



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Os Aspectos éticos e políticos em Platão: uma análise da antilógica, erística e dialética

Jean Michel Silva Bento

Serópedica/RJ

Dezembro de 2025



Os aspectos ético e políticos em Platão: uma análise da antilógica, erística e dialética

Jean Michel Silva Bento

Trabalho monográfico elaborado como exigência parcial para a obtenção do título de Licenciado em Filosofia, desenvolvido sob a orientação do Prof. Dr. Admar Almeida da Costa.

Seropédica/ RJ

Dezembro/ 2025

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO INSTITUTO
DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Jean Michel Silva Bento

Trabalho monográfico submetido como exigência parcial para a conclusão do curso e a obtenção do título de Licenciado em Filosofia, orientado pelo Prof. Dr. Admar Almeida da Costa.

AGRADECIMENTOS

Ao longo desta trajetória acadêmica, muitas pessoas me apoiaram e me incentivaram a chegar a este momento tão importante. Boa parte delas são mulheres fortes, que lutaram incansavelmente para que eu pudesse seguir meus sonhos.

A primeira delas é minha saudosa avó Ivane, carinhosamente conhecida como “Ivone”. Ela dedicou grande parte de sua vida aos netos, oferecendo amor, cuidado e incentivo para que buscássemos aquilo em que acreditávamos. Mulher de fibra, infelizmente não teve as mesmas oportunidades que eu: sabia apenas assinar o próprio nome, não teve acesso à educação formal e dedicou seu tempo ao trabalho e ao lar. Ainda assim, sua força silenciosa abriu caminhos que hoje posso trilhar.

A segunda mulher a quem dedico este trabalho é minha querida avó Maria de Lourdes, que, desde os meus seis anos, dedicou-se a me formar um homem de caráter, ensinando-me a valorizar o conhecimento. Sem dúvidas, foi uma das pessoas mais importantes da minha vida, pois sempre apoiou minhas escolhas, sem jamais insinuar que algo poderia dar errado.

Por fim, agradeço também ao querido professor Dr. Admar, que ao longo de toda a graduação esteve sempre disposto a me ajudar, oferecendo conteúdo, apoiando meu projeto e se colocando disponível para que eu avançasse em cada etapa necessária.

Quem não espera não encontra o inesperado...

Heráclito de Éfeso

Resumo

Esta monografia investiga os aspectos éticos e políticos presentes na filosofia de Platão, concentrando-se particularmente na relação entre antilógica, erística e dialética. Parte-se da compreensão de que a Atenas clássica era marcada por práticas discursivas diversas, muitas vezes voltadas mais para a disputa e a persuasão do que para a verdade. Nesse contexto, a antilógica e a erística se apresentam como técnicas de argumentação características dos sofistas, cujo objetivo principal era vencer debates, independentemente da validade moral ou racional de seus argumentos.

Em contraste, Platão reconstrói a dialética como o método filosófico capaz de orientar o pensamento para o bem, a justiça e o conhecimento verdadeiro. Assim, o estudo busca explicitar como a dialética platônica se diferencia das práticas sofísticas, evidenciando seu papel na formação ética do indivíduo e na estruturação política da pólis.

Palavras-chave: Platão; ética; política; antilógica; erística; dialética.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	9
CAP. 1. Antilógica.....	11
CAP. 2 .Erística.....	18
CAP.3.Dialética.....	27
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	35
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	38

Introdução

A presente monografia tem como objetivo examinar criticamente antilogia, erística e dialética no pensamento platônico, tal como elas aparecem em vários diálogos, e como elas se articulam nas disputas intelectuais da Atenas do século V e IV a.C. Esses conceitos desempenham um papel central na compreensão da transição entre a prática discursiva dos sofistas e o método filosófico desenvolvido por Sócrates e sistematizado por Platão.

O ponto de partida do estudo é a constatação de que, no ambiente democrático ateniense, o domínio da palavra e a capacidade de persuadir tornaram-se instrumentos decisivos para a vida pública. Nesse contexto floresceu a antilogia, entendida como a arte de produzir argumentos opostos sobre a mesma questão, permitindo que “o argumento mais fraco vença o mais forte”, tal como caricaturado por Aristófanes em *As Nuvens*¹. A antilogia, portanto, evidencia o potencial ambivalente da linguagem e revela as tensões entre verdade e persuasão na cultura sofística.

A erística, por sua vez, representa o emprego desses recursos argumentativos com fins de disputa, vitória retórica e refutação do adversário, frequentemente sem compromisso com a verdade. Descrita por Platão em diálogos como *Eutidemo*, *Górgias* e *Sofista*, a erística é apresentada como uma forma degenerada de investigação, marcada pela busca do triunfo verbal e não pelo esclarecimento racional.

Em contraste com essas práticas, surge a dialética socrático-platônica, concebida como um método de investigação filosófica orientado pela busca da verdade. A dialética se propõe a superar as ambiguidades da antilogia e os artifícios da erística por meio do exame racional, da

¹ Aristófanes em *As Nuvens*. Tradução de Gustavo Costa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.

refutação cuidadosa e da construção gradual de definições e conceitos. Assim, enquanto a antilogia e a erística exploram a multiplicidade dos discursos, a dialética pretende ordená-los, avaliá-los e conduzi-los ao conhecimento. Dessa forma, este trabalho busca esclarecer as origens e os significados de antilogia, erística e dialética, analisando também seu contexto ético político nos livros de Platão e outros autores Clássicos. Além disso, procura demonstrar também como a dialética se firma na tradição filosófica da época como método de distinção entre o discurso que visa a vitória em relação àquele que busca a verdade.

Antilogia

A antilogia se caracteriza como sendo uma técnica de argumentação baseada na apresentação de dois discursos contrários. Segundo a interpretação de Kerferd, por exemplo, a antilogia consiste em um procedimento argumentativo no qual uma mesma proposição pode ser tomada como verdadeira ou falsa, conforme o ponto de vista adotado ou o contexto em que é examinada. Trata-se de uma técnica que permite e até exige a formulação de argumentos opostos entre si, colocando em dúvida a segurança e a solidez de qualquer afirmação. Um exemplo paradigmático desse tipo de raciocínio aparece no diálogo *Eutidemo*, quando se afirma: “Você sabe algo? [...] Ora, se sabe alguma coisa, então sabe tudo. Pois quem possui conhecimento de uma única coisa não pode saber apenas essa, mas necessariamente todas as demais” (Eutidemo, 293b–294a). Aqui, os sofistas Êutidemo e Dionisíodoro empregam um raciocínio formalmente coerente, mas semanticamente falacioso, para subverter o sentido comum do saber. O argumento parte de uma premissa aparentemente inofensiva (“você sabe alguma coisa”) e a transforma em uma conclusão paradoxal (“você sabe tudo”), explorando uma ambiguidade lógica no termo “saber”. Ao tratar o ato de saber como uma capacidade geral e absoluta, o sofista elimina a distinção entre conhecimentos particulares e o saber total. O resultado é um efeito retórico de confusão, em que a linguagem é usada não para esclarecer conceitos, mas para desestabilizar o interlocutor e demonstrar a superioridade verbal do debatedor.²

²KERFERD, G. B. O Movimento Sofista. Tradução de Therezinha Monteiro Deutsch. São Paulo: Loyola, 2003

³PLATÃO. *Eutidemo*. In: PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. – . (Passagem: 293b–294a).

Seguindo o caminho já exposto, a antilogia é a primeira definição atribuída aos sofistas e tal definição não acontece por acaso, uma vez que ela se caracteriza por ser o meio pelo qual se gera uma contradição, algo que é percebido como uma das ferramentas principais da atividade sofística. Segundo Kerferd, por exemplo, a característica essencial da prática antilógica é a oposição de um *lógos* a outro *lógos*, ou em descobrir ou chamar a atenção para a presença de uma oposição em um argumento, ou em uma coisa ou situação.

No *Fedro*, por exemplo, a antilogia é apresentada por Sócrates em 261d, como uma atividade que “consiste em fazer com que as mesmas coisas pareçam aos seus ouvintes iguais ou dissemelhantes, unas e múltiplas, em repouso e em movimento.” Quando se estabelece uma³ semelhança entre todas as coisas por meio da antilogia (ἀντιλογική), torna-se fácil criar ilusões e enganos, especialmente em contextos como os tribunais. Isso acontece porque a mesma questão pode ser apresentada ora de uma forma, ora de maneira contrária, gerando confusão ao invés de esclarecer o que é justo ou injusto.

Contudo, vale destacar que, praticar a antilogia não implica ser um sofista, isso porque ao contrário da erística, que será tratada mais a frente com a responsabilidade necessária ao qual o assunto demanda, não vislumbra a falsidade e a verdade de algo. A antilogia confronta um argumento (λόγος) a fim de fazer com que seja aceito ou não, mas sem que passe do nome para o ser das coisas.

É o caso do diálogo *Protágoras*, onde Platão apresenta Sócrates assumindo uma postura nitidamente antilógica, não no sentido sofístico de manipular a linguagem em benefício próprio, mas como método filosófico de investigação crítica. Em determinado momento, o filósofo declara:

⁴ PLATÃO. *Fedro*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016, (261d).

Sinto-me agora confuso diante do que foi dito. Os argumentos que anteriormente me pareciam sólidos já não me convencem, enquanto aqueles que antes me pareciam frágeis agora demonstram maior firmeza. [...] Vejo-me compelido a alterar minha posição e a considerar o argumento oposto ao que até então sustentei. (PLATÃO, *Protágoras*, 334c)..

Tal atitude evidencia uma disposição dialética fundamental ao pensamento socrático: a disposição de submeter suas próprias convicções ao escrutínio racional, reconhecendo a instabilidade do saber humano. Ao se contrapor à rigidez argumentativa dos sofistas, Sócrates transforma a antilogia — tradicionalmente usada como artifício retórico — em instrumento filosófico voltado à verdade, e não à vitória no discurso.

Nesse sentido, podemos afirmar que Platão não vê a antilogia como sendo intrinsecamente negativa, mas é tida, para ele, como negativa pela insuficiência de seus pressupostos, uma vez que a saúde e a correção (ou justeza) dos discursos vão além da eficácia prática da argumentação retórica; a saúde platônica exige uma ética que se funde no conhecimento verdadeiro do que é e do que não é. É por esse motivo que uma das preocupações mais notadas de Platão em relação à antilógica está na sua utilização pelos jovens, principalmente aos que são menores de trinta anos, pois segundo o filósofo, eles podem utilizarem-na para destruir o respeito pelas autoridades tradicionais, com indagações, por exemplo, sobre “o que é certo”, quando na realidade o indagador é possivelmente incapaz de enfrentar essas investigações de maneira adequada e descobrir a verdade.⁴

⁴ PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2002, (334c).

É em vista da insuficiência exercida pela antilogia que Platão busca um redirecionamento da mesma, que se dá na passagem da antilogia para a dialética, mas faz isto fazendo uma distinção importante entre erística e antilogia, na qual a primeira diz respeito ao aspecto ético, visto que ela visa apenas a vitória no debate e não a verdade. Já a segunda, que é a antilogia, está ligada ao aspecto lógico, que parece implicar dizer que a antilogia se apresenta como condição preliminar à busca da verdade, que também exprime o sentido socrático em relação à refutação.

Com isso, tomando a prática sofística de questionar e duvidar de tudo, sem que tenha uma compreensão prévia ou mais profunda das coisas que são questionadas, e por não ter acesso aquilo que é real acaba, em última análise, levando a uma confusão entre causa e efeito e por conseguinte denotando que a prática antilógica se mostra insuficiente. Surge daí então a necessidade e a validade do redirecionamento ao qual o Platão se propõe, isto é, pretende ele ter seu ponto basilar no conhecimento da natureza da alma pela causalidade inteligível e, por último, não menos importante, a busca pela verdade, a fim de que se torne filosofia.

Neste sentido, é a posição do inteligível, proposta por Platão, que se pode fundar uma postura filosófica, que neste ponto trata de uma crítica ético-política em busca da justificação de seus fundamentos e de uma verdadeira *paidéia* onde seja possível distinguir as verdadeiras diferenças presentes nos seres e expressá-las por meio de seus discursos. Isto deixa claro que, a verdadeira refutação passa pelo exercício da dialética enquanto ciência da divisão de gêneros, como acontece na obra o *Sofista*, através do Estrangeiro de Eleia, o que faz ela se apresentar não só como instrumento de refutação como também instrumento de educação. É por isso a preocupação em ‘fisgar’ o sofista como *antilogikón* é tão perceptível, pois, além de seus discursos confabuladores implicarem diretamente a postura ética, implica também a postura epistemológica.

Mas podemos nos questionar sobre o seguinte: os sofistas teriam razão caso o conhecimento da verdade fosse de fato impossível? Se o conhecimento da verdade e a ideia de

uma realidade objetiva forem impossíveis, os sofistas teriam razão em argumentar que a verdade é relativa: ou seja, que depende da perspectiva individual e até cultural. E uma segunda possibilidade é do reconhecimento da retórica como fundamental, pois a habilidade de persuadir e argumentar seriam essenciais, uma vez que não haveria verdade absoluta. No entanto, neste cenário no qual as duas possibilidades são plausíveis, o que poderia vir como consequência extrema seria um relativismo pela qual toda afirmação poderá ser considerada válida. Contudo, apesar desta possibilidade de relativização da verdade, é possível extrair dessa atividade sofística a complexidade da realidade, que poderá se apresentar de múltiplas formas ainda que sobre as mesmas coisas.

Apesar das críticas feitas ao método antilógico, há diversos momentos nas obras de Platão em que seu método confundia-se com o método antilógico. Há interpretações que sugerem o uso antilógico com sentido pedagógico e outros por equívoco mesmo. Por exemplo, quando *Menon*, no diálogo homônimo, pergunta se a virtude pode ser ensinada, e a resposta de Sócrates é totalmente antilógica, isso porque primeiro ele diz não saber o que é virtude e segundo porque refuta todas as definições dada por Menon, dando a entender o que ela não é (*Menon* 80d–81d). Essa tensão entre “não saber” e “saber refutar” é um dos exemplos mais sutis do uso da antilogia por Sócrates⁵. E isso torna muitas vezes o caminho de uma arte que defenda a verdade e o bem, que no caso é a filosofia, como difícil de assimilar e até dissimulada, porque em muitos momentos se atrela a um tipo de atividade que tanto se critica.

Diante dessa confusão constante, o que pode fazer com que a diferença entre a prática antilógica possa se distinguir da atividade defendida por Platão através de Sócrates?

Certamente essa distinção ocorre no objetivo ético. Como nota Giovanni Reale, “a confusão entre Sócrates e os sofistas é o ponto de partida da filosofia platônica: é preciso

⁶REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993

⁷PLATÃO. *Menon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001, (80d–81d).

distinguir o discurso que busca a verdade daquele que busca a vitória.” Ou seja, diferentemente de buscar a vitória, a atividade socrática, busca a verdade. Essa afirmativa evidencia o núcleo ético do pensamento platônico, pois a diferença entre o filósofo e o sofista não é apenas formal ou metodológica, mas sim fundamentalmente moral.

Por exemplo, na Atenas democrática a palavra (*lógos*) tornou-se meio principal da vida política e jurídica; através dela, o homem tinha a possibilidade de conquistar prestígio e poder. Nesse contexto, os sofistas transformaram o discurso em método de persuasão e também de domínio, subordinando a verdade ao êxito produzido pela argumentação antilógica.

No entanto, Platão reage a essa degradação do (*lógos*) por intermédio da figura de Sócrates, que embora muitas vezes confundido com sofistas, faz uso do diálogo com objetivo outro: isto é, não busca à mera vitória em relação ao seu interlocutor, mas busca conduzi-lo à verdade com objetivo de obter a purificação da alma. Deste modo, a filosofia platônica emerge como um ato ético, que embora se confunda com o método antilógico, tem como finalidade devolver à palavra sua dimensão moral e também educativa e isso acontece com o aprimoramento da arte antilógica, mantendo o diálogo, mas superando à mera vitória no discurso, reconhecendo o papel fundamental no ser do discurso que é falado em direção ao bem. Dado essa situação, podemos pensar no contexto político brasileiro contemporâneo, no qual há um fenômeno análogo: o uso do discurso público como arma retórica para conquistar apoio e moldar percepções, em vez de promover o debate racional e ético sobre o bem comum. A antilógica reaparece sob a forma de polarização discursiva, “fake news”, meias-verdades e manipulação emocional. Assim como os sofistas da Atenas democrática, muitos agentes políticos e comunicadores brasileiros utilizam o discurso não para buscar a verdade, mas para criar narrativas capazes de sustentar qualquer posição — mesmo contraditória — desde que traga vantagem política.

Essa situação se agrava em um ambiente midiático fragmentado, no qual a retórica digital substitui o diálogo racional. Plataformas de comunicação favorecem o discurso mais

impactante e emocional, e não o mais verdadeiro. O resultado é um espaço público dominado pela antilógica moderna, onde a persuasão e a performance prevalecem sobre a reflexão crítica. Platão advertiria que esse fenômeno tem consequências políticas sérias: a erosão da verdade pública, a corrupção da justiça e o enfraquecimento da democracia.

Quando os cidadãos deixam de distinguir entre o verdadeiro e o falso, entre o justo e o injusto, a vida política perde seu fundamento ético. O discurso político torna-se espetáculo, ao passo que o cidadão se converte em mero espectador de um conflito de aparências. Assim como na Atenas dos sofistas, o Brasil contemporâneo enfrenta o risco de uma tirania da palavra, em que a força retórica substitui o argumento racional e o interesse coletivo cede ao individual.

Erística

A erística pode ser compreendida como uma forma inadequada de empregar a antilogia, uma vez que se afasta completamente da busca pelo inteligível e pela verdade, voltando-se exclusivamente para a vitória na disputa argumentativa. Por essa razão, ela se aproxima estruturalmente da prática sofística, cujo foco recai mais sobre a eficácia persuasiva do que sobre o exame rigoroso das proposições. Como observa Kerferd, esse caráter competitivo da erística revela seu desvio em relação ao uso legítimo da argumentação antilógica.

O próprio termo “erística” tem origem em *erís*, palavra grega que significa “contenda” ou “conflito”, e que inicialmente não possuía carga negativa. Em Homero, por exemplo, *erís* designa tanto o embate guerreiro quanto a rivalidade inerente à experiência humana. Entretanto, já no século V a.C., o vocábulo passou a identificar um tipo específico de discurso, marcado pela intenção de prevalecer sobre o interlocutor — sentido que Kerferd destaca ao discutir a evolução histórica do termo e sua associação crescente com práticas argumentativas enganosas.

É a partir dessa definição de termos como antilógica, erística e dialética que se verifica o afastamento e a proximidade desses conceitos, que embora tenham semelhanças, tem também as diferenças que lhe são devidas, e o diálogo entre esses termos, permitirá um melhor entendimento dessa tríade conceitual platônica, principalmente agora expondo melhor a erística.

A grande verdade é que, há um empenho de Platão em pôr a atividade erística como sendo inapropriada por não está ligada à busca da verdade e também por colocar em jogo a própria atividade filosófica, já que é ela que se coloca como atividade funcional de estabilidade social e política. Isso ocorre porque nos diálogos *Eutidemo* e *Górgias*, por exemplo, Platão descreve a erística como a arte de discutir para vencer, sem compromisso com a verdade. Sócrates ironiza os sofistas que “refutam qualquer coisa que é dita, seja verdadeira ou falsa”

(*Eutidemo*, 272b). Essa prática mina a confiança na razão e, por consequência, a estabilidade política, porque substitui a deliberação racional pela manipulação retórica.

Em *Górgias*, Platão afirma que a retórica e a erística “não produzem ciência, mas apenas crença sem conhecimento” (*Górgias*, 454e). O resultado é uma degradação do diálogo público: o discurso, em vez de servir ao bem comum, torna-se instrumento de poder individual.⁶

Essa formulação expõe o núcleo da crítica platônica à retórica sofística, isto é, o fato de ela não se ocupar do ser das coisas (*to on*), mas apenas da opinião (*dóxa*). Em vez de conduzir *epistéme*, ou ao conhecimento verdadeiro, a retórica se limita a criar crenças que podem tanto aproximar quanto afastar o sujeito da verdade. A arte do discurso, nesse sentido, transforma-se em um instrumento de poder, desvinculado do compromisso com o real.

Giovanni Reale (1994, p. 220) observa que, para Platão, a retórica não é uma *techné* propriamente dita, mas uma habilidade empírica, carente de fundamento racional. O filósofo compara-a a uma “rotina” ou “empirismo” que, ao lidar com as aparências, opera por meio do convencimento e não do saber. Assim, o ato de persuadir não implica o ato de ensinar: o orador pode mover os afetos e as crenças do público sem que haja qualquer transmissão de verdade.

Platão, ao contrapor a retórica à dialética, propõe um modelo de discurso comprometido com o conhecimento e a justiça. Enquanto a retórica se dirige à alma por meio da emoção e da aparência, a dialética busca atingir o intelecto (*nous*), orientando o pensamento para o Bem e para o Ser. Nesse ponto, o filósofo estabelece uma clara diferença ética e epistemológica entre o discurso que visa à verdade e o discurso que visa à vitória — distinção que, segundo Reale (1994), constitui o próprio fundamento da filosofia socrático-platônica.

⁶PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2014. 454e.

Embora muitas vezes associada a um debate enganoso ou em busca da vitória a qualquer custo, como criticada por Platão ao longo das suas obras, podemos pensar aqui no uso positivo da erística dentro da atividade filosófica e não de modo que jogue essa possibilidade erística ao lixo.

Com essa possibilidade, é possível observar que ela pode ser usada também de maneira dialética para revelar contradições ou testar argumentos. Por exemplo: imaginemos uma discussão filosófica sobre justiça, na qual há dois debatedores, onde um apresenta uma visão idealizada e até ingênua de que “a justiça sempre prevalece no final” e o outro debatedor utiliza uma estratégia erística como meio de refutação e usa como contraexemplo o seguinte: “então, segundo sua teoria, qualquer injustiça que ocorra é apenas temporária, pois no fim a justiça triunfa?”

Oponente: “sim, sempre.”

O segundo debatedor responde: “curioso, imagino que os escravos que viveram toda a vida no cativeiro esperaram pela chegada dessa justiça. Ou talvez ela tenha vindo depois... para quem mesmo? Para os mortos? Será que a justiça que chega depois da vida é realmente justiça?”

Como vemos no contexto desse pequeno diálogo, o segundo debatedor usa uma estratégia provocativa, quase sarcástica e força o oponente a encarar um contraexemplo real e até desconfortável. Isso é erístico? Sim, há intenção de vencer um argumento, mas também é filosófico, uma vez que suscita a reflexão e crítica.

Na vida real, nem todos os debates ocorrem em ambientes controlados e racionais como os dos ideais socrático-platônicos. Assim, a erística pode ser, vejo eu, uma ferramenta legítima contra possíveis falácias, retóricas vazias ou autoritarismo argumentativo. Por exemplo, um filósofo que domina a erística pode desarmar um demagogo usando seus próprios truques contra ele. Isso é filosófico na medida em que defende a razão e a clareza contra a manipulação. No entanto, isso é só uma possibilidade da qual Platão não está disposto a aceitar, visto que em boa parte de suas obras a crítica à erística é sempre contundente e bem definida. Mas isso não anula

as vezes em que Sócrates pareceu ter atitude semelhante, ao longo de suas obras, e isso torna muitas vezes seu caminho ambíguo.

Um ponto que expõe essa ambiguidade e pode vir a provocar confusão no entendimento do que é erística e de como ela pode validar ou não a tentativa de Platão, se situa na seguinte passagem:

“— Por Héracles! — exclamou Trasímaco. — Eis aí o teu costume, Sócrates: não respondes às perguntas que te fazem e, tu mesmo, não és capaz de responder nada; preferes interrogar os outros e refutá-los. Mas não te atreverias a dar uma resposta e a expor o teu próprio ponto de vista. Pois eu bem sei: tu não queres aprender, mas apenas vencer na discussão.” (*República*, I, 337a–b).⁷

Nesta passagem, Trasímaco acusa Sócrates de agir eristicamente, isto é, de participar do diálogo com o objetivo de vencer e confundir, e não de buscar a verdade. A acusação é profundamente emblemática, já que Platão faz com que o próprio representante da sofística, Trasímaco, acuse Sócrates de sofismo e de erístico.

A crítica, contudo, é injusta dentro do contexto do diálogo, pois Sócrates, ao empregar o *elenchos* (método de refutação), visa à purificação das opiniões falsas — não à vitória. Ainda assim, a cena mostra como, aos olhos dos sofistas, a dialética socrática poderia parecer uma forma de erística, já que ela também se apoia na refutação e na argumentação do adversário. E isso tem um motivo plausível, na atenas grega, tantos os sofistas quanto os filósofos usavam o discurso (*logos*) como meio de ensino ou de persuasão e ensinavam aos jovens da elite temas morais e também temas políticos. A ambiguidade era tanta nesses dois ofícios que até Aristófonos em *As nuvens*, via Sócrates como um tipo de sofista “Ali dentro mora um sábio,

⁷ PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006, (I, 337a–b).

Sócrates, um homem sutil, que investiga as coisas do céu e tudo o que está sob a terra, e que ensina aos homens a fazer prevalecer o argumento mais fraco sobre o mais forte.”⁸

A comédia *As Nuvens*, apresenta uma das mais célebres caricaturas de Sócrates na Atenas clássica. Nela, o filósofo é retratado como o chefe de um “pensatório” (phrontistérion), um lugar onde jovens aprendem a “fazer o argumento mais fraco vencer o mais forte” (ton hēttō logon kreittō poiein). Essa expressão resume, de modo satírico, a arte erística cultivada pelos sofistas, cuja finalidade era o domínio da palavra como instrumento de persuasão e poder. Ao colocar Sócrates nesse contexto, Aristófanes reflete uma confusão comum no imaginário ateniense: a de que filósofos e sofistas pertenciam à mesma categoria de mestres do discurso. A partir de uma interpretação platônica, podemos nos perguntar o porquê é tão necessário a superação da erística e iremos chegar no seguinte: superar a erística significa restitui à palavra sua dimensão ética e educativa nos temas centrais da filosofia Platônica. Conforme explicita Marques, o verdadeiro diálogo deve conduzir à purificação da alma, não sua confusão; deve buscar o bem comum e não a vitória pessoal. Nesse sentido a erística tem como objetivo ou parece ter, minar o solo moral da comunidade, uma vez que dá cabo à confiança no *logos* e toma posse da comunicação como instrumento manipulador.

Marques (2006, cap. 3, p. 129) aprofunda a problemática da representação, evidenciando a questão do simulacro tal como elaborada no *Sofista* de Platão. Nesse diálogo, o sofista é apresentado não como um simples imitador, mas como um produtor de imagens que apenas aparenta realidade, sem, contudo, sustentá-la de modo efetivo.

Os sofistas, na verdade, aparecem como sendo um produtor de simulacros, no qual o mais grave é o que produz de si mesmo, já que insinua conhecer todas as coisas. Em

¹⁰MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006, cap. 3, p. 129.

contrapartida a esta insinuação, a *apologia de Sócrates*, de Platão, traz consigo a importância de reconhecer a própria ignorância. E isso acontece no momento em que Sócrates se defende diante de juízes, afirmando assim que sua sabedoria se dá em saber que nada sabe: “parece que sou o mais sábio do que este homem; pois, ao passo que nenhum de nós sabe coisa alguma de valor, ele pensa saber algo, embora não saiba, enquanto eu não sabendo, tampouco penso saber.” Tal confissão pode em primeiro momento parecer demonstração de fraqueza, mas não, ao contrário disso, tal confissão, revela um caráter humilde no qual se baseia a filosofia⁹

Ao externar sua investigação sobre o oráculo de delfos, Sócrates explica que visitou poetas, políticos e artesãos afim de entender o motivo pelo qual ganhou dos outros a fama de mais sábio de todos. Descobriu daí que “os mais reputados era quase os mais faltos de juízo.” (*Apologia*, 22a) pois acreditavam ter em posse um poder que não tinham. Nesse sentido, ao reconhecer seus limites, Sócrates demonstrava um saber maior do que os que os que se julgavam conhecedores. Sendo assim, o reconhecimento da ignorância não é tido como ignorância em sua totalidade, mas sim como crítica da possibilidade limitante do saber humano, que como consequência está em constante exame.

Tal postura traz consigo o valor ético que aqui tentamos demonstrar. Isso porque Sócrates considera o exame de si mesmo como condição de virtude, por isso afirma: “uma vida sem exame não merece ser vivida pelo homem.” (*Apologia*, 38a). Com isso, o reconhecimento da ignorância de si, torna-se o primeiro passo rumo ao bem, a verdade e a justiça, que nem a antilogia e nem a erística tem acesso.

Essas atitudes erísticas ou antilógicas, são nocivas para educação dos jovens que conduzirão a cidade e não podem eles serem orientados por esses métodos e sim pelo dialético, que tem sua base sólida e busca estabelecer a verdade e não o bom discurso, deixando de lado

¹¹ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Maria Lemos de Azevedo. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores), 38a.

o sentido simplório da eficácia sofística, que por vezes dissimula e manipula seus interlocutores em busca da sua autoafirmação como sábio, que, por tanto, um simulacro também. Um outro aspecto que ¹⁰reforçada na questão da técnica da produção de imagem é momento em que o Estrangeiro, busca definir a sétima e última divisão no *Sofista*.

Nesse contexto, é possível recorrer aos livros II, III e X da *República*, nos quais são apresentados elementos decisivos para a compreensão da produção de imagens pelo sofista e da constituição do discurso falso. No livro II e III por exemplo, ao discutir a educação dos guardiões, Sócrates afirma que tanto os mitos quanto as narrativas devem serem escolhidas com rigor, uma vez que moldam o caráter desde cedo. “Começaremos, então, pela produção dos mitos: e dos mitos, uns são verdadeiros e outros falsos; e dos falsos, alguns contêm também algo de verdadeiro.” (*República* II, 376e–377a).

Tal distinção entre discurso verdadeiro e falso introduz o problema do Psêudo, a falsidade que, para Platão, se assume de duas formas que, a saber, se expressa na mentira em palavras e na alma. E por isso declara: “A ignorância na alma daquele que é enganado pode ser chamada de verdadeira mentira; pois a mentira nas palavras é apenas uma imitação e uma sombra de uma afecção anterior da alma, não uma falsidade pura e genuína.” (*República* II, 382a).

Nesta passagem, como vimos, Platão define a falsidade discursiva, o Psêudos logos, como imagem (eikôn) de uma ignorância mais profunda. Isso quer dizer, portanto, que o sofista é aquele que produz imagens verbais do saber, construindo uma aparência falsa de verdade, que por fim, corresponde à mentira na palavra.

¹² PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

Marques, na obra já citada, relaciona a *mimesis* prioritariamente à *antilogia*. No entanto, entende-se que sua vinculação mais pertinente estaria em alinhá-la ao *caráter erístico*, uma vez que é este último que efetivamente produz ilusões podendo assim afetar a vida pública.

Já no Livro X de *A República*, Platão procura oferecer fundamentos epistemológicos para a censura de caráter moral que já havia proposto anteriormente, nos Livros II e III, ao discutir a reconstrução dos pilares do sistema educacional grego. Nesse décimo livro, ele examina os impactos psicológicos provocados pela “experiência estética”, argumentando que essa experiência tende a estimular emoções inferiores na alma humana, ofuscando os juízos racionais sobre o que é moralmente correto e, assim, desviando o indivíduo do caminho da virtude, como é expresso nesta passagem:

A imitação, ó Gláucon, está longe da verdade, e, como parece, faz tudo, porque toca apenas uma pequena parte de cada coisa, e essa é uma aparência. Por exemplo, como dissemos há pouco, o pintor representará um sapateiro, um carpinteiro e os outros artesãos, sem conhecer nenhuma dessas artes; e, no entanto, se for bom pintor, ao exibir o seu quadro de um carpinteiro e o mostrar de longe, pode enganar crianças e homens ignorantes, fazendo-os crer que é um verdadeiro carpinteiro. Eis o que se deve compreender também a respeito do poeta. Ele, igualmente, imita as ações dos homens, voluntárias e involuntárias, mas de modo superficial, apenas quanto às aparências, e não atinge a verdade. O poeta imitador não possui ciência das coisas que imita, mas apenas opinião.

A imitação não tem companhia nem comércio com a parte melhor da alma, mas com a pior. É que ela se dirige àquilo que está longe da razão, alimenta e reforça essa parte, e desse modo destrói a razão, tal como em uma cidade, quando se entrega o governo aos piores, perde-se a ordem. A tragédia, em particular, desperta e alimenta as paixões que deveríamos deixar secar: lamentações, compaixões, desejos e todas as espécies de sofrimentos que nos afastam da serenidade e do domínio de nós mesmos.

Quando no sofrimento alheio, nos abandonamos a sentimentos de piedade e de comoção, acreditamos que nada há de mal nisso, pois é apenas um espetáculo. Mas, de fato essa indulgência se estende depois à nossa própria vida; e, ao encontramos semelhantes dores, tornamo-nos mais débeis pra enfrenta-las.

Assim, a poesia imitativa, ao despertar as emoções e multiplica-las insta em cada um de nós um governo mau, que dá força e autoridades as paixões, enquanto enfraquece a razão, que deveria governar. (PLATÃO, *República*, 595a–602b)

Platão expressa, nesse contexto, uma preocupação clara com o papel social e histórico da poesia na Grécia, que estava profundamente inserida na vida pública, sustentando-se na interação entre poeta e audiência como elemento central da educação em sua época, especialmente porque os poetas desfrutavam de grande prestígio social e eram vistos como detentores de sabedoria. Os poemas de Homero, em particular, eram tidos como fontes primordiais de saber e valores éticos, servindo de base para a compreensão do ser humano, da realidade, da organização política e social, bem como dos princípios educativos e morais.

Assim, a reflexão platônica sobre a arte e a poesia ultrapassa uma simples censura estética: ela revela uma profunda preocupação com o poder formador das narrativas e com o modo como elas moldam a alma coletiva. Em última instância, Platão compreende a experiência estética como um campo de disputa entre aparência e verdade, entre o prazer e o conhecimento, entre a *dóxa* (opinião) e a *epistéme* (sabedoria).

Dialética

Na filosofia platônica, a dialética ocupa o ponto mais alto entre as formas de investigação racional. Diferentemente da erística e da antilógica, que se limitam à disputa verbal ou à manipulação das contradições. A dialética se caracteriza como o método que conduz o pensamento em direção ao conhecimento verdadeiro. Seu propósito não é vencer o interlocutor, mas aproximar a alma da essência das coisas, promovendo uma ascensão do nível sensível ao inteligível.

Platão descreve a dialética como “o caminho que conduz a alma da opinião para a inteligência, do “vir-a-ser” para o ser”:

Aquele que utiliza hipóteses e não se dirige a um princípio primeiro, mas a uma conclusão final, não ascende ao começo, e assim não alcança o conhecimento verdadeiro. Mas o método dialético é o único que caminha nesse sentido, suprimindo as hipóteses e elevando-se até o princípio primeiro de tudo, para depois, descendo novamente, prender-se firmemente às conclusões. Assim, ele apreende verdadeiramente, e não através de imagens, mas por meio do próprio ser. (*Rep.*, 511b–d).

Essa definição mostra que a dialética é mais do que um procedimento discursivo: trata-se de um processo de libertação intelectual, no qual o pensamento supera as hipóteses provisórias e atinge o princípio supremo da realidade — a Ideia do Bem. Desse modo, a dialética assume um papel central na teoria do conhecimento platônica, funcionando como ponte entre a multiplicidade do sensível e a unidade do inteligível.

Para Werner Jaeger¹³ (1992, p. 593), a dialética constitui o “método supremo do conhecimento”, aquele que permite ultrapassar as hipóteses e alcançar o princípio absoluto do Bem. Nessa perspectiva, o método dialético não é apenas uma técnica argumentativa, mas o instrumento pelo qual a razão se eleva ao fundamento último da realidade. Giovanni Reale (1994, p. 181) segue interpretação semelhante ao afirmar que a dialética é “a ciência das ideias e o único meio para atingir o conhecimento verdadeiro e universal”. Assim, ela se apresenta

¹³ JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 593.

como o núcleo epistemológico da filosofia de Platão, pois apenas por meio dela o ser humano pode ultrapassar o domínio da *doxa* (opinião) e alcançar a *episteme* (ciência).

Platão também confere à dialética uma dimensão ético-pedagógica. No *Teeteto* (168d), ele observa que aqueles que dialogam de forma verdadeiramente filosófica tornam-se mais amistosos e virtuosos, enquanto os que se prendem à erística acabam odiando tanto os outros quanto a própria filosofia. Essa distinção sugere que a dialética não é apenas um método de raciocínio, mas também um exercício moral, exigindo humildade, abertura e disposição para o diálogo autêntico.

Em síntese, a dialética representa, em Platão, o método filosófico por excelência — aquele que une razão e virtude, pensamento e vida. É por meio dela que a filosofia realiza sua tarefa fundamental: conduzir a alma humana ao conhecimento do ser e à contemplação do Bem, princípio unificador de toda a realidade inteligível.

O dialético, verdadeiro filósofo —, possui uma *boa disposição de alma*. Ele conduz o diálogo de forma justa, com espírito cooperativo, e busca examinar de maneira eficaz o tema proposto, tendo como objetivo central a descoberta da verdade e a melhoria moral e intelectual de seus interlocutores. Por isso, independentemente de quem seja, o interlocutor sempre retornará ao filósofo autêntico, reconhecendo os benefícios proporcionados pelo processo dialógico. “Pois os que têm bom caráter procedem de modo dialético, e se tornam mais amigáveis uns com os outros e mais amáveis no decorrer do exame. Mas os que seguem o caminho dos erísticos passam a odiar uns aos outros e àquilo que consideram ser a filosofia, ao final do diálogo”¹².

Esta passagem, revela o profundo sentido ético que Platão deseja no exercício do pensamento. Isto quer dizer que, a prática dialética, não é apenas uma técnica argumentativa, ela é também um meio de conviver com o outro e consigo. A sua autenticidade está posta na

¹⁴PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, 168d.

humildade e disposição de ser transformado pelo pensar do seu interlocutor e tornando-se, portanto, um amigo da verdade e dos que também à buscam.

Nesse sentido, o ato de filosofar dialeticamente é um ato comunitário, isso é: pensar em conjunto, compartilhar o espanto e suportar o exame. Por este motivo, Na *República* (Livro VII, 539a–c), Platão traz uma metáfora simples, mas ao mesmo tempo profunda, que é a dos jovens dialéticos comparados a cachorrinhos que mordem por brincadeira. Aparentemente ingênua, a metáfora mostra uma das preocupações centrais nas obras platônicas, que a saber é o uso indevido da razão na juventude do espírito.

Para Platão, a dialética é o ponto mais sublime na formação filosófica. E isso se dá por ela ser o instrumento capaz de libertar a alma das sombras da opinião em condução ao mundo inteligível e ao conhecimento do bem. Contudo, essa mesma força se colocada de maneira precipitada, traz consigo um jogo perigoso, uma vez que, o jovem encantado pelo poder da argumentação e refutação, passa a fazer o uso do logos uma arma de vaidade, deixando de usá-la como meio de elevação. O deleite de vencer uma discussão substitui, de maneira irresponsável, a busca da verdade; e a filosofia tão almejada se degenera em erística, isto é, mero exibicionismo intelectual.

A imagem do “cachorrinho”, nesse contexto, ratifica esta ideia de imaturidade: isto porque o animal brinca com os dentes sem compreender a força de seus dentes; que morde não por ato malicioso, mas por impulso. Assim sendo, o jovem ao experimentar o apazível sabor da refutação, perde o senso do limite e ataca aqueles que se achegam com argumentos. Falta-lhe, portanto, a prudência que só o tempo e a experiência podem trazer.

Neste cenário, o que Platão faz, é pensar a educação filosófica não só como troca de saberes, mas como formação moral e intelectual. Ou seja, antes do acesso à aprendizagem da
¹³argumentação, é preciso aprender a calar, escutar e a ordenar a alma. Só quando o espírito

¹⁵DA COSTA, Admar. Dialética e retórica na República de Platão. In: GUTIÉRREZ, Raúl (org.). *Mathemata: Ecos de filosofia antigua*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2013.

está disciplinado é que a dialética cumprirá seu verdadeiro papel: o de ascender da multiplicidade à unidade, da opinião ao conhecimento e da aparência ao ser.

“O livro V da *República* sugere que Sócrates e Gláuco trocaram a dialética por outra arte, a antilógica ou a erística, e o que está em jogo é, ao mesmo tempo, a proximidade e a distância entre essas artes. A proximidade parece seguir do fato de que todas essas artes têm um «nobre poder da arte antilógica (*República* 454a).” DA COSTA, Admar. Dialética e retórica na *República* de Platão. In: *Ecos de filosofia antiga.*, 2013. p. 131.

Esta passagem é dado por Sócrates como justificativa para que a dialética seja trocada de modo involuntário. Compreendidas de modo geral como artes do discurso ou de discutir, a possibilidade real de diferenciá-las depende da observação do resultado a que cada uma dessas artes conduz: enquanto a dialética nos leva à verdade e ao conhecimento; a erística e a antilogia nos levam apenas à opinião.

Em Homero, Marquês no diz que, o *élenchos*, pertencente ao contexto da antiguidade, possuía tanto um caráter militar como também esportivo, que conotava a vergonha e o opróbio, diante o olhar do outro.

Disso se segue:

É no combate ou na competição que o homem mostra o seu valor de guerreiro aos outros guerreiros (ou na ausência dele). Da vergonha experimentada na situação de competição, o termo passa a designar a própria competição, onde o guerreiro se submete a provas, graças às quais ele revela sua natureza e seu valor.” (MARQUES, 2006, p.287).

A cultura grega, na antiguidade, reconhecia no combate e na competição (*agón*) não apenas o exercício da força, mas sim o meio pelo qual o homem daquela época desvelava a virtude e valor moral (*areté*). Nesse contexto, o confronto se torna o espaço símbolo no qual o individuo se conhece e se faz conhecido, onde a vergonha (*aidôs*) torna-se impulso ético na busca pela excelência. Platão sabiamente ao herdar esta concepção, faz um redirecionamento filosófico importante, isto é, o campo da batalha física torna em sua obra, o campo do diálogo

e da dialética, campo pelo qual a alma do filósofo luta, mas não contra inimigos, e contra a ignorância e a falsa verdade sofística. Sendo assim, o filósofo ganha status de guerreiro que combate com as palavras e ideias, que por meio do debate racional, traz à cena a verdadeira natureza, não com força corporal, mas sim com força moral e intelectual em busca do bem e da verdade inteligível.

Se analisarmos o método do *elenchos* isoladamente, pode nos levar a crer que é mais um dos métodos sofísticos, que agora fora empregado por Platão, com capacidade de trazer nebulosidade ao entendimento do seu uso pelo filósofo em busca do bem e da verdade, no entanto, o procedimento metódico do *elenchos*, apesar de ligado a disputa, tem para ele uma função purgativa na eliminação de um mal presente na alma humana que é a ignorância. É ela que na disputa dialética elimina ou busca eliminar o discurso falso, fazendo, portanto, o caminho rumo à verdade e ao bem. Isso de certo modo, é talvez uma maneira até irônica de confrontar a atividade erística. Isso porque o método erístico é tão parecido quanto igual ao método do *elenchos*, a disputa continua como dinâmica de ambos, contudo os objetivos são totalmente discrepantes e sua valoração num contexto ético-político certamente ecoarão de modo distinto, visto que o método erístico visa somente a vitória, já o método do *elenchos* visa o bem em busca do inteligível.

Manter o *elenchos* enquanto meio de disputa necessária, evoca um olhar contextual importante, mas não tão claro. Esse olhar diz respeito ao que está em jogo nessa disputa acirrada pelo método mais útil na Grécia antiga. Podemos pensar numa disputa simplória entre filosofia e retórica somente e explicito que essa é uma das preocupações de Platão, por meio de Sócrates, mas não só isso. Há também preocupações éticas, políticas e jurídicas que são pertinentes. Isso quer dizer que um possível julgamento baseado numa dialética profunda, onde se expõe todas as dúvidas, onde possíveis provas são preservadas, com finalidade de atingir um bom julgamento que visa a verdade dos fatos, a dialética por meio do *elenchos* será o norte desse debate entre acusado e acusador e aqueles julgam. Mas a dialética não pode ser só o norte de um desses, mas

de todos. Ela não é um artifício de uso particular, singularizado, o contexto histórico desse debate mostra isso. Ela deve ser um artifício das relações sociais, seu uso de forma correta, norteia o campo educacional ético-moral e epistêmico.

Imagine um conhecimento que se baseie no falso? Seria como é ilustrado por Platão, na *República*:

Imagina homens numa habitação subterrânea, em forma de caverna, com uma entrada aberta à luz, que se estende por todo o comprimento da caverna; aí se encontram desde a infância, com as pernas e o pescoço acorrentados, de modo que não podem mudar de lugar, nem ver senão o que está diante deles, pois as correntes os impedem de voltar a cabeça; a luz vem-lhes de um fogo aceso a certa distância, acima e por detrás deles. Entre o fogo e os prisioneiros passa uma estrada elevada, ao longo da qual foi construída uma pequena parede, semelhante às biombas que os prestidigitadores levantam diante do público para mostrarem por cima delas as maravilhas que fazem. [...] — São semelhantes a nós, disse eu. E, antes de tudo, crês que vejam de si mesmos e uns dos outros mais do que as sombras projetadas pelo fogo na parte da caverna que lhes fica à frente? — Como poderiam, se foram obrigados a conservar as cabeças imóveis durante toda a vida? (*Rep.*, 514a–515a).

A célebre passagem do livro VII da *República* (514a–517a) em que Platão descreve os prisioneiros acorrentados dentro de uma caverna é uma poderosa metáfora da condição epistemológica do ser humano. As sombras projetadas na parede representam o nível mais baixo do conhecimento, aquele que se limita às aparências sensíveis e às opiniões (*doxa*). Os prisioneiros tomam as sombras como a realidade, assim como os homens comuns confundem as imagens mutáveis do mundo sensível com o ser verdadeiro das coisas. Nesse sentido, o mito ilustra o ponto de partida da filosofia: a necessidade de romper as correntes da ignorância e elevar-se progressivamente do parecer ao ser, do sensível ao inteligível.

Em síntese, a citação do livro VII da *República* revela que, para Platão, o conhecimento não é uma simples operação intelectual, mas um ato ético e espiritual de libertação. A ascensão do prisioneiro, dolorosa e gradual, reflete o percurso do filósofo que abandona as aparências e, pela dialética, atinge a luz do verdadeiro ser. Assim, a filosofia é, ao mesmo tempo, teoria do

conhecimento e caminho de salvação da alma — a passagem das sombras à luz do bem através do *elenchos*.

Apesar disso, vale destacar que o *elenchos* é apenas um dos métodos da dialética e sua evolução é perceptível nas obras de Platão e revela não apenas uma transformação metodológica, mas sobretudo uma mudança profunda na compreensão do conhecimento e do papel do filósofo na pólis. De instrumento socrático de refutação a ciência suprema do inteligível, a dialética expressa o movimento da alma em direção à verdade, constituindo-se como o eixo central de todo o pensamento platônico. Essa trajetória indica que a filosofia, para Platão, não é uma simples acumulação de saberes, mas uma forma de ascese intelectual e moral — um processo de libertação da ignorância em direção ao Bem.

Nas obras de juventude, como *Apologia* e *Górgias*, a dialética aparece vinculada ao método socrático do *elenchos*, uma prática de exame e refutação. Sócrates, ao interrogar seus interlocutores, busca desmontar suas opiniões e conduzi-los ao reconhecimento da própria ignorância. Nesse contexto, a dialética tem uma função ético-pedagógica, como já dito: purificar a alma de falsas crenças para torná-la apta à busca do verdadeiro

Já nas obras intermediárias, como *Fédon* e *Mênon*, Platão amplia o alcance da dialética. Ela deixa de ser apenas um método de refutação e se torna o instrumento que permite à alma recordar as Ideias (anamnese). O conhecimento não é algo adquirido empiricamente, mas uma rememoração das verdades eternas que a alma contemplou antes de encarnar. Nesse sentido, a dialética tem uma função metafísica e espiritual, pois conduz o pensamento do sensível ao inteligível, da opinião (*doxa*) à ciência (*episteme*). A filosofia torna-se, assim, um exercício de morte simbólica, no qual a alma se separa do corpo para contemplar o ser em sua pureza.

A maturidade do pensamento platônico, expressa sobretudo na *República*, confere à dialética o estatuto de ciência suprema. No Livro VI (511b–d), Platão define a dialética como o método que se eleva das hipóteses até o princípio primeiro — o Bem — e que, ao retornar,

fundamenta todos os outros saberes. Trata-se do ponto culminante do processo educativo, o momento em que o intelecto se liberta do mundo sensível e alcança o domínio das Ideias. A dialética é, portanto, a arte de pensar o ser em sua totalidade, e o filósofo é aquele que, tendo ascendido à contemplação do Bem, retorna à caverna para orientar os demais, convertendo o conhecimento em ação política.

Nas obras tardias, como *O Sofista*, Platão refina a dialética ao integrá-la em um método técnico de divisão e reunião (diaíresis e synagagé). Ela passa a funcionar como um instrumento lógico capaz de distinguir os gêneros e espécies do ser. O filósofo, nesse estágio, é aquele que sabe separar o mesmo do diferente, evitando confusões conceituais. Assim, a dialética assume também uma função epistemológica, voltada à estrutura racional da realidade, e antecipa o rigor analítico.

Essa progressão demonstra que, para Platão, o conhecimento não é estático, mas um movimento dialético que reflete o próprio dinamismo do ser. A filosofia, enquanto prática dialética, é uma forma de ascensão: começa com a dúvida e a refutação, passa pela rememoração e purificação, culmina na contemplação e retorna à pólis como guia ético. O verdadeiro filósofo, portanto, não é aquele que apenas argumenta, mas aquele que vive dialeticamente, integrando o saber à virtude.

Portanto, a dialética platônica expressa a unidade entre epistemologia, ontologia e ética. Ela é o caminho que conduz o homem do mundo da aparência ao mundo da verdade, da opinião à sabedoria, da confusão à ordem racional. Platão faz da dialética não apenas um método de pensamento, mas um modo de ser filosófico, em que o conhecimento se torna libertação e a razão, um ato de justiça.

Considerações finais

O presente Trabalho de Conclusão de Curso analisou de forma sistemática a distinção entre antilogia, erística e dialética, situando essas práticas argumentativas no contexto cultural e filosófico da Atenas clássica. A investigação demonstrou que essas formas de uso do discurso não se limitam a técnicas de argumentação, mas expressam modos diferentes de compreender a relação entre linguagem, verdade, ética e vida política. Assim, compreender sua especificidade não apenas ilumina aspectos centrais do pensamento platônico, mas também contribui para refletir sobre os fundamentos éticos do discurso racional.

A análise da antilogia mostrou que a possibilidade de apresentar argumentos opostos sobre a mesma questão refletia a própria dinâmica da vida democrática ateniense, na qual decisões políticas eram tomadas com base na persuasão pública. Embora essa prática ampliasse horizontes argumentativos, também criava o risco ético de transformar a palavra em instrumento de domínio e manipulação. A habilidade de “fazer o argumento mais fraco parecer mais forte”, exaltada por sofistas e caricaturizada por Aristófanes, evidencia essa ambivalência: a antilogia permitia o exercício crítico da cidadania, mas também podia comprometer a integridade moral do debate político.

A erística, por outro lado, mostrou-se ainda mais problemática do ponto de vista ético. Orientada pela mera vitória na disputa, sem compromisso com o esclarecimento racional, ela representa um uso do discurso que enfraquece a vida pública e impede a formação de consensos legítimos. Platão descreve a erística como uma prática que provoca confusão, desorienta o interlocutor e mina a possibilidade de deliberação racional. Nesse sentido, a crítica platônica à erística não é apenas epistemológica, mas profundamente política e moral, uma vez que a manipulação argumentativa mina as bases da convivência democrática.

Em contraste, a dialética socrático-platônica se apresenta como o método filosófico que busca restabelecer a integridade do discurso. A dialética pretende orientar o diálogo para a verdade, fundamentando-se na análise conceitual, na refutação de contradições e na construção progressiva de definições. Do ponto de vista ético-político, essa prática se revela como uma tentativa de reconstruir o espaço público da fala mediante um uso responsável, rigoroso e moralmente comprometido da palavra.

Nesse contexto, um elemento central da metodologia socrática analisada neste TCC é o *elenchos*, a refutação dialógica que Sócrates emprega para examinar crenças e expor incoerências. O *elenchos* não visa envergonhar ou derrotar o interlocutor, mas conduzi-lo ao reconhecimento de sua própria ignorância, constituindo um exercício ético de autoconhecimento e abertura para o diálogo. O *elenchos* se apresenta, portanto, como uma alternativa crítica tanto à antilogia sofística quanto à erística competitiva: enquanto estas técnicas exploram a fragilidade do discurso para manipular ou vencer, o *elenchos* utiliza a refutação para purificar, educar e fortalecer o caráter racional do debate.

Assim, a distinção entre antilogia, erística e dialética adquire significado mais amplo quando vinculada às exigências ético-políticas da convivência humana. A prática filosófica apresentada por Sócrates e consolidada por Platão não é apenas teórica, mas uma resposta ao desafio de cultivar cidadãos capazes de deliberar de forma justa, racional e responsável. A dialética e o *elenchos* representam, nesse sentido, um ideal normativo de discurso, no qual a busca da verdade e o cuidado com o outro se tornam a base da vida pública.

Conclui-se, portanto, que compreender essa tripla distinção é essencial não apenas para o estudo do pensamento antigo, mas também para refletir sobre a qualidade do discurso contemporâneo. A tensão entre persuasão e verdade permanece fundamental nas democracias atuais, nas quais a manipulação retórica, a polarização e o uso estratégico da linguagem

continuam desafiando a integridade do espaço público. O estudo aqui desenvolvido evidencia, assim, a atualidade das reflexões platônicas e socráticas, ao mostrar que o compromisso com a racionalidade e com a ética do discurso é condição indispensável para a construção de sociedades mais justas e esclarecidas.

Referência Bibliográfica

ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Tradução de Gustavo Costa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.

DA COSTA, Admar. Dialéctica e retórica na República de Platão. In: GUTIÉRREZ, Raúl (org.). *Mathemata: Ecos de filosofía antigua*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2013. p. 121–136.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. Tradução de Therezinha Monteiro Deutsch. São Paulo: Loyola, 2003.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Maria Lemos de Azevedo. São Paulo: Abril Cultural, 1972. Coleção Os Pensadores.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2014.

PLATÃO. *Menon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Martin Claret, 2002.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.
