

Entre a filosofia e a sofística: o caso de Dion de Prusa (séculos I e II)

*Between Philosophy and Sophistry: the case of Dio of Prusa
(1st and 2nd Centuries)*

Esdra Erlacher*

Resumo: As fontes textuais, epigráficas e materiais do Império Romano revelam-nos que era comum, no contexto do Principado, encontrar sofistas, filósofos e *rhetores* circulando pelas *póleis* e *civitates*. Muito embora saibamos que a filosofia e a sofística eram domínios de conhecimento distintos, contando com professores e centros de ensino próprios, na prática, muitas vezes, suas fronteiras tornavam-se fluidas, de modo que um mesmo indivíduo podia desempenhar o papel de sofista e filósofo de forma concomitante. Um caso exemplar é o de Dion de Prusa, classificado, desde a Antiguidade ora como sofista, ora como filósofo. Tendo em vista as diferentes identidades atribuídas ao autor, nosso objetivo, no presente artigo, é discutir, tomando como base os discursos de Dion, sobre como a sofística e a filosofia foram tratadas em seus discursos e como o próprio orador desejava ser reconhecido.

Abstract: The textual, epigraphic, and material sources of the Roman Empire reveal to us that it was common, in the context of the Principate, to find sophists, philosophers, and rhetors circulating through the *poleis* and *civitates*. Although we know that philosophy and sophistry were distinct domains of knowledge, with their own teachers and educational centers, in practice, their boundaries often became fluid, so that the same individual could simultaneously play the role of both sophist and philosopher. An exemplary case is that of Dio of Prusa, who has been classified since Antiquity sometimes as a sophist, sometimes as a philosopher. Considering the different identities attributed to the author, our objective in this article is to discuss, based on Dio's speeches, how sophistry and philosophy were addressed in his discourses and how the orator himself wished to be recognized.

Palavras-chave:

Império Romano;
Principado;
sofistas;
filósofos;
Dion de Prusa.

Keywords:

Roman Empire;
High Empire;
sophists;
philosophers;
Dio of Prusa.

Recebido em: 01/04/2025
Aprovado em: 06/06/2025

* Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), sob a supervisão do prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. Mestre e graduada em História pela Ufes. Integrante do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/seção ES).

Introdução

As fontes textuais, epigráficas e materiais do Império Romano, no contexto do Principado, revelam-nos a existência de uma série de indivíduos, classificados como filósofos, sofistas e *rhetores*, que circulavam pelas *civitates* e *póleis* desempenhando diferentes atividades. Dentre elas, podemos destacar a mediação de conflitos das cidades e destas com a administração imperial, o envolvimento em embaixadas ou a sua liderança, a atuação como evergetas edilícios, a participação ativa como conselheiros reais ou a instrução das comunidades urbanas mediante os discursos públicos.

De modo bastante simplificado, e apenas como forma de tornar mais didático o tema, poderíamos dizer que um filósofo era aquele que desenvolvia as doutrinas de uma das principais tradições filosóficas corrente em seu tempo – no Principado, o estoicismo, o epicurismo e o platonismo. Normalmente, esse indivíduo possuía um pequeno grupo de pupilos para quem transmitia os conhecimentos.

Já os sofistas, versados na *paideia*, eram indivíduos que realizavam exposições diante de audiências ampliadas. Estes eram, geralmente, profissionais lembrados pela capacidade de improvisar discursos e pela excelência em usar as palavras da maneira mais adequada. No entanto, o termo sofista podia ter conotações negativas graças a alguns autores, como Platão, o que fez com que certos indivíduos evitassem tal designação, preferindo ser qualificados como *rhetores*. Para alguns, a sofística não passaria de uma disciplina verborrágica, de modo que seus praticantes seriam charlatães ou impostores, preocupados somente com a aparência e sem nenhuma relevância política, daí a preferência pelo termo rétor (Jones, 1978, p. 9).

De acordo com determinados autores, como Bowersock (1969) e Bowie (1970), no entanto, haveria certa distinção entre o sofista e o *rhetor*. Bowie (1970, p. 5) explica que o termo sofista se aplicaria, muitas vezes, aos professores de retórica (*rhetores*), cujo nível de especialização lhes permitia realizar apresentações públicas. Desse modo, o *rhetor* seria o professor de eloquência, ao passo que o sofista seria um hábil orador público. Muitas vezes, o *rhetor* se tornava um sofista quando atingia uma competência elevada para realizar exposições retóricas para grandes audiências.

Cumprе destacar, porém, que nem sempre é fácil classificar um autor como sofista, filósofo ou *rhetor* (Stanton, 1973, p. 353 e ss.). Bowersock (1969) afirma que, na época imperial, um orador poderia desempenhar tais papéis de forma concomitante. O autor defende, no entanto, maior proximidade entre o praticante da sofística e o da

filosofia e maior diferenciação entre o sofista e o *rhetor*.¹ Tal hipótese é aceita, ao menos em determinadas ocasiões, por Sidebottom (2009). No presente texto, interessa-nos refletir mais sobre as pretensas diferenciações entre a sofística e a filosofia, uma vez que Dion de Prusa, autor sobre quem falaremos adiante, foi classificado ora como sofista, ora como filósofo.

Conforme argumenta Silva (2014, p. 176), sofistas e filósofos detinham, em muitos casos, a mesma formação, podendo realizar performances públicas e ensinar. Os sofistas tinham competência para organizar disputas filosóficas, ao passo que os filósofos podiam declamar composições, embora a primeira função coubesse mais a um filósofo e a segunda, a um sofista. De acordo com Anderson (1993, p. 134), era comum que os indivíduos estudassem tanto filosofia quanto retórica e, embora se dedicassem às duas disciplinas de modo similar, acabavam por se identificar com uma ou outra. Desse modo, sofística e filosofia nunca se divorciaram totalmente, nem do ponto de vista social, nem do intelectual.

Jones (1978, p. 9) também argumenta que a filosofia e a sofística, embora fossem domínios de conhecimento distintos, contando com professores e centros de ensino próprios, na prática, muitas vezes se sobrepunham. Os filósofos, por exemplo, não raro ensinavam e declamavam, o que os obrigava a recorrer ao estilo e às estruturas linguísticas próprias da sofística. Por isso, parece-nos, que as fronteiras entre esses campos do saber eram bastante fluidas.

Nathália Gachallová (2015), de igual modo, problematiza as diferenças entre a filosofia e a sofística, nos primeiros séculos do Principado, e o suposto conflito entre as duas disciplinas, que teria se originado nos tempos de Platão e Aristóteles. A autora argumenta que, embora muitas pesquisas apontem para a existência de uma tensão entre filósofos e sofistas desde o período clássico até a Antiguidade Tardia,² investigações recentes têm demonstrado que havia grande tendência de esses campos de saber confluírem, indicando assim que as fronteiras entre quem seria o praticante de filosofia e quem seria o de sofística não eram tão delimitadas como à primeira vista se poderia

¹ Para Bowersock (1969, p. 12), seria mais difícil diferenciar o sofista do *rhetor* do que propor uma diferenciação entre o praticante da sofística e o da filosofia. Segundo o autor, está claro, a partir de vários textos, que havia alguma distinção entre os títulos *rhetor* e *sophistês*. Filóstrato, por exemplo, em certas ocasiões, evitou deliberadamente a palavra sofista ao se referir a determinados indivíduos. Silva (2014, p. 187-188) também defende que, na obra *Vitae Sophistarum*, Filóstrato (*Vitae Sophistarum*, I, 513; II, 564; II, 591) utiliza os termos *rhetor* e sofista de forma distinta, de modo que o valor do sofista seria maior do que o do *rhetor*.

² Para Bowersock (1969, p. 11), por exemplo, não há dúvida de que existia rivalidade entre filósofos e *rhetoires*, embora tal autor concorde que um mesmo indivíduo podia combinar os papéis de ambos os campos do saber. Karadimas (1996) também destaca os conflitos entre filósofos e *rhetoires* e exclui qualquer possibilidade de mescla mútua entre as duas disciplinas.

supor.³ Assim, não era incomum que um mesmo indivíduo se especializasse tanto em filosofia quanto em retórica.

Marco Aurélio, o imperador filósofo, por exemplo, sempre estudou retórica e ouviu conferências de sofistas famosos, apesar de seu crescente interesse pela filosofia. Gachallová (2015, p. 23) defende que, na Antiguidade, apresentar-se como filósofo ou sofista dizia respeito muito mais a determinada construção de uma identidade, de uma imagem, do que a uma opção profissional definida, já que o aprofundamento em filosofia, por exemplo, não implicava rejeição à sofística e vice e versa. Além disso, os ataques de um ou outro indivíduo à filosofia ou à retórica, frequentes no mundo antigo, destinavam-se, em geral, a provocar um oponente, não exprimindo, pois, um conflito entre ambas as disciplinas (Gachallová, 2015, p. 24).

Outro caso exemplar é o de Dion Cássio, que acreditava ser perfeitamente possível que um indivíduo se dedicasse à filosofia e à sofística,⁴ o que corrobora a hipótese da sobreposição das funções próprias do sofista e do filósofo no Império Romano. É o que se conclui de uma passagem em que o autor aborda o desentendimento entre Júlia Domna e o prefeito do pretório Plautiano como justificativa para que a imperatriz passasse a se cercar por sofistas e filósofos. Segundo Dion Cássio (*História Romana*, LXVII, 15, 7): “Por esta razão, ela [Júlia Domna] começou a estudar filosofia e passava seus dias na companhia de sofistas”.

Filóstrato (*Vit. Soph.*, I, 480) tinha uma opinião semelhante àquela de Dion Cássio, pois afirmava que a sofística antiga deveria ser considerada uma retórica que se dedicava à filosofia, já que os sofistas tratavam dos mesmos temas que os filósofos. Quanto a isso, Silva (2014, p. 178) demonstra que os sofistas mencionados na *Vitae Sophistarum* eram alunos de filósofos, assim como também os filósofos frequentaram as escolas dos sofistas e *rhetores*.

Conforme destaca Bowersock (1969), a confluência entre sofística e filosofia é testificada por uma variedade de fontes, tanto textuais quanto materiais. Em um epigrama

³ Segundo a autora, Platão, no famoso diálogo *Protágoras*, descreve certo orador como um impostor que iludia jovens a segui-lo e refere-se aos discípulos de tal homem como ingênuos encantados que o seguiam feito animais (Plato, *Prt.* 315a–b). Essa passagem, decerto, é bem sugestiva sobre a opinião do filósofo grego para com os sofistas. Entretanto, o próprio Platão, nas palavras de Gachallová, fornece evidências que refutam essa interpretação. No mesmo diálogo, Sócrates utiliza Homero para persuadir Protágoras a cooperar e sugere que as duas profissões deviam caminhar juntas para alcançar o objetivo comum de encontrar a verdade (Pl. *Prt.* 348c–d). Além disso, a autora afirma que Platão utilizava métodos sofísticos para promover suas próprias ideias e que ele não dispensava as ferramentas retóricas. Nesse sentido, tais evidências demonstram que as relações entre sofística e filosofia não eram tão conflituosas como pode parecer a princípio (Gachallová, 2015, p. 21).

⁴ Dion Cássio nasceu entre 163 e 164, na cidade de Niceia, localizada na província do Ponto-Bitínia. Tal autor provinha de uma família abastada e bastante influente na política local. Seu pai, Cássio Aproniano, foi senador consular e governador de três províncias imperiais. Segundo Esteves (2019, p. 196), é possível que Dion tenha estudado com algum *rheto*r grego na Ásia Menor ou em Roma.

de Atenas, extraído de uma inscrição, por exemplo, um homem é declarado *rhetor* em sua fala e filósofo em seu pensamento (*Epigrammata Graeca*, 106).⁵ Além disso, na inscrição da base de uma estátua encontrada em um asclépio de Atenas, erguida aproximadamente em meados do século III, encontramos a menção a Tito Flávio Glauco, que é descrito da seguinte forma:

[...] Por decreto do Conselho do Areópago, esta estátua de Quinto Estácio Themístocles, de Cholleidai, [...] foi erguida por Tito Flávio Glauco, de Maratona, **poeta, rhetor e filósofo**, *advocatus fisci*, tendo servido com distinção como guardião das chaves do deus [...] (*Inscriptiones Graecae*, II, 3704, grifo nosso).

Considerando o que foi discutido até aqui, é de nosso interesse, no presente artigo, refletir sobre as diferentes identidades atribuídas a Dion de Prusa, um autor que viveu, aproximadamente, entre 40 e 120,⁶ tendo obtido bastante notoriedade como orador, sofista e filósofo, na medida em que percorreu diversas *civitates* e *póleis* dispersas pelo Império Romano, proclamando seus discursos sobre os mais variados temas. Desde a Antiguidade, no entanto, há bastante imprecisão sobre quem seria tal personagem, de modo que ela é apresentada ora como sofista, ora como filósofo. Portanto, nossa investigação pretende iluminar este tema, uma vez que classificar os autores ou nos informar sobre como eles foram classificados ao longo do tempo faz parte da operação historiográfica, permitindo-nos decodificar as fontes.

Dion de Prusa: breves notas biográficas

Antes de refletirmos sobre as múltiplas classificações atribuídas a Dion de Prusa, vale a pena apresentar alguns de seus dados biográficos. Ao que tudo indica, tal personagem teria nascido entre 40 e 50, na região da província do Ponto-Bitínia e falecido entre 110 e 120.

Por meio das epístolas de Plínio, o Jovem, (*Ep.* X, 81, 82) temos a informação de que o orador era conhecido por seus contemporâneos como *Cocceianus Dion* (grafia utilizada por Plínio) ou *Cocceiani Dionis* (grafia utilizada por Trajano). Certos autores (Momigliano, 1969, p. 257; Moles, 1978, p. 86; Berry, 1983, p. 71) acreditam que tal *cognomen* seria um indicativo de que Dion teria recebido cidadania romana sob o governo de Nerva

⁵ Este epigrama foi coletado por Georg Kaibel (1878). O autor reuniu uma série de epigramas gregos extraídos de inscrições em pedra, o que deu origem a obra *Epigrammata Graeca ex lapidibus collecta*, publicada em 1878. Trata-se de uma edição crítica que reúne epigramas encontrados em monumentos, lápides, estelas funerárias, dedicatórias e inscrições votivas da Grécia antiga e do mundo helenístico-romano.

⁶ Todas as datas mencionadas no texto referem-se ao período posterior ao nascimento de Cristo, com exceção daquelas que são acompanhadas pela grafia a.C.

(*Cocceius Nerva*), entre 96 e 98, uma vez que, em Roma, era comum a adoção dos nomes dos patronos responsáveis pela concessão da cidadania a determinado indivíduo.

Dion fazia parte de uma importante e abastada família de Prusa. Mesmo com escassas informações, temos notícia de que seu pai era um homem influente que teria conseguido acumular fortuna considerável por meio do comércio de longa distância e do empréstimo de dinheiro a juros. Seu avô materno também parece ter sido uma figura proeminente, atuando como benfeitor local, o que teria lhe rendido alguma proximidade com um dos imperadores, provavelmente Cláudio (Dio Chrysostom, *Or.* 46, 4), de quem teria recebido cidadania romana. Caso essas informações sejam verídicas, a mãe de Dion parece ter vindo de uma linhagem célebre de Prusa.

Em virtude de sua condição financeira privilegiada, o orador teria tido acesso a uma educação de primeira linha. Ao que tudo indica, na década de 60, dirigiu-se a Roma, onde estudou, provavelmente, com o filósofo estoico Caio Musônio Rufo (Moles, 1978, p. 82; Nielsen, 2008, p. 121).⁷ Esse fato pode ter ocorrido no final do governo de Nero (Morocho Gayo, 1988, p. 19).

A partir da década de 70, Dion realizou uma série de viagens pelas *civitates* e *póleis* do Império Romano, como foi o caso de Rodes (*Or.* 31) e Alexandria (*Or.* 32), onde o autor pronunciou orações públicas visando a corrigir determinadas condutas dos cidadãos no ambiente urbano. Nesse período, nota-se a consolidação da posição de Dion como um orador de carreira, que desfrutava de elevada fama e reputação. Por conta disso, acabou estabelecendo conexões com a aristocracia romana, sendo identificado por alguns autores como amigo e conselheiro dos imperadores, especialmente os da dinastia flaviana (Momigliano, 1969, p. 259; Moles, 1978, p. 84; Nielsen, 2008, p. 121).

Uma das conexões mais emblemáticas foi a de Dion com Flávio Sabino, que era primo e, ao mesmo tempo, genro de Tito (79-81) e também primo de Domiciano (81-96). De acordo com Suetônio (*Domitianus*, 530), em 82, Sabino foi sentenciado à morte a mando de Domiciano porque, no dia das eleições consulares, o arauto, errando o título, o havia anunciado como imperador em vez de côsul designado. Desse modo, Sabino foi acusado de conspiração.

Dissemos que a relação com Sabino foi marcante para a trajetória de Dion, pois, conforme diversos pesquisadores postulam (Jones, 1978, p. 46; Nielsen, 2008, p. 121),

⁷ Acredita-se que Dion tenha conhecido Musônio Rufo quando o filósofo viajou para a Ásia Menor em companhia de Rubélio Plauto, em 60. Contudo, Dion teria se tornado seu aluno apenas em Roma, para onde Musônio retornou em 62, quando Rubélio foi executado. O filósofo, entretanto, foi exilado para a ilha de Gyaros, em 65, por Nero. Desse modo, conjectura-se que Dion tenha estudado com o professor no período de 62 a 65 (Moles, 1978, p. 86).

devido à proximidade com Sabino nosso autor foi punido com o exílio da Península Itálica e do Ponto-Bitínia.⁸

Segundo Nielsen (2008, p. 121), Dion foi banido mediante uma sentença de *relegatio*. A *relegatio* implicava que parte do patrimônio poderia ser confiscado, permanecendo o restante sob domínio e controle do sentenciado, além de o condenado ser impedido de transitar por determinadas regiões/províncias. Os efeitos da sentença poderiam ser temporários ou vitalícios (Silva, 2020, p. 44). Jones (1978, p. 46) também concorda com essa hipótese, para quem Dion foi exilado mediante uma pena de *relegatio*, por meio da qual o sentenciado estava impedido de instalar-se na Península Itálica e na província do Ponto-Bitínia, sendo livre para se deslocar por outros locais e mesmo para falar em público. Ademais, os bens de Dion não teriam sido confiscados.

Vale lembrar que o exílio é um momento bastante marcante na trajetória de Dion. Isso porque tal episódio foi utilizado por diversos autores, da Antiguidade à contemporaneidade, conforme discutiremos no próximo tópico, como marco para uma mudança radical de vida do orador, o que teria influenciado diretamente sua conversão da sofística para a filosofia.

Após a morte de Domiciano, aproximadamente em 96, Dion consegue retornar a Prusa. Tão logo se restabeleceu em sua cidade natal, o autor envolveu-se em uma série de atividades políticas a nível local e provincial. Temos notícia de que, após 98, Dion passou a viajar pelas cidades do Ponto-Bitínia, pronunciando algumas de suas orações, como ocorreu em Nicomédia (*Or.* 38) e Niceia (*Or.* 39), onde o autor buscou estabelecer a *homonoia*,⁹ uma vez que ambas estavam disputando entre si por privilégios e títulos citadinos perante o Império. É provável que esse conflito fosse antigo, pois, por muito tempo, Nicomédia deteve o título de *metropolis* e Niceia o de “primeira cidade”. Contudo, durante o governo de Domiciano, foi permitido que Nicomédia adicionasse “primeira” à sua titulação inicial, o que não agradou aos cidadãos de Niceia, que não admitiam a perda da primazia daquela *pólis* (*Or.* 38, 35, 39).

Depois disso, por volta de 100, Dion visitou a cidade de Tarso, onde pronunciou dois discursos (*Or.* 33; *Or.* 34), tendo por objetivo admoestar o comportamento da população

⁸ Há alguma controvérsia a respeito da sentença aplicada a Dion. Ventrella (2009, p. 36-56), por exemplo, defende que o tipo de mobilidade forçada de Dion entre 82 e 96 não foi o exílio e sim uma fuga. A hipótese sustentada pelo autor é a de que o orador teria deixado voluntariamente Roma e vagado por regiões longínquas, temendo uma condenação à morte, uma vez que ele seria acusado de cumplicidade em uma conspiração contra Domiciano devido à sua amizade com Sabino.

⁹ De acordo com Jones (1978, p. 83) a *homonoia*, traduzida usualmente como concórdia, apresenta diferentes significados, a depender do contexto. Quando utilizada pelos escritores do período imperial, é melhor traduzida como oposta à *stasis* e implica a resolução de conflitos recentes ou disputas ainda não solucionadas, entre cidades diferentes ou entre os diferentes grupos de uma mesma comunidade (Sheppard, 1986, p. 230).

nos espaços da cidade, bem como a atitude hostil que os homens de lá mantinham com os romanos. Por conta disso, apesar da prosperidade, a *pólis* não gozava de boa reputação, pois era associada à imoralidade, luxúria, irritabilidade e falta de postura nos espaços públicos, o que motivou o autor a pronunciar suas orações.

Daí em diante, temos registros de uma série de atividades políticas de Dion visando a melhorias em Prusa. Uma de suas primeiras incumbências, nesse sentido, foi liderar, entre 99 e 100, uma embaixada instituída com o propósito de saudar Trajano.¹⁰ Segundo Jones (1978, p. 53), devido a esta embaixada, Prusa recebeu diversos favores imperiais, incluindo o direito de eleger novos membros para a *boulé* e o aumento da receita municipal. Ao que tudo indica, essa ocasião teria servido de inspiração para que Dion produzisse os discursos intitutados, postumamente, *Sobre a realza* (Or. 1; Or. 2; Or. 3; Or. 4), nos quais aborda as virtudes e vícios dos bons e dos maus soberanos. Embora nenhum imperador seja citado nas orações, infere-se que estas tenham sido escritas de modo a contrapor Domiciano, o arquétipo do tirano, a Trajano, o *optimus princeps*.¹¹

Além disso, por conta própria, levou a cabo um projeto de reforma da sua *pólis* visando a oferecer instalações melhores à população. Segundo o que o autor nos conta por meio de um de seus discursos endereçados a Prusa, seu projeto arquitetônico envolvia a construção de fortificações, estaleiros e portos, o que, ao que tudo indica, não foi concretizado (Dio Chrys., Or. 65, 13). Ao contrário do que esperava, o orador sofreu severas críticas, sendo acusado de má administração das obras e corrupção, uma vez que a obra gerenciada por ele envolvia também recursos públicos (Plin., Ep. X, 81).

Supõe-se que Dion tenha passado seus últimos dias em Prusa, envolvido com seus projetos arquitetônicos e com os problemas daí decorrentes. No epistolário de Plínio, o Jovem, encontramos as últimas notícias de que dispomos acerca do orador. Considerando que Dion tenha nascido entre 40 e 50, deveria já contar com uma idade avançada quando se envolveu no imbróglio edílico em Prusa. Por isso, cremos que sua morte tenha ocorrido entre 110 e 120.

Dion de Prusa entre a filosofia e a sofística: problemas de classificação

Talvez pela dimensão extensa da obra de Dion de Prusa, composta por cerca de oitenta orações que versam sobre temas diversificados, os pesquisadores tenham

¹⁰ De acordo com Jones (1978, p. 52), é provável que esta embaixada tenha ocorrido entre 99 e 101, já que Trajano chegou em Roma em 99 e deixou a capital do Império novamente em 101 para participar das investidas militares contra os dácios, no Danúbio.

¹¹ Segundo Momigliano (1969, p. 256 e ss.), as orações 1 e 3, sem dúvida, foram pronunciadas perante o imperador, porém não existe nenhum indício de que os discursos 2 e 4 tenham sido endereçados a Trajano, uma vez que narram um diálogo imaginário entre figuras históricas.

atribuído identidades múltiplas ao autor, apresentando-o ora como um filósofo, ora como um sofista, ora como um filósofo dotado de habilidades retóricas. Tal imprecisão, no entanto, remonta à Antiguidade.

Uma das primeiras classificações de Dion foi realizada por Luciano de Samósata,¹² que viveu pouco depois de nosso orador, entre 125 e 190. Em *Sobre a morte do peregrino*,¹³ o autor (Luciano, *De morte Peregrini*, 18) descreve Dion como um filósofo que, ao lado de Musônio, Epiteto e outras personagens, foi banido por dizer o que pensava.

Em *Vitae Sophistarum*, uma espécie de biografia sumária dos sofistas, escrita por Filóstrato tempos depois,¹⁴ aproximadamente no século III, encontramos também uma tentativa de definição de Dion de Prusa. Para o autor (Philostr., *Vit. Soph.*, I, 7, 487, grifo nosso):

A Dion de Prusa **nem sei como chamá-lo por causa de sua perfeição em tudo**. Pois era um chifre de Amaltea, segundo dizem, uma confluência das características mais elevadas, era o melhor da oratória, esteve atento ao eco sonoro de Demóstenes e de Platão, assim como as pontes aumentam o tom dos instrumentos musicais. Dion acrescentava seu tom pessoal com veemente sensibilidade. Por outra parte, os discursos de Dion destacam de forma excelente um resumo das qualidades de seu espírito. Assim, advertiu, mais de uma vez, as cidades com problemas, sem parecer mordaz nem odioso, mas como quem continha a impetuosidade dos cavalos, com freio mais do que com açoites; ao contrário, elogiou as cidades bem governadas, não dava impressão de ensiná-las, mas de lhes mostrar que pereceriam se não mudassem. Ademais, o **tom de sua filosofia não era nem medíocre nem irônico, mas firmemente insistente, com um toque de delicadeza e de benevolência**. Era também talentoso para escrever histórias, como nos prova sua obra *Os getas*, ele viajou tão longe que foi até os getas, durante seu exílio. Em *O Euboico* e em o *Elogio ao papagaio*, Dion escreveu com cuidado sobre assuntos insignificantes. Não há muito valor nestas obras, são valiosas apenas como obras sofísticas, pois é próprio de um sofista tratar com seriedade tais coisas.

Como podemos perceber mediante a leitura do trecho acima, Filóstrato parecia considerar a classificação de Dion uma tarefa bastante difícil. Não é por acaso que o autor elogia a filosofia do orador e, logo em seguida, descreve parte da obra do biografado, em especial as orações *O Euboico* e *Elogio ao papagaio*, como produções sofísticas. Apesar da dificuldade, Filóstrato decidiu incluir Dion de Prusa em seu catálogo de sofistas, mas o classificou como um filósofo que pensava como um sofista e possuía habilidades

¹² Luciano nasceu em Samósata, capital do antigo reino de Comagena, situada a norte da Síria, na margem direita do Eufrates, aproximadamente em 125, e faleceu, possivelmente, em 181, em Alexandria, no Egito. Segundo Magueijo (2013, p. 11), a produção literária deste autor se desenvolveu, muito provavelmente, em um período de 40 anos, durante o qual escreveu cerca de 80 obras.

¹³ Trata-se de um texto escrito em forma de carta, destinado, muito provavelmente, a Crômio, um filósofo neoplatônico, que busca descrever a morte do filósofo cínico Peregrino Proteu (Magueijo, 2013).

¹⁴ Segundo Silva (2014, p. 65), a *Vitae Sophistarum* foi escrita no governo de Severo Alexandre (222-235) ou pouco tempo depois disso, o que significa que foi produzida no século III.

sofísticas. Para o autor, Dion era claramente um filósofo e o exílio que sofreu seria uma amostra da aversão de Domiciano ao seu pensamento filosófico. É isso que observamos na passagem adiante:

Ele [Dion] viveu na época em que Apolônio de Tiana e Eufrates de Tiro divulgavam sua filosofia e manteve uma relação amistosa com ambos, embora estivessem em desavença entre si, o que contrariava os princípios da filosofia. Não considero correto chamar sua permanência entre os getas de exílio, pois não lhe foi imposto que se exilasse; tampouco foi uma simples viagem, pois ele desapareceu, afastando-se dos olhos e ouvidos das pessoas, e exerceu diversas atividades em diferentes lugares por medo dos tiranos de Roma, que perseguiam todo tipo de filosofia (Philostr., *Vit. Soph.*, I, 7, 488).

Porém, o biógrafo reconhece em Dion características próprias dos sofistas, em especial a maneira como declamava e improvisava, o que podemos notar mediante a leitura do excerto a seguir, no qual Filóstrato enfatiza as habilidades retóricas do orador:

[...] E, certamente, o poder de persuasão desse homem [Dion] foi tal que fascinou até mesmo aqueles que não conheciam bem a cultura grega. Assim, o imperador Trajano o fez subir, em Roma, no carro dourado sobre o qual os Césares desfilavam triunfalmente após suas guerras e, voltando-se frequentemente para Dion, lhe dizia: 'O que me dizes? Não entendo, mas te amo como a mim mesmo'. Muito próprias do estilo sofístico são as imagens dos discursos de Dion, nas quais, ainda que ele exagere, [seu estilo sofístico] também é claro e adequado ao assunto (Philostr., *Vit. Soph.*, I, 7, 488).

Tempos depois, entre os séculos IV e V, Sinésio de Cirene, bispo de Ptolemais, criticou severamente a visão de Filóstrato sobre Dion de Prusa.¹⁵ Na obra *Dion, sobre o discurso de si mesmo*, Sinésio elabora um esboço da trajetória do orador e da sua formação filosófica.¹⁶ Para Sinésio, a carreira de Dion se dividiria em dois momentos: quando jovem,

¹⁵ Importa destacar aqui que Sinésio de Cirene nasceu em uma rica e tradicional família local de Cirene, na província romana de Cirenaica, ou Líbia Superior, norte da África, entre 370 e 375 e faleceu provavelmente entre 412 e 413. Devido à condição social familiar, estudou filosofia e retórica em Alexandria. Foi eleito como embaixador (πρέσβυς) da província da Líbia Superior ou Cirenaica, tendo se dirigido a Constantinopla a fim de interpelar o imperador Arcádio sobre a redução dos impostos cobrados na Cirenaica. Anos depois, Sinésio vai para Alexandria, onde permanece por algum período e se casa, muito provavelmente, com uma mulher cristã. Sinésio era, portanto, um homem político. De acordo com José Petrúcio de Farias Júnior (2012, p. 16 e ss.), o bispo, que escreveu uma série de tratados filosóficos, buscando se firmar no cenário político local, procurou construir uma imagem de si mesmo que se ajustasse ao papel do filósofo na política. Nesse sentido, Sinésio dialoga com a produção literária de Dion, no tocante à construção da imagem do bom governante, uma vez que nosso autor escreveu cerca de quatro discursos (*Orações Sobre a realeza*), nos quais discorreu sobre o arquétipo do rei ideal. É possível que Sinésio almejasse se projetar como um conselheiro real e homem político, assim como Dion foi, e isso pode ter contribuído para ele classificar Dion ora como sofista ora como filósofo.

¹⁶ De acordo com Farias Júnior (2012, p. 22; 251), Sinésio de Cirene escreveu sobre a trajetória de vida de Dion de Prusa, especialmente sua formação filosófica, que era, na opinião do bispo, crucial para aqueles que desejavam aconselhar os imperadores a se tornarem bom governantes. Sinésio produziu um discurso de aconselhamento endereçado ao imperador Arcádio, intitulado *De regno*, cujo conteúdo discorre sobre as virtudes e responsabilidades do bom governante. Como Dion também escreveu quatro orações *Sobre a realeza*, que versam sobre a conduta apropriada do monarca ideal. Acredita-se que Sinésio, em âmbito discursivo, tenha dialogado com o orador bitiniano, no tocante à construção da imagem do bom governante e no que tange à sua própria imagem. Isso porque escrever textos que

era um sofista, e, mais tarde, converteu-se à filosofia. Sinésio de Cirene estava convencido de que Dion havia praticado a sofística no início de sua carreira devido ao modo como empregava a língua grega em seus discursos. Nesta época, teria se destacado socialmente. Segundo Sinésio (*Or.* VI, 37b), Dion teria produzido, no início de sua trajetória, um discurso intitulado *Contra os filósofos*, texto este que, caso tenha existido, hoje encontra-se perdido. Porém, após ter sido exilado por Domiciano, Dion teria se tornado um filósofo. Nesta segunda etapa da sua carreira, segundo Sinésio (*Or.* VI, 37b-38a):

A verdade é que Dion não parece envolver-se em especulações técnicas da filosofia, nem abordar doutrinas físicas, pelo fato de ter entrado tardiamente nesse campo [...]. Ele se aplicou a dar seus conselhos aos homens, fossem monarcas ou indivíduos, um a um, ou para grupos, e, para isso, utilizou a sua preparação retórica, previamente adquirida. Por isso, parece-me que é melhor adicionar como nota no início de cada discurso 'antes do exílio' ou 'depois do exílio'. Assim poderíamos separar os discursos filosóficos dos propriamente sofísticos.

O que nos intriga é que, embora tenha deixado clara sua opinião sobre a divisão da carreira de Dion em dois momentos, Sinésio (*Or.* VI, 37a) admite que "Dion, que foi um filósofo, atuou com o que é próprio dos sofistas, embora com uma doce e afável inclinação para a filosofia". Tal afirmação parece indicar que, mesmo na sua suposta fase sofística, Dion valia-se da filosofia. O mesmo ocorre quando Sinésio trata da fase de Dion como filósofo, momento em que o orador "se aplicou a dar seus conselhos aos homens, fossem monarcas ou indivíduos, um a um, ou para grupos, e, para isso utilizou a sua preparação retórica, previamente adquirida" (Sinésio, *Or.* VI, 38a). Notamos que, mesmo buscando estabelecer divisões precisas na carreira de Dion, Sinésio parece ter a convicção de que a sofística e a filosofia eram disciplinas em constante diálogo e que as fronteiras entre elas eram fluidas.

A interpretação de Sinésio de Cirene sobre as duas fases da carreira de Dion influenciou uma série de pesquisadores contemporâneos, fazendo com que muitos defendessem a hipótese por ele formulada. Hans von Arnim, por exemplo, estudioso do século XIX, cujo trabalho é considerado um dos primeiros estudos de fôlego acerca da vida e obra de Dion de Prusa, em *Leben und werke des Dion von Prusa*, de 1898, seguiu a mesma tendência de Sinésio. Para von Arnim (1898), a biografia intelectual do orador poderia ser dividida em duas fases: a primeira, na qual ele teria sido um sofista, e a segunda, depois do exílio, quando passou a se apresentar como um filósofo adepto do estoicismo e cinismo. Nesse sentido, von Arnim estruturou a trajetória de Dion em

dialogavam com autores antigos e bastante conhecidos, como era o caso de Dion, colaborava para que tais escritos se tornassem instrumentos úteis de promoção social, uma das práticas indispensáveis para quem desejava ocupar determinados cargos imperiais.

dois períodos distintos, demarcados pela experiência do banimento do orador. Como vemos, o grande marco dessas teorias sobre a conversão de Dion é o seu exílio, uma experiência traumática que teria transformado o modo de viver do orador e, portanto, sua produção literária.

Tal hipótese foi, no entanto, criticada ao longo das décadas seguintes. Autores como Stanton (1973), Moles (1978), Jones (1978), Amato (2014) e Moignard (2020) condenaram a ideia de uma “conversão” de Dion da sofística à filosofia. Para Stanton (1973) e Jones (1978), as fronteiras entre a filosofia e a sofística eram muito mais fluidas do que se poderia imaginar, por isso, os papéis de seus praticantes poderiam ser os mesmos, não havendo como diferenciá-los. Tomando como base estas premissas, Moles (1978), Amato (2014) e Moignard (2020) defendem que a conversão de Dion da sofística para a filosofia depois da experiência de seu exílio é uma narrativa fabricada pelo próprio orador.

Em *The career and conversion of Dio Chrysostom*, Moles (1978) discute o conceito de “conversão”, aplicado, geralmente, a grandes experiências religiosas ou filosóficas. Moles problematiza a conversão de Dion da sofística à filosofia, tendo em vista que a fonte mais explícita sobre o tema é a de Sinésio de Cirene, conforme destacamos anteriormente. Em seu ensaio sobre Dion, o bispo contesta Filóstrato, que havia classificado Dion entre os filósofos considerados sofistas devido à sua eloquência (*Vit. Soph.*, I, 7, 487-488). Sinésio sustenta que Dion foi inicialmente um sofista comum (δυνάμενος σοφιστής), mas acabou se tornando um filósofo (φιλόσοφος), mudança que ocorreu durante seu exílio (36a, 38a-b). No entanto, para Moles (1978) há uma série de lacunas no esquema do bispo cristão.

Em *Life-change and ‘conversion’ in Antiquity: an analysis of the testimonies of Dion of Prusa and Aelius Aristides*, Moignard (2020) discute a teoria da conversão e da mudança de vida na Antiguidade, aplicando tais conceitos à carreira de Élio Aristides – que não convém discutirmos aqui – e à de Dion de Prusa.¹⁷ Moignard, embora não trate dos aspectos sofísticos ou filosóficos da vida de nosso autor, conclui que a conversão de Dion à filosofia é uma narrativa fabricada por ele mesmo em seus discursos pós-exílio. Alguns indícios apontariam para isto: em primeiro lugar, as referências que o autor faz às suas vestes esfarrapadas, que eram uma marca característica de alguns filósofos; em segundo, as passagens nas quais o autor cita o oráculo de Delfos, que teria consultado e do qual teria recebido a instrução de prosseguir em sua jornada como errante, experiência

¹⁷ Élio Aristides foi, assim como Dion de Prusa, um dos mais conhecidos oradores do século II. O sofista nasceu, ao que tudo indica, em 117, na região da Mísia Oriental, e faleceu, aproximadamente, em 180. Provenha de uma família abastada, o que lhe permitiu acessar uma educação de ponta, baseada no domínio da escrita e da oratória, um dos requisitos para aqueles que almejavam se converter em homens políticos (Gómez Cardó, 2020, p. 87 e ss.). Os dados biográficos de Aristides de que dispomos provêm de seus próprios escritos e, principalmente, daquilo que Filóstrato registrou em *Vitae Sophistarum*, na qual qualifica a personagem como um sofista (*Vit. Soph.*, I, 9, 581-585).

associada à de Sócrates, cuja carreira teve início por meio de um oráculo; e, por fim, as citações nas quais Dion se apresenta como um filósofo, como veremos adiante.

Este breve balanço historiográfico nos foi útil para compreender como Dion de Prusa foi classificado ao longo do tempo. Vale destacar que essas classificações não são neutras, exprimindo, antes, perspectivas e interesses dos autores que as formularam. Sinésio de Cirene, por exemplo, que influenciou toda uma geração de autores posteriores, buscava, muito provavelmente, se projetar como um conselheiro real e homem político, assim como Dion de Prusa, motivo pelo qual escreveu diversos tratados filosóficos, que, por sua vez, apresentam semelhança com aqueles escritos por nosso autor. Talvez isso tenha influenciado Sinésio a classificar Dion ora como sofista, ora como filósofo. Nesse caso, poderíamos afirmar que muitas dessas interpretações sobre quem foi nosso orador foram utilizadas para promover diferentes agendas intelectuais. Além disso, essas classificações, por vezes, são também resultado dos debates historiográficos em voga nos seus diferentes contextos. Daí a necessidade de não apenas apresentar as múltiplas classificações atribuídas a Dion de Prusa pelos autores posteriores, mas também de identificar como ele próprio se via.

Por isso, daqui em diante, buscaremos investigar como a sofística e a filosofia foram tratadas nos discursos de Dion e como ele desejava ser reconhecido. Para respondermos a essas questões, recorreremos ao que dizem as obras do orador.

Segundo Stanton (1973, p. 354), o termo *sophistes* é empregado em sentido neutro em certas passagens da obra de Dion (Or. 13, 10; Or. 19, 3-4; Or. 47, 16; Or. 54, 1-2, 4; Or. 56, 12). Já em outras, seu uso é claramente depreciativo (Or. 11, 6; Or. 13, 5; Or. 17, 33; Or. 32, 68; Or. 55, 7). Além disso, os sofistas (*sophistes*, σοφιστες) são caracterizados, por Dion, como vaidosos (Or. 6, 21; Or. 8, 33; Or. 12, 2-5, 14; Or. 55, 7; Or. 67, 27), obcecados pela glória e reputação (Or. 4, 132; Or. 6, 21; Or. 8, 33; Or. 12, 11; Or. 35, 1, 8; Or. 32, 10), barulhentos (Or. 4, 33-38; Or. 8, 36), ignorantes (Or. 4, 28, 33-8; Or. 10, 32; Or. 32, 10; Or. 35, 9; Or. 55, 7) e cercados por uma multidão de alunos tola e equivocada como seus mestres (Or. 4, 14, 33-38; Or. 8, 9; Or. 11, 14; Or. 12, 5, 10, 13; Or. 35, 8-10).

Além disso, os praticantes da sofística são censurados, nos textos de Dion, por serem interessados não na verdade, mas no paradoxo de si mesmos (Or. 3, 27; Or. 4, 32; Or. 33, 14; Or. 38, 10; Or. 58, 2), por reivindicarem falsamente a sabedoria (Or. 4, 33-8; Or. 6, 21; Or. 10, 32; Or. 33, 4; Or. 35, 9), por dizerem aquilo que o público desejava ouvir (Or. 13, 13; Or. 33, 2; Or. 35, 8; Or. 38, 1) e pela ineficácia de muitas de suas práticas (Or. 12, 43; Or. 32, 10, 39; Or. 33, 1-5, 23; Or. 34, 29).

De acordo com Moles (1978, p. 89), boa parte das referências que Dion, em suas orações, faz aos sofistas são pejorativas. Em todo caso, a despeito de certa imprecisão

quanto à cronologia dessas orações, nem todas as passagens acima mencionadas provêm de orações produzidas após o exílio, quando supostamente Dion teria se convertido à filosofia e rejeitado a sofística, o que nos faz questionar a possibilidade de divisão da carreira de autor em duas fases distintas.¹⁸

Em algumas passagens, Dion chega a rejeitar o trabalho dos sofistas e não se inclui nessa categoria, tal como faz na oração *Olímpia* (Or. 12, 13, 15), um discurso produzido entre 97 e 101, ou seja, depois que seu exílio já havia terminado. Ele também parece identificar a si mesmo, em diversos momentos, como *philosophos*, Φιλοσοφος, (Or. 12, 5, 9, 15, 38, 48; Or. 33, 8, 14-16; Or. 34, 2-3; Or. 48, 14, 18; Or. 49, 14). Stanton (1973, p. 354) conclui que Dion desejava ser considerado um filósofo, como vemos em alguns trechos de seus discursos (Or. 13, 11; Or. 32, 8, 20; Or. 72, 2).¹⁹

Por outro lado, na oração *Aos homens de Tarso*, elaborada após o ano 100, Dion associa suas atitudes às de um *δευμαγωγος* (*demagogos*), embora não pareça querer ser chamado assim (Or. 34, 38). Além disso, apesar de afirmar que utilizava a retórica somente para encorajar a si mesmo e aos outros (Or. 1, 9), argumentava que uma abordagem retórica perfeita servia para controlar o discurso como um cavalo obediente (Or. 4, 79). Sendo assim, mesmo que, ao longo de boa parte da vida, tenha preferido o título de filósofo, Dion não dispensava os conhecimentos referentes ao bom uso da língua e da fala, ou seja, a retórica, que eram indispensáveis para a formulação de discursos de alto nível.

Ademais, na *Oratio* 19, escrita, ao que tudo indica, depois de seu exílio, Dion admite que

Mesmo estando velho, muitas vezes sou afetado sempre que assisto a uma palestra de um sofista, por causa do meu desejo desenfreado pela palavra falada [...]. E é assim que quase sempre fui afetado ao ouvir sofistas e oradores. Assim como os mendigos por causa de sua própria demissão invejam os moderadamente bem de vida, por isso admiro e aplaudo aqueles que são de alguma forma proficientes na fala, porque eu mesmo não tenho essa proficiência (Or. 19, 3 e ss.).

Tal passagem evidencia que Dion, embora não se incluísse na categoria dos sofistas, assistiu às conferências de tais oradores durante boa parte da vida e por eles nutria admiração, justamente por conta de suas habilidades retóricas. À luz desse mesmo trecho, Moles (1978, p. 92) argumenta que seria equivocado excluir a possibilidade de que Dion estivesse envolvido em atividades sofísticas mesmo depois de finalmente se estabelecer/apresentar como filósofo.

¹⁸ Dos discursos citados em que há passagens pejorativas ou neutras em relação aos sofistas, três delas foram produzidas antes do exílio (Or. 11; Or. 32; Or. 46) e três foram escritas durante o exílio (Or. 6; Or. 8; Or. 10). As demais, ao que tudo indica, foram confeccionadas depois do banimento de Dion de Prusa.

¹⁹ Desses discursos em que Dion parece se apresentar como filósofo, as orações 32 e 33 foram as únicas escritas antes do seu exílio. Contudo, se sua carreira de fato fosse dividida em dois momentos precisos, não faria muito sentido que o autor, na etapa sofística, buscasse ser visto como filósofo.

Acreditamos que ser visto como um sofista, no Principado, nem sempre era algo negativo, como é possível concluir por algumas passagens da *Vitae Sophistarum*, obra na qual Filóstrato biografa os sofistas, apresentando-os de maneira bastante elogiosa e descrevendo-os como hábeis oradores públicos, homens que ocupavam diversas funções na política e na administração imperial e ainda professores de retórica (Silva, 2014, p. 187-188). Contudo, os sofistas, por sua fama e prestígio, recebiam inúmeras críticas, a ponto de serem acusados de vaidade e charlatanismo. Talvez essa tenha sido uma das razões pelas quais Dion tenha preferido se apresentar como filósofo, embora também seja possível que a sua associação com a filosofia fosse uma escolha a depender da ocasião, no sentido de que em um ou outro contexto, sua filiação a tal campo do conhecimento lhe proporcionaria maior poder de persuasão.

Pelo que foi possível depreender do exame das orações de Dion, fica evidente que ele próprio, com raras exceções, preferia ser considerado um filósofo e que os sofistas são ora tratados de modo pejorativo, ora elogiados por suas habilidades retóricas. Embora o autor preferisse ser associado à filosofia, nunca dispensou por completo as ferramentas que uma formação sofística de qualidade lhe havia proporcionado.

À luz do que dissemos até o momento, cremos que Dion possa ser melhor qualificado como um filósofo-sofista, ou seja, um praticante da filosofia estoica ou cínica, mas que não desprezava a retórica e a eloquência na transmissão de preceitos morais à sua audiência. Nesse caso, a prática filosófica não excluía a prática sofística, pois, como argumenta Bárbara Cassin (2005, p. 263), a sofística era, na Antiguidade, parte constituinte da filosofia.

Desse modo, consideramos muito frágil a hipótese da divisão da carreira de Dion em dois momentos distintos: uma primeira etapa na qual teria sido sofista e uma segunda, quando teria se convertido à filosofia. O divisor entre ambas as etapas teria sido o exílio. Como Moles (1978, p. 96) argumenta, o exílio pode ter apenas contribuído para uma mudança de ênfase quanto ao conteúdo dos discursos de Dion, de maneira que tais escritos ganharam um tom mais político. No entanto, cremos que, em linhas gerais, é impossível discernir qualquer diferença substancial entre a carreira de Dion antes e depois do exílio.

Considerações finais

Decerto, no trabalho de investigação histórica, somos impelidos a nos interrogar sobre os dados extratextuais das fontes que examinamos, a fim de compreender os fatores que contribuíram para a elaboração de um texto, o que inclui as tradições literárias, as fontes que inspiraram o autor e as ideias que propôs. Desse modo, classificar os autores

ou nos informar sobre como eles foram classificados ao longo do tempo é uma tarefa que nos permite decodificar os textos antigos. No entanto, nem sempre esse trabalho é simples, carecendo de uma minuciosa análise das fontes e também da historiografia.

É o que verificamos para o caso de Dion de Prusa, autor que recebeu identidades múltiplas ao longo dos séculos, sendo classificado, em alguns momentos, como sofista, e, noutros, como filósofo, ou ainda como um filósofo dotado de habilidades retóricas. Decerto, todas essas classificações não são neutras, refletindo perspectivas e interesses específicos dos autores que as formularam.

As primeiras tentativas de identificação de Dion, ainda na Antiguidade, já se mostraram bastante diversificadas, como as realizadas por Luciano de Samósata, Filóstrato e Sinésio de Sirene. Adiante, já no século XIX, certos autores, como Hans von Arnim (1898), defenderam a hipótese de conversão de Dion da sofística para a filosofia a partir de seu exílio, que ocorreu em 82, momento em que o orador foi obrigado a se retirar da Península Itálica e do Ponto-Bitínia, foi uma experiência traumática que teria transformado o seu modo de viver e, portanto, sua produção literária. Uma segunda corrente de pensamento, à qual nos filiamos, no entanto, criticou duramente tal visão, em especial Stanton (1973), Moles (1978), Jones (1978), Amato (2014) e Moignard (2020). Estes autores defendem que as fronteiras entre a filosofia e a sofística eram muito mais fluidas do que se poderia imaginar, por isso, os papéis de seus praticantes poderiam ser os mesmos, não havendo como diferenciá-los.

O exame das orações de Dion confirma que essas fronteiras entre sofística e filosofia não eram rígidas. É bem verdade que ele próprio, com raras exceções, preferia ser considerado um filósofo e que os sofistas são ora tratados de modo pejorativo, ora elogiados por suas habilidades retóricas. No entanto, embora o autor preferisse ser associado à filosofia, nunca dispensou por completo as ferramentas que uma formação sofística lhe havia proporcionado. Por essa razão, cremos que seja mais adequado qualificar Dion como um filósofo-sofista, ou seja, um praticante da filosofia estoica e cínica, mas que não desprezava a retórica e a eloquência na transmissão de preceitos morais à sua audiência.

Referências

Documentação textual

DIO CHRYSOSTOM. *Discourses*. Translated by Henry Lamar Crosby and James Willfred Cohoon. London: Harvard University Press, 1940. v. III.

- DIO CHRYSOSTOM. *Discourses*. Translated by Henry Lamar Crosby. London: Harvard University Press, 1946. v. IV.
- DIO CHRYSOSTOM. *Discourses*. Translated by James Willfred Cohoon. London: Harvard University Press, 1949. v. I.
- DIÓN CÁSSIO. *Historia romana: libros XLVI-XLIX*. Traducción y notas de Juan Pedro Oliver Segura. Madrid: Gredos, 2011.
- DIÓN DE PRUSA. *Discursos I-XI*. Traducción, introducciones y notas de Gaspar Morocho Gayo. Madrid: Gredos, 1988.
- DIÓN DE PRUSA. *Discursos LXI-LXXX*. Traducción de Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid: Gredos, 2000.
- DIÓN DE PRUSA. *Discursos XII-XXXI*. Traducción de Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid: Gredos, 1989.
- DIÓN DE PRUSA. *Discursos XXXII-LX*. Traducción de Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid: Gredos, 1997.
- FILÓSTRATO. *Vidas de los sofistas*. Introducción, traducción y notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Gredos, 1999.
- LUCIANO DE SAMÓDATA. *Luciano*. Tradução, introdução e notas de Custódio Magueijo. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2013.
- PLATÃO. *Protágoras*. Tradução, estudo introdutório, notas e comentários de Daniel Rossi Nunes Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- PLINY THE YOUNGER. *Complete Letters*. Translated, introduction and notes by P. G. Walsh. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- SINESIO DE CIRENE. *Himnos y tratados*. Introducción, traducción y notas de Francisco Antonio García Romero. Madrid: Gredos, 1993.
- SUETÔNIO. *A vida dos doze Césares*. Brasília: Senado Federal, 2012.

Documentação arqueológica

- ALESHIRE, S. B. *Asklepios at Athens: epigraphic and prosopographic essays on the Athenian healing cults*. Amsterdam: J. C. Gieben, 1991.
- KAIBEL, G. *Epigrammata graeca: ex lapidibus conlecta*. Berlin: Reimer, 1878.

Obras de apoio

- AMATO, E. *Traiani Praeceptor: studi su biografia, cronologia e fortuna di Dione Crisostomo*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2014.

- ANDERSON, G. *The Second Sophistic: a cultural phenomenon in the Roman Empire*. London: Routledge, 1993.
- ARNIM, H. *Leben und werke des Dion von Prusa*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1898.
- BERRY, E. Dio Chrysostom the moral philosopher. *Greece & Rome*, v. 30, n. 1, p. 70-80, 1983.
- BOWERSOCK, G. W. *Greek sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon, 1969.
- BOWIE, E. Greeks and the past in the Second Sophistic. *Past and Present*, v. 46, n. 1, p. 3-41, 1970.
- CASSIN, B. *O efeito sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- ESTEVES, A. M. Díon Cássio: um historiador no Reino de Ferro. In: SEBASTIANI, B. B.; RODRIGUES JÚNIOR, F.; SILVA, B. C. *Problemas de historiografia helenística*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2019, p. 193-207.
- FARIAS JÚNIOR, J. P. *Discurso, retórica e poder na Antiguidade Tardia: a construção do ethos político em Sinésio de Cirene*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2012.
- GACHALLOVÁ, N. Rhetoric and Philosophy in the age of the Second-Sophistic: real conflict or fight for controversy? *Graeco-Latina Brunensia*, v. 20, n. 1, p. 19-32, 2015.
- GÓMEZ CARDÓ, P. Elio Aristides: el sofista enfermo y el elixir de la palabra. In: BARACAT JUNIOR, J. C.; SILVA, M. A. O. (org.). *A escrita grega no Império Romano: recepção e transmissão*. Porto Alegre: UFRGS, 2020, p. 87-110.
- JONES, C. P. *The Roman world of Dio Chrysostom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- KARADIMAS, D. *Sextus Empiricus against Aelius Aristides: the conflict between philosophy and rhetoric in the second century A.D.* Lund: Lund University Press, 1996.
- MAGUEIJO, C. Introdução geral. In: LUCIANO DE SAMÓSSATA. *Luciano*. Tradução, introdução e notas de Custódio Magueijo. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2013, p. 11-16.
- MOIGNARD, K. Life-change and ‘conversion’ in Antiquity: an analysis of the testimonies of Dion of Prousa and Aelius Aristeides. *Antichthon*, v. 54, p. 164-184, 2020.
- MOLES, J. L. The career and the conversion of Dio Chrysostom. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 98, 1978, p. 79-100.
- MOMIGLIANO, A. *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1969.
- NIELSEN, T. B. *Urban life and local politics in Roman Bithynia: the small world of Dio Chrysostomos*. Denmark: University of Aarhus, 2008.

- SHEPPARD, A. R. R. 'Homonoia' in the Greek cities of the Roman Empire. *Ancient Society*, v. 17, p. 229-252, 1986.
- SIDEBOTTOM, H. Philostratus and the symbolic roles of the sophist and philosopher. In: BOWIE, E.; ELSNER, J. (ed.). *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 69-99.
- SILVA, E. C. M. Exílio, poder e mobilidade na Antiguidade Tardia: o caso de Gala Placídia Augusta. *Diálogos Mediterrânicos*, n. 19, p. 42-58, 2020.
- SILVA, S. C. *O Império Romano do sofista grego Filóstrato nas viagens da 'Vida de Apolônio de Tiana' (século III d.C.)*. 2014. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2014.
- STANTON, G. R. Sophists and philosophers: problems of classification. *The American Journal of Philology*, v. 94, n. 4, p. 350-364, 1973.
- VENTRELLA, G. Dione di Prusa fu realmente esiliato? L'orazione tredicesima tra idealizzazione letteraria e ricostruzione storico-giuridica. *Emerita*, v. 77, n. 1, p. 33-56, 2009.