, não educa outrem, mas possibilita ao outro que ele eduque a si mesmo, como uma espécie de terapeuta do saber. Esta ocupação terapêutica de Sócrates está bem documentada por Platão na famosa passagem da *Apologia*:

‘Meu caro amigo, és Ateniense, natural de uma cidade que é a maior e mais afamada pela sabedoria e pelo poder, e não te envergonhas de só cuidares de riquezas e dos meios de as aumentares o mais que puderes, de só pensares em glórias e honras, sem a mínima preocupação com o que há em ti de racional, com a verdade e com a maneira de tornar a tua alma o melhor possível?’ E, se algum de vós me replica que com tudo isso se preocupa, não o largarei imediatamente, não irei logo embora, mas interrogá-lo-ei, analisarei e refutarei as suas opiniões e, se chegar à conclusão de que não possui a virtude, embora o afirme, censurá-lo-ei de ter em tão pouca conta as coisas mais preciosas e prezar tanto as mais desprezíveis. Assim farei com todos os que encontrar, novo ou velhos, estrangeiros ou cidadãos, mas mais ainda convosco, cidadãos, que estais mais perto de mim pelo sangue. São ordens que recebi do deus, podeis estar certos; e creio que nunca foi mais útil à cidade do que o meu ministério a serviço do deus (Platão, 1997, 29d2-30a1)

Como dissemos, a separação de Sócrates em relação ao movimento sofístico é uma das principais preocupações de Platão nos seus diálogos. Platão insiste tanto nesta contraposição que discurso retórico e dialético se tornou uma distinção padrão. É relativamente fácil reconhecer a distinção. Levando em conta apenas o aspecto da extensão do discurso, já temos um fácil critério de distinção: o discurso retórico é longo, o dialético é curto. Outro critério facilmente perceptível é o dos agentes da fala: o discurso retórico é apenas expositivo, é um monólogo (um fala e outro escuta); o discurso dialético é diálogo, interlocução (uma pergunta e outro responde). Assim, facilmente todos reconhecem as distinções entre retórica e dialética que saltam aos olhos na leitura de qualquer diálogo platônico.

Mas há outras formas de discursos concorrentes, presentes no período clássico, e que não se contrastam tão facilmente com a dialética como o discurso retórico de sofistas eminentes como Protágoras e Górgias. O discurso que mais se aproxima do dialético, e que Platão se vê na necessidade de também diferenciar do método socrático, é a erística. Erística significa, grosso modo, a

arte do combate argumentativo ou da discussão controversa. Platão a define como a habilidade de lutar com argumentos e refutar o interlocutor a qualquer custo. Assim como a dialética, a erística é uma conversa particular – entre dois interlocutores. Assim como a dialética, a erística é uma argumentação baseada no interrogatório – em perguntas e respostas curtas, ou seja, um discurso curto (*brakhulogia*). Assim como a dialética, a erística busca a *refutação* do interlocutor. São estas as semelhanças que saltam aos olhos ao comparar as duas formas de discurso.⁵

Esta proximidade da erística e da dialética explica a preocupação platônica de distinguir estas duas formas de conversação. Segundo uma citação do diálogo *Sofista*, é acima de tudo “em relação às semelhanças que é preciso manter-nos em constante guarda” (Platão, 1991, 231a). Em outras palavras, é diante dos mais próximos e semelhantes que devemos estar preocupados com as distinções. Isso não apenas nos prevenirá de uma futura confusão, como também nos ajudará a definir melhor cada um dos termos.

Bem, já destacamos as semelhanças que aproximam a erística da dialética: que ambas são métodos “*filo-sóficos*”, isto é, que prometem levar a um saber; que ambas estão baseadas numa conversação face a face (perguntas e respostas curtas); e, por fim, que ambas buscam a refutação (*élenchos*). Cabe, agora, estudar as diferenças. Inicialmente, é preciso ter consciência que as diferenças entre a erística e a dialética não estão nos aspectos gerais, e sim nos detalhes. Assim, se, por um lado, dialética e erística se assemelham ao prometerem o saber (ambas são vistas como ‘saber’ e como uma forma de ‘educação’), por outro, é fato que é distinta a concepção de saber que cada uma tem. Além disso, se, por um lado, o uso da refutação é uma grande semelhança entre elas, por outro, a finalidade que cada uma dá a refutação é bem distinta. Em outras palavras, embora dialética e erística se aproximem tanto em relação ao voto de ‘saber’ (educação) como também no extenso uso da refutação, “saber” (*sophía*) e “refutação” (*élenchos*)

5 Analiticamente podemos resumir as semelhanças da erística e da dialética da seguinte maneira: a) ambas se apresentam como uma forma de educação (saber) e pretendem ensinar certa noção de virtude; b) ambas se baseiam no discurso privado, curto, simples e direto; c) ambas buscam a refutação (diferem, portanto, do discurso retórico que busca a persuasão).

têm significados diferentes para cada uma. A dialética tem um sentido de saber que não se confunde com o sentido da erística. A erística faz certo uso da refutação que não se confunde com o da dialética. Assim, podemos tentar encontrar as diferenças específicas da erística e da dialética tentando distinguir qual é o sentido de ‘saber’ que cada uma tem e o uso da refutação que cada uma faz.⁶

2. O saber e a refutação erística contrapostos ao saber e à refutação dialética

O saber erístico é um saber fazer, isto é, é saber como vencer argumentativamente num debate. A comparação com o combate corporal e a guerra é inevitável. A erística está para o discurso como o combate está para o corpo. O ensino de erística é análogo ao ensino de artes marciais. O professor de erística ensina artimanhas e artifícios argumentativos para refutar, isto é, para vencer o adversário na argumentação. Deste modo o *saber-fazer* do erístico é saber como refutar a posição defendida pelo adversário seja ela qual for. Os professores de erísticas ensinam, por exemplo, como usar da ambiguidade das palavras ou frases; como apresentar paradoxos para se esquivar de certas questões; como preparar armadilhas argumentativas das quais o interlocutor não encontra saída. Vários tipos de argumentos podem ser usados para refutar alguém, e o erístico lança mão de todos eles quer sejam argumentos falaciosos ou válidos. O saber do erístico consiste, portanto, num conjunto de técnicas e artimanhas argumentativas que ajudam a refutar quem quer que seja num

⁶ O diálogo que Platão dedica para tratar da diferença entre a dialética socrática e a erística é o *Eutidemo*. Neste diálogo o objetivo maior de Platão é apresentar um retrato da figura do erístico e de seu método argumentativo, contrastando-o com a figura de Sócrates e de sua dialética. O par de personagens Eutidemo e Dionisodoro são retratados como grandes erísticos, capazes de vencer qualquer adversário, esteja ele do lado da verdade ou não. Por vezes, os erísticos não parecem levar a sério a argumentação, uma vez que brincam com as palavras, distorcendo-as a fim de refutar a qualquer custo os adversários. Eles se mostram muito agressivos e, por vezes, até cômicos. Platão destaca nos erísticos, por um lado, o caráter agonístico de sua argumentação e, por outro, o lúdico. Eles parecem visar apenas à vitória e somente jogar com as palavras, desconsiderando totalmente a busca da verdade – o conhecimento. Nossa busca pela distinção entre dialética e erística levará em consideração esta imagem que Platão apresenta da erística.

debate.⁷

O saber dialético, por outro lado, é uma saber que não se compreende como saber enquanto tal, mas sim como uma busca de saber. Se antes comparamos a erística à imagem do combate, agora a melhor comparação para a dialética é a imagem do caminho. Enquanto o saber erístico é o saber lutar, o saber dialético é um saber caminhar, isto é, saber investigar e buscar. O que guia a dialética não é o desejo da vitória, mas *o desejo de saber*. A erística se consome no antagonismo do combate e não consegue superá-lo. A dialética, por ter como finalidade o conhecimento das coisas mesmas, deve sempre e a cada vez superar a rivalidade dos interlocutores em nome de um terceiro elemento que é o próprio conhecimento. Em certo sentido o saber da dialética é saber que ainda não sabemos, e que, por isso, devemos buscar. De fato, este é o principal ensinamento socrático. Ante a sabedoria divina somos apenas amantes do saber e não seus detentores. Mas mais ignorante é, contudo, aquele que supõe a posse do saber pleno, pois não sabe nem mesmo que é ignorante. Seu saber é apenas suposto, é *pseûdos*. Sequer sabe a medida de sua ignorância (Cf. Platão, 1997, 20d-24a).

A dialética socrática parte da consciência do ignorante, daquele que sabe não deter ainda o conhecimento pleno, e que, por isso mesmo, precisa buscá-lo. Sócrates considera que a única forma de realmente investigarmos e buscarmos a sabedoria passa primeiro pela tomada de consciência de que não sabemos tudo, na verdade, não sabemos nem a metade. Ora, o primeiro impulso dialético é essa

7 Os erísticos não devem, de imediato e sem qualificação, ser identificados com a sofística. A rigor não sabemos exatamente quais pensadores antigos Platão acusava de serem erísticos. No *Eutidemo*, os irmãos Dionisodoro e Eutidemo são retratados como os erísticos típicos. Eles são apresentados como “novos sofistas” e descritos como sofistas (professores de virtude, polímatas, estrangeiros etc...). Mas se levarmos em conta os argumentos, paradoxos e a forma de argumentação dos irmãos, o método argumentativo dos erísticos se próxima mais da tradição eleata e da escola megárica do que dos sofistas clássicos. Por mais que certos argumentos sejam atribuídos a eminentes sofistas, como Protágoras, o modo que são apresentados não remete à típica *epideixis* sofística. No caso de Protágoras é importante lembrar algo que já destacamos, que no diálogo que leva o seu nome, Platão atribui ao sofista uma forma de discurso totalmente alheia à forma erística. O discurso de Protágoras não é um discurso curto, entrecortado por perguntas e simples como o dos erísticos, ao contrário, seu o discurso é longo, bem encadeado e perpassado por imagens, metáforas e mitos. Neste aspecto, o método argumentativo da erística está mais próximo da dialética socrática do que do discurso retórico dos sofistas. Neste sentido, a questão de se a erística pertence ou não a sofística parece permanecer aberta. (Cf. Méridier, 1978, p. 127-130).

tomada de consciência de que o conhecimento pleno das coisas nos falta, e que, por isso, urge buscá-lo.

Vemos assim o contraste entre o saber-fazer erístico e o *saber propriamente humano* que dialeticamente busca o conhecimento. Enquanto o saber do erístico é um *saber-fazer técnico* que acumula artifícios e artimanhas argumentativas capazes de levar a refutação, o saber dialético é um *saber-buscar* que persegue o verdadeiro e deseja o real conhecimento. Essa diferença na concepção de saber está ligada ainda às diferentes concepções que o erístico e o dialético conferem a refutação (*elenchos*). Em geral, a concepção erística de refutação é que ela é uma arma, isto é, um meio de combate para alcançar a vitória. Para o erístico a refutação significa dar um golpe no adversário. O efeito final dos golpes refutativos é a vitória. No diálogo *Eutidemo*, Platão retrata, sem deixar de usar certo tom satírico e burlesco, que as batalhas erísticas estavam rodeadas de adoradores, os quais, a cada refutação, vibravam com o debate – de maneira semelhante ao que acontece numa luta de boxe. Cada golpe argumentativo era motivo para a torcida “aplaudir e lançar gargalhadas” (Platão, 2011, 276d1-2). A refutação no debate erístico é sinônima de sucesso para o refutador, e de fracasso e vergonha para o derrotado. Isso explica os aplausos aos vencedores e as gargalhas aos perdedores. A presença da torcida é de suma importância para a refutação erística, pois a torcida é o termômetro e, por vezes, o critério da refutação. Ela marca o placar do debate. Ela que, por vezes, consolida a vitória ou a derrota de alguém. A compreensão erística da refutação é, portanto, que ela é instrumento de combate que pode trazer a honra dos aplausos, quando se é vitorioso, ou a vergonha das gargalhadas, quando se é perdedor.⁸

A noção de refutação na dialética é diferente da compreensão erística. Primeiro, Sócrates, nos diálogos platônicos da juventude, não se sente numa

⁸ Platão descreve a influência da plateia nos debates erísticos de maneira cômica. Assim, no fim do *Eutidemo*, os irmãos erísticos são considerados os ‘vencedores’ do debate: “Nesta altura [...] não houve dos presentes quem não elevasse às nuvens o argumento, ficando os dois irmãos quase esmagados sob a mole de aplausos, risadas e demonstrações de júbilo. Porque nas anteriores explosões dessa natureza só batiam as palmas os apaixonados de Eutidemo, enquanto nessa ocasião era como se até as próprias colunas do Liceu tomassem parte nos aplausos e se alegrassem com a vitória dos dois homens” (Platão, 2011, 303b1-7).

competição em que a única finalidade é a vitória. Sócrates está disposto a refutar e a ser refutado. De fato, Sócrates diz, no diálogo *Górgias*, “sou um daqueles que seria refutado com prazer se o que digo não é verdadeiro” (Platão, 2011b, 458a3-4). A disposição de poder ser refutado é a primeira condição da dialética. Isso mostra que o compromisso do dialético é antes de tudo com a verdade. A refutação dialética é importante porque com ela é possível abrir o caminho para a autêntica investigação filosófica. A refutação dialética tem, assim, antes de tudo, o sentido de uma busca. Ela não é, para o dialético, um fim em si mesmo. O objetivo da refutação dialética é sempre a desobstrução do caminho em direção à verdade. Neste sentido, exige que sempre se esteja aberto a refutar e a ser refutado.

O peso crítico da refutação dialética está em servir positivamente na desconstrução dos falsos saberes. A refutação dialética pretende, antes de tudo, libertar cada um e, em primeiro lugar, o próprio interlocutor, da pior forma de ignorância, a que consiste em acreditar que se sabe o que, com efeito, não se sabe. Em outras palavras, a refutação dialética é um método purgativo; ela busca purificar o homem das falsas opiniões e pode, assim, ser considerada como uma espécie de *kátharsis*. Numa passagem do *Sofista* (Platão, 1991, 226b-231c), onde é descrita a natureza do método socrático, é dito que a refutação socrática tem por objetivo purgar a alma do interlocutor da maior ignorância: a *amathía* que consiste em crer saber, quando não se sabe (cf. Platão, 1991, 230b). O efeito do método refutativo socrático consiste, portanto, na libertação da alma das opiniões falsas que carrega, e acima de tudo da falsa imagem que o interlocutor tinha de si mesmo como um sábio. Do mesmo modo que um médico deve purgar o corpo doente, a fim de que ele possa se beneficiar dos alimentos e retomar sua saúde, o dialético deve purgar a alma das falsas opiniões que são como obstáculos para o saber verdadeiro, ou seja, impedem que a alma possa se beneficiar de verdadeiros conhecimentos e alcançar a felicidade (cf. Platão, 1991, 230b-d). O objetivo da refutação socrática é, neste sentido, promover a limpeza da alma, levando os interlocutores a reconhecer exatamente como não sabem aquilo que imaginam saber. A refutação dialética tem, assim, um papel determinante tanto no sentido de reorientar a alma no caminho do verdadeiro

conhecimento como também uma finalidade moral.⁹ A refutação socrática pretende purificar os homens de suas falsas concepções, que estão na base de sua ignorância e de sua infelicidade.

Contrastando com a dialética, Platão denuncia no diálogo *Eutidemo* que falta à erística o compromisso com o conhecimento e com a verdade. A erística é a habilidade de lutar com argumentos dúbios e refutar o que é dito pelo interlocutor, independente se for verdadeiro ou falso. O propósito do erístico, diferente do dialético, é refutar a qualquer custo a tese do interlocutor, sem nenhuma preocupação com a verdade. Distinto do dialético, o erístico não está disposto a refutar e a ser refutado. Na verdade, ele não está disposto a ser refutado em hipótese alguma. Ele quer ganhar o debate. Isso denuncia seu descompromisso com a verdade. Seu objetivo não é o conhecimento. O erístico está numa competição. Sabemos que numa competição a finalidade é sempre a vitória, e não o conhecimento. Neste sentido, a erística pode ser considerada como um jogo. Falta-lhe seriedade. Platão acusa a erística de brincar e jogar com os argumentos, sem levar em consideração nem as teses nem os interlocutores. Segundo Platão, o comportamento dos erísticos é idêntico ao dos jogadores. Quem aprende a erística aprende a “brincar com as pessoas, passando-lhes rasteiras e fazendo-as cair para trás” (Platão, 2011, 278b6-8). Quem aprende erística, denuncia Platão, não tornar-se conhecedor de nada sobre como as coisas são. Apenas se torna capaz de jogar com as palavras e argumentos no combate. Quem aprende erística se torna apenas um bom jogador, acusa Platão. *A paideía erística é paidiá – a educação erística é jogo e brincadeira.*

9 “[...] a dimensão lógica do *elenchos* está subordinada à sua finalidade moral. Sócrates não pratica a refutação por ela mesma, pelo simples prazer de contradizer uma tese, mas na esperança de tornar melhor seu interlocutor. Como a virtude consiste num conhecimento, este conhecimento não está ao alcance da alma que abriga, sem saber, falsos saberes, o homem não poderá ser virtuoso nem, portanto, feliz enquanto sua alma não tiver sido purificada, graças ao *elenchos*, dos falsos saberes que a impedem de engajar-se no caminho do conhecimento verdadeiro que leva infalivelmente à virtude e à felicidade. Por conseguinte, Sócrates não pratica a refutação por ela mesma, pois a operação lógica em que consiste [...] depende claramente de uma finalidade moral: o indivíduo refutado deve ter vergonha de sua própria ignorância, mas trata-se de uma vergonha benéfica, ou até salutar, pois ela é a primeira etapa da conversão interior que leva ao conhecimento e, por via de consequência, à virtude e à felicidade. Agente purificador, o *elenchos* é um instrumento pedagógico, uma ferramenta privilegiada de educação moral” (Dorion, 2006, p. 47-48).

Contrastando com a dialética, Platão denuncia ainda a falta de compromisso ético-político do erístico. Seja no sentido de que os erísticos não se preocupam com a dimensão existencial da conversação, seja porque não tomam como problema o saber sobre o melhor modo de viver. Primeiro, o erístico trata seu interlocutor como um inimigo, desconsiderando quais são as reais motivações e opiniões que refletem o modo de vida dele. O erístico se apega simplesmente nas palavras ditas pelo seu adversário, excluindo qualquer preocupação existencial. O dialético, por outro lado, pretende tratar seu interlocutor como um companheiro de conversa. O dialético está preocupado com as verdadeiras opiniões do seu interlocutor. Quer ajudá-lo a se libertar das falsas opiniões.

O método dialético tem um objetivo terapêutico. Ele tem uma dimensão existencial. No processo dialético não são apenas testadas as opiniões do interlocutor, mas igualmente seu modo de vida. O que Sócrates examina não são apenas proposições, mas “vidas”. Por isso, é importante para a dialética socrática que o interlocutor seja sincero em suas opiniões e que tenha boa vontade ao prestar conta de si mesmo. A dialética, do modo que Sócrates a concebe, exige um alto grau de intimidade. Ela exige compromisso. Exige que o interlocutor se abra ao diálogo, ao exame e que esteja comprometido existencialmente com os resultados filosóficos do percurso dialético. A erística perde toda a dimensão existencial ao tratar o debate como uma mera competição.

A perda da dimensão existencial no contexto da discussão erística está baseada no fato de que para erística o modo de vida do interlocutor não é uma preocupação. A erística não se compromete com as opiniões que defende, nem com as opiniões do interlocutor. É tudo um jogo que fica apenas na competição e na rivalidade argumentativa. Por isso, os erísticos se “apegam exclusivamente às palavras” (Platão, 2011, 305a), sem levar em conta o contexto maior da discussão. O problema sobre que forma de vida é a melhor não é uma preocupação para o erístico. No jogo argumentativo da erística, independente do conteúdo das opiniões e respostas, importa apenas o formalismo da refutação –

que no mais das vezes é incoerente e falaciosa.¹⁰

Para a dialética, por outro lado, a busca pela vida plena é uma questão de suma importância. Como mostra o relato da *Apologia*, Sócrates está comprometido com a tarefa de desafiar seus companheiros a mudarem de vida; a pararem de se preocupar com o dinheiro e com a reputação, descuidando-se do que mais importa – do que são, isto é, de sua alma. É neste sentido que ele se julga o maior benfeitor de seus conterrâneos (Platão, 1997, 29d-30c). A dialética socrática está comprometida na busca do saber que funda a vida boa. Sócrates não busca uma ciência que seja simplesmente teórica. Ele busca uma ciência cujo objeto do conhecimento pode nos conduzir para uma vida plena – uma ciência que ajude a nos guiarmos na nossa existência, que nos torne pessoas melhores. Neste sentido, a preocupação ética com a melhor forma de vida é sempre o horizonte final de todo o processo dialético.

Percebemos como Platão retrata a erística como uma versão corrompida da dialética. A erística é o diálogo refutativo que perdeu o compromisso filosófico, isto é, que não mais se preocupa com a verdade e com o conhecimento. A erística representa a corrupção da dialética ainda no sentido que ela não tem nenhuma preocupação com a questão ético-moral da felicidade humana – finalidade última da dialética socrática. A erística não pretende tornar melhor a alma de seus interlocutores, nem coloca como problema crucial o verdadeiro modo de vida que devemos escolher.

Na *República*, Platão argumenta sobre a importância de que a dialética seja aprendida na idade oportuna, para que não se torne uma capacidade refutativa negativa, ou seja, erística. Platão, apesar de não nomear a erística neste contexto, parece insinuar que a erística é um método que nasce da corrupção da dialética, isto é, uma forma argumentativa de herança socrática que perdeu o espírito filosófico. Em outras palavras, Platão parece sustentar que a erística como

10 Platão acusa a erística de utilizar, frequentemente, argumentos falaciosos para refutar, a qualquer custo, os seus interlocutores. No *Eutidemo* muitos destes argumentos falaciosos são apresentados. A maior parte é baseada na ambiguidade de termos e sentenças (falácias do equívoco), ou em generalizações precipitadas (falácias *secundum quid*). (cf. Sprague, 1962, p. 6-7; p. 12-13; pp. 17; p. 80).

dialética corrompida é resultado do erro de ensinar a pessoas muito jovens o exercício da refutação.

Calculo que não passa despercebido que os jovens, quando pela primeira vez provam a dialética, se servem dela, como de um brinquedo (*paidiai*), usando-a constantemente para contradizer (*antilogian*), e, imitando os que os refutam, vão eles mesmo refutar (*elenkhousi*) outros, e sentem-se felizes como cachorrinhos, em puxar e dilacerar a toda hora com argumentos quem estiver perto deles. [...] Ora depois de terem refutado muita gente, e, por sua vez, terem sido refutados por vários, caem rapidamente e em toda a força na situação de não acreditar em nada do que dantes acreditavam. E por este motivo, eles mesmos e tudo o que respeita à filosofia são caluniados perante os outros. [...] Ao passo que quem é mais velho [...] não quererá participar desta loucura, imitará o que quer discutir para indagar da verdade, de preferência àquele que se entretém a contradizer (*antilegonta*), pelo gosto de se divertir (*paidias*). (Platão, 2008, VII, 539b-d).

De certa forma o que Platão está relatando é o nascimento de certo ceticismo radical gerado pela prática imatura e desregrada da refutação; por não estar na idade apropriada, não ter passado pelas fases anteriores de uma boa educação, bem como de tanto refutar os interlocutores, o refutador acaba caindo na total descrença. Não acredita mais na busca do saber verdadeiro. Desiste do conhecimento e se satisfaz apenas com o jogo da argumentação vazia. Assim, a erística pode ser interpretada como a dialética imatura e incrédula e que, portanto, se torna viciosa. É o excesso de refutação, o exagero argumentativo que se propaga numa alma imatura. Um espírito despreparado que se exercita de modo excessivo e desregrado na dialética termina por negar tudo, e com o tempo perder de vista os objetivos epistemológicos e éticos do método dialético. Acaba por transformar os meios em fins.

A erística é, assim, o perigo da dialética. Quando não mais se refuta em vista do conhecimento e da verdade, quando não se refuta mais em busca do melhor modo de se viver, cai-se na erística, que se estabelece como o lado negativo da argumentação e da refutação. A erística significa a perda do impulso que, segundo Platão, define a filosofia, isto é, o anseio de saber e de conhecer como realmente são as coisas.

A erística se transforma, segundo a acusação platônica, numa espécie de

tagarelice (*adoleschía*) – um falar pelo simples prazer de falar.¹¹ No *Eutidemo*, Platão coloca na boca de um personagem anônimo a crítica mais contundente contra a erística. Segundo este personagem¹², a erística não passa de verborragia, discussão sem sentido que se apegam a ninharias e ainda exige um esforço descabido. Para ele, a erística “não vale nada” (*oudenòs mèn oûn áxion*, Platão, 2011, 305a1). Ele condena até Sócrates por dar muita atenção aos erísticos, entregando-se “por maneira tão prepóstera aos cuidados de dois tipos que não se incomodam com o que falam e se apegam exclusivamente às palavras” (Platão, 2011, 305a1-4). Termina por dizer que os erísticos podem até passar “por ser os maiores sábios do nosso tempo” porém, “na verdade, [...] tanto o assunto” como também eles próprios “nada valem e são mais do que ridículos” (Platão, 2011, 305a5-8). Esta é uma crítica ligada aos defensores do discurso retórico, isto é, um discurso público que dá importância exclusiva as questões políticas e que, por isso, tem seu valor reconhecido pela maioria.

Embora esta crítica retórica aponte para certos vícios próprio da erística, Platão a insere de modo proposital para mostrar que não afeta apenas a erística, mas também a dialética socrática. De fato, é a filosofia como um todo que está sendo acusada pelos defensores do discurso retórico. O personagem Sócrates logo reconhece no ataque uma acusação contra si mesmo: “[...] acreditam que se conseguirem demonstrar que os filósofos de nada valem, ao mesmo passo eles alcançarão no conceito universal, sem maior resistência, a palma da sabedoria” (Platão, 2011, 305d2-5). Na verdade, Sócrates acusa os detratores da dialética e da erística de serem ressentidos: “têm-se de fato, na conta de sábios, e sempre que levam a pior numa conversação particular, é que está em jogo algum discípulo de Eutidemo” (Platão, 2011, 305d5-7).

Contra os retóricos e oradores que vivem entre a política e a filosofia (sem fazer bem nenhuma e nem outra, segundo a acusação platônica)¹³, Sócrates

11 “Non seulement les éristiques parlent sans penser, mais ils parlent pour ne rien dire, pour le plaisir de parler.” (Dixsaut, 2000, pp. 200).

12 A maioria dos intérpretes acredita tratar-se do mestre de retórica Isócrates que era crítico tanto da erística como da dialética socrática. Cf. Méridier, 1978, pp. 136-138.

13 “O certo é que, como participantes de ambas [os retóricos que participam da filosofia e da política], são inferiores a cada uma separadamente, no que respeita às respectivas finalidades

defende a filosofia argumentativa e refutativa. Sócrates toma as dores dos erísticos, sabendo que a crítica dos retóricos não visa apenas à erística, mas também à dialética. Por isso, é importante, contra o discurso apenas elegante – para Sócrates os discursos retóricos “são mais elegantes do que verdadeiros” (Platão, 2011, 305e5-306a1) –, a defesa do emprego da refutação que, segundo a concepção socrático-platônica, é a melhor maneira de purificar a alma das falsas opiniões e garantir maior racionalidade ao pensamento filosófico.¹⁴

Temos, assim, a constatação de que embora Platão seja um duro crítico da *refutação pela refutação* e do simples jogo erístico, ele não cai no erro oposto de rejeitar o valor e a utilidade da refutação. Ao contrário, Platão valoriza a argumentação e a refutação como elementos imprescindíveis da dialética, e indispensáveis para o sério exercício da filosofia. Tudo depende da medida e do sentido da refutação. Para Platão, existe uma linha tênue que separa a dialética da erística – o cão do lobo. E esta linha está no sentido filosófico, isto é, no desejo que define toda a filosofia de encontrar a verdade sobre o mundo, a realidade e os valores. Se a erística pode ser acusada de ser a versão corrompida da dialética, é porque a erística perdeu o sentido filosófico da argumentação. A aparente proximidade entre estes dois métodos oculta uma diferença essencial: o sentido e a direção que cada uma dá ao exercício da argumentação e da refutação.

3. Conclusão: definições sucintas da erística e da dialética

Nosso objetivo foi apresentar, segundo a concepção platônica presente sobretudo no *Eutidemo*, as semelhanças e diferenças entre duas formas próximas

que ensejam o alto conceito de que desfrutam a filosofia e a política. Ocupando, de fato, o terceiro lugar, esforçam-se por fazer crer que se encontram no primeiro. Precisamos perdoar-lhes a pretensão, sem nos aborrecermos com isso, e julgá-los apenas pelo que realmente forem. Só merece louvores quem enuncia ou põe em prática algo sensato e se esforça com denodo para sua realização” (Platão, 2011, 306c2-d1).

14 “É que começaste cedo demais, Sócrates, antes de te exercitares, como convém, a definir o belo, o bem e o justo, e assim todas as ideias. Observei isso mesmo há dois dias, ao te ouvir dialogar com o nosso amigo Aristóteles, aqui presente. Pois fica sabendo que é belo e divino o entusiasmo com que te atiras a essas discussões. Enquanto és moço, exercita-te mais de espaço nessas práticas consideradas inúteis pelo vulgo e que dele receberam o nome de parolagem. De outra forma, a verdade te escapará” (Platão, 1974, 135c-d).

de discurso: a erística e a dialética socrática. Gostaríamos de finalizar propondo as receptivas definições de erística e a de dialética que podem ser resumidas a partir do que foi dito. Percebemos como estas definições são contrastantes: (i) a erística é a arte do combate refutativo que ensina um método de perguntas e respostas curtas, para refutar o interlocutor, independe da verdade de sua tese – a finalidade última da erística é a vitória no debate argumentativo; (ii) a dialética socrática é o método de perguntas e resposta curtas que busca o saber e o conhecimento das coisas mesmas, por meio da refutação e da purificação das falsas opiniões, e que têm como objetivo último o saber necessário para uma vida plena.

Referências

- BALANSARD, A.. Os sofistas e as técnicas. In: BRISSON, L. e FRONTEROTTA, F.. **Platão: leituras**. São Paulo: Loyola, 2011.
- CANTO-SPERBER, M. **L’Intrigue Philosophique: essai sur l’Euthydème de Platon**. Paris: Les Belles Lettres, 1987.
- CICERÓN. **Disputaciones Tusculanas**. Introducción, traducción y notas Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2005.
- DIXSAUT, M.. Images du Philosophe. In. **Revista Kléos**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 4, pp. 191-248, 2000.
- DORION, Louis-André. **Compreender Sócrates**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. "Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?" In.: ROBINSON, T., BRISSON, L. (eds.) Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. **Proceedings of the V Symposium Platonicum**, Sankt Augustin, 2000.
- GUTHRIE, W. K. C.. **Os Sofistas**. São Paulo: Paulus, 2007.
- KEFERD, G. B.. **O Movimento Sofista**. São Paulo: Loyola, 2003.
- NARCY, M.. **Le Philosophe et son Double: un commentaire de l’Euthydème de Platon**. 1e éd.. Paris: Vrin, 1984.
- PEREIRA, M. H. R.. **Estudos de História da Cultura Clássica I**. Cultura Grega. 8.^a edição Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- PLATÃO. **Apologia de Sócrates; Críton**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

_____. **Banquete, Fédon, Sofista e Político.** Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. Eutidemo. In. **Diálogos:** Critão, Menão, Hípias Maior e outros. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2007.

_____. **Eutidemo.** Tradução, introdução e notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2011.

_____. **Górgias.** Tradução, introdução e notas de Daniel R. Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.

_____. **Oeuvres Complètes, V, 1ª Partie: Ion, Ménexène et Euthydème.** Tradução, introdução e notas de Louis Méridier. 2e éd.. Paris: Les Belles Lettres, 1978.

_____. **Parmênides e Filebo.** Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1974.

_____. **A República.** Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.