



1290001136



FE

TCC/UNICAMP J761c

Universidade Estadual de Campinas
Faculdade de Educação

Eduardo Antônio Jordão
RA 991655

Crítica de Platão à Retórica Sofística:
Implicações Educacionais e Políticas
No Contexto da Grécia Clássica

Campinas
2002

200401998

**Universidade Estadual de Campinas
Faculdade de Educação**

**Eduardo Antônio Jordão
RA 991655**

**Crítica de Platão à Retórica Sofística:
Implicações Educacionais e Políticas
No Contexto da Grécia Clássica**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado à Faculdade de Educação
da UNICAMP para a obtenção do
título de Licenciado em Pedagogia,
sob orientação da Prof.^a Dr.^a Lídia
Maria Rodrigo.

**Campinas
2002**

UNICAMP - FE - BIBLIOTECA

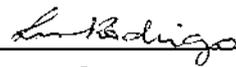
© by Eduardo Antônio Jordão, 2002.

| | |
|---------------------|----------|
| UNICAMP | FE |
| Nº DE IDENTIFICAÇÃO | TCC |
| UNIVERSIDADE | UNICAMP |
| VOLUME | 3 1610 |
| TÓPICOS | 1136 |
| PROFESSOR | 117/2004 |
| CURSO | X |
| PREÇO | 11,00 |
| DATA | 27.01.04 |
| Nº DE CONTAS | 308500 |

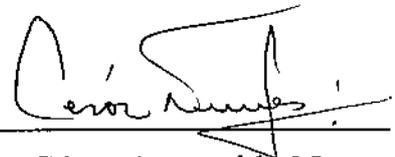
**Catálogo na Publicação elaborada pela biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**

Bibliotecário: Gilденir Carolino Santos - CRB-8ª/5447

| | |
|-------|---|
| J761c | Jordão, Eduardo Antônio. Crítica de Platão à retórica sofística : implicações educacionais e políticas no contexto da Grécia Clássica / Eduardo Antônio Jordão. -- Campinas, SP: [s.n.], 2002. Orientador : Lídia Maria Rodrigo. Trabalho de conclusão de curso (graduação) -- Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação. 1. Platão, 427-347 a. C. 2. Retórica. 3. Educação. I. Rodrigo, Lídia Maria. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título. |
| | 02-0191-BFE |



Prof.^a Dr.^a. Lidia Maria Rodrigo
Orientadora



Prof. Dr. César Aparecido Nunes
2^o Leitor

Dedico este Trabalho à Professora Lídia,
minha orientadora,
que aceitou prontamente em orientar-me
nesta aventura filosófica,
nem sempre de fácil entendimento.
Pela sua orientação preciosa,
Pela atenciosidade,
profissionalismo e
paixão em ensinar.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente ao meu Bom Deus que, depois de tão preciosa oportunidade, provoca-me para “Ir a todos os povos e Ensinar” (Mt. 28, 19a).

À minha orientadora, Professora Lidia, pelo constante apoio em todas as dimensões para que este trabalho fosse concluído. A sua orientação foi um diferencial incomensurável não só para o TCC, mas para minha formação como estudante e leitor.

Ao Professor César Nunes, pela leitura cuidadosa e pelos apontamentos precisos que fez a este trabalho. Também pelas felicitações e elogios que teceu.

À Professora Luci Banks Leite, que ministrou a disciplina a qual deu origem e esse trabalho e colocou-me em contato mais próximo de Platão. Mas principalmente pelo incentivo constante que me ofereceu ao longo de todo o desenvolvimento do trabalho.

Aos Professores James Patrick Maher e Aparecida Néri de Souza, pelo constante incentivo que me deram ao longo do trabalho e para a continuidade de minha formação acadêmica.

Ao Professor Renê José T. Silveira, por ter me recomendado e apresentado à Lidia, além de ter dado boas referências minhas à ela.

Às Professoras Maria do Carmo Martins, Carminha, e Heloisa Helena Rocha Pimenta, pela boa amizade que cultivamos ao longo dessa minha etapa de formação.

Ao PIBIC-CNPq, pelo financiamento ao projeto de pesquisa que deu origem a este TCC.

À minha Família, Márcia, José Luiz e Renata, pelo apoio irrestrito à minha formação e em todos os momentos de minha vida. Pelo amor, cuidado, carinho e preocupação. Do que sou hoje, trago muito de cada um deles.

À minha amiga e arquiteta Fátima Rosolen, pela insistência para que eu fizesse um curso superior. Por ela, presto homenagem a todos os meus amigos da Prefeitura de Santa Bárbara, os quais deixei para trilhar outros caminhos em minha vida.

Ao meu amigo e pároco Pe. Agnaldo, companheiro de muitas divagações intelectuais e das aulas de Latim, pelo constante apoio na minha formação e amizade.

Ao meu amigo Clecios, por ter feito com que meu mundo se tornasse infinitamente maior do que era antes de conhecê-lo, também pela amizade e companheirismo ao longo desses 4 anos de aventuras. Palavras são poucas para expressar o reconhecimento.

Ao meu amigo Marcelo, também por ter me apresentado outros horizontes de vida nunca antes pensados e muitas vezes desprezados por nossa sociedade. Juntamente com o Clecios, formamos um espaço alternativo de sobrevivência dentro do curso de Pedagogia.

A todos os funcionários da Faculdade de Educação, companheiros de boas risadas.

A todos os meus amigos e amigas que de alguma forma acompanharam-me ao longo do curso.

Ainda bem que tenho muito a agradecer. Meu muito obrigado a todos!

**CRÍTICA DE PLATÃO À RETÓRICA SOFÍSTICA:
IMPLICAÇÕES EDUCACIONAIS E POLÍTICAS NO CONTEXTO
DA GRÉCIA CLÁSSICA**

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| RESUMO | 2 |
| INTRODUÇÃO | 3 |
| PARTE I | 7 |
| 1 – CONTEXTO POLÍTICO E EDUCACIONAL DA GRÉCIA CLÁSSICA | 8 |
| 1.1 – A TRAMA POLÍTICA NOS SÉCULOS V E IV A.C. | 9 |
| 1.2 – LIBERDADE E RELAÇÕES SOCIAIS | 12 |
| 1.3 – A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA VIDA DEMOCRÁTICA EM ATENAS | 16 |
| 1.4 – POLÍTICA, EXERCÍCIO DA LINGUAGEM E EDUCAÇÃO | 19 |
| 1.5 – PLATÃO NO CONTEXTO DA CRISE POLÍTICA ATENIENSE | 23 |
| 2 – A RETÓRICA SOFÍSTICA COMO PROGRAMA DE EDUCAÇÃO E INSTRUMENTO DE AÇÃO POLÍTICA | 27 |
| 2.1 – AS CONDIÇÕES DO SURGIMENTO DA SOFÍSTICA NA <i>POLIS</i> DEMOCRÁTICA | 28 |
| 2.2 – OS SOFISTAS E SUA <i>PAIDÉIA</i> | 31 |
| 2.3 – A IMPORTÂNCIA DA RETÓRICA PARA A FORMAÇÃO DO ESTADISTA | 36 |
| PARTE II | 42 |
| 1 – O <i>GÓRGIAS</i> E A CRÍTICA DE PLATÃO À RETÓRICA SOFÍSTICA. | 43 |
| 1.1 – A CRÍTICA DE PLATÃO À ORATÓRIA ENQUANTO PRODUTORA DE PERSUAÇÃO (453A – 455C). | 44 |
| 1.2 – IMPLICAÇÕES POLÍTICAS E EDUCATIVAS DA ORATÓRIA: SABER OU PERSUAÇÃO E APARÊNCIA DE SABER (455D – 461B). | 47 |
| 1.3 – A CRÍTICA DE PLATÃO À ORATÓRIA COMO PRÁTICA DA LISONJA (462B – 466A). | 50 |
| 1.4 – IMPLICAÇÕES POLÍTICO-EDUCATIVAS DA ORATÓRIA COMO PRÁTICA DE LISONJA (466A – 483A). | 53 |
| 1.5 – <i>PHYSIS</i> X <i>NOMOS</i> , IMPLICANDO DIFERENTES CONCEPÇÕES DE JUSTIÇA (482E – 491D). | 60 |
| 1.6 – PRAZER X BEM: A QUESTÃO DA VIRTUDE (491D – 500B). | 64 |
| 1.7 – FILOSOFIA E RETÓRICA: DUAS MODALIDADES DE ORATÓRIA POLÍTICA (500C-522D). | 67 |
| 2 – O <i>SOFISTA</i> E A POSSIBILIDADE DO FALSO DISCURSO | 71 |
| CONCLUSÃO | 799 |
| BIBLIOGRAFIA | 87 |

RESUMO

Este trabalho concentrou-se na leitura sistemática e analítica do diálogo *Górgias* de Platão, objetivando analisar a crítica do autor à retórica sofística, bem como suas implicações educacionais e políticas. Para atingir essa meta, num primeiro momento trata-se de examinar criticamente o valor da retórica como um programa de educação e instrumento de ação política no contexto da Grécia Clássica. Em seguida, procura-se confrontar o ideal político-educativo dos sofistas, fundado na retórica, com a proposta de formação do homem grego defendida por Platão, com base na filosofia. Tal formação fundamenta a crítica platônica à retórica sofística e à política que ela serve. Considerou-se interessante associar o debate ocorrido no *Górgias* com a discussão que se passa no diálogo *Sofista*, em que o sofista e seu discurso são acusados de maneira mais categórica: o sofista é um produtor de falsos discursos. A metodologia de trabalho compreende a leitura estrutural do *Górgias* de Platão e bibliografia especializada de apoio, bem como de outros diálogos platônicos, procurando articular as teses defendidas pelo autor com os argumentos que as sustentam e fundamentam. O conhecimento do objeto de que trata a retórica, assim como suas pretensões, constitui ponto de partida para a compreensão da crítica platônica a uma educação política que privilegia a palavra persuasiva como instrumento de poder. A formação retórica, identificando o bem com o prazer, produz um discurso que visa agradar e persuadir, mas ao qual são indiferentes as questões morais. A *paidéia* platônica, ao contrário, assentada no ideal da *kalokagathia*, afirma-se como busca constante do aperfeiçoamento da alma dos cidadãos.

INTRODUÇÃO

A importância do pensamento da antigüidade clássica e de todo o seu legado para a civilização ocidental dispensam comentários e apresentações. É praticamente impossível discutir a organização do mundo ocidental sem remontar à civilização Greco-romana. Suas influências estendem-se aos mais variados campos: estruturação do sistema político, organização judiciária, influências no surgimento das línguas nacionais, como os prefixos, sufixos e raízes ortográficas. A antigüidade clássica também foi responsável pelo início do debate sistemático sobre vários assuntos que hoje são correntes na vida cotidiana. Além das discussões sobre a política, o estado e a organização legal, nela encontram-se legados como a narrativa histórica, o nascimento da filosofia ocidental e também uma grande produção cênica.

Tendo em vista o tema desenvolvido neste trabalho, de toda a herança cultural deixada pela antigüidade clássica interessa resgatar sobretudo o debate sobre a educação. A Grécia, em seu período Clássico, foi palco de interessantes debates educativos, nos quais grandes forças espirituais disputavam entre si qual deveria ser a formação do homem grego daquele contexto. A educação efetivava-se basicamente através do discurso oral. Educação e linguagem nunca andaram separadas. Ainda hoje a ação educativa é exercida através do discurso, mas não somente do discurso oral. A educação do séc. XXI é disputada por uma pluralidade de discursos: o discurso da mídia, o discurso da multimídia, o discurso da imagem, o discurso escrito... Entretanto, o discurso oral, que se desenvolve através da palavra, com o intuito de persuadir ou convencer o outro seja através da fala, da música ou das artes cênicas ainda é muito presente e forte.

O encontro do pesquisador atual em educação com a Grécia Clássica pode se tornar muito fecundo, pois lá ele encontra fundamentações e raízes importantes para a discussão de assuntos que ainda hoje ocupam espaços relevantes, seja na academia ou na sociedade em geral. E é impossível entrar em contato com o mundo da Grécia Clássica sem se deparar com Platão, homem de grande magnitude, que viveu intensamente o seu tempo e foi sensível às grandes discussões que afligiam a Grécia naquele momento.

Platão dispensou especial atenção ao discurso, à linguagem. Debateu incansavelmente com os homens do discurso, ou seja, os sofistas, que faziam da arte do bem falar um meio de ganhar a vida e adquirir *status* social. Em seu diálogo *Crátilo*,

apresenta uma contribuição fundamental para o pensamento lingüístico ocidental. O diálogo trata dos fundamentos da linguagem, analisando duas teses opostas sobre a origem dos nomes: a primeira, naturalista, sustenta que os nomes das coisas derivam de sua natureza; a segunda, julga que eles tem origem numa convenção arbitrária. Analisa, ainda, a questão da adequação do que se diz com a coisa dita.

Entretanto, a reflexão que vai se desenvolvendo no *Crátilo* não é somente sobre a natureza da linguagem, mas sobre sua função e seu uso. Platão quis evidenciar, através da crítica à retórica sofística que, se é possível atribuir nomes imprecisos às coisas, o mesmo pode ocorrer com os discursos, que são compostos por palavras. Não basta articular um discurso belo e persuasivo: o que realmente importa é a sua essência, a sua justeza. Contudo, o conteúdo do *Crátilo* não é suficiente para fundamentar aquilo que interessava sobremaneira a Platão, ou seja, um estudo crítico da retórica sofística. Assim, o recurso a outros diálogos platônicos, principalmente o *Górgias, ou da Oratória*, centrado na crítica à retórica dos sofistas, torna-se imprescindível ao aprofundamento do tema, e é justamente sobre essa obra que o presente trabalho pretende se desenvolver e articular.

A disputa que tem lugar no *Górgias* em torno da retórica como arte do discurso persuasivo relaciona-se com o quadro histórico da Grécia Clássica – séculos V e IV a. C. – período de existência da *polis*, cujo desenvolvimento assiste às mais altas realizações culturais helênicas. Nessa época a produção filosófica situa-se na Ática, particularmente em Atenas, que após a vitória na guerra contra os persas, consolida suas instituições democráticas.

Na democracia direta vigente em Atenas, as deliberações políticas relativas aos assuntos da *polis* eram tomadas em Assembléias, das quais participavam todos os que usufruíam do estatuto da cidadania. Âmbito de discussão e deliberação, as Assembléias tornam decisiva a habilidade no uso persuasivo da fala. Afinal, a autoridade e o poder definem-se, em ampla medida, com base no dom da oratória: domina nas Assembléias aquele que possui uma arte do discurso capaz de convencer os outros.

Não por acaso, o sucesso do ensino sofístico é contemporâneo à *polis* democrática, período que gozou de grande liberdade de pensamento, de expressão e de defesas de ideais políticos, expressos explicita e institucionalmente nas instâncias de participação política dos cidadãos. Num contexto em que o dom da oratória associa-se ao exercício do poder, a retórica – arte de persuadir pelo discurso – assume relevância fundamental. O que decide o rumo da ação política é a fala de quem tem conhecimento e sabe argumentar para

persuadir. Os gregos acreditavam que as grandes convicções podem ser demolidas por um discurso bem articulado.

Assim, numa *polis* democrática, como a ateniense, quem tivesse pretensões políticas deveria aprender a fazer um uso hábil da fala. Os sofistas ofereciam tal ensinamento, propondo explicitamente preparar os jovens para a política.

Dentro desse quadro histórico, compreende-se a razão pela qual a crítica platônica aos sofistas assenta-se, via de regra, em dois eixos fundamentais: a articulação do discurso retórico e as concepções políticas que ele veicula. Para Platão, os sofistas não priorizam a investigação da verdade, mas os artifícios da retórica, produtora de mera ilusão de conhecimento, pois ela é capaz dar a aparência de verdadeiro a um argumento que apenas parece sê-lo.

Ao criticar duramente a educação sofística Platão não pretende apenas abater um adversário, mas simultaneamente reivindicar para a filosofia o direito de definir o caráter da verdadeira educação. Essa é a razão pela qual, nos diálogos platônicos que abordam o tema, a crítica às idéias e práticas sofísticas vem associada à defesa da filosofia, habitualmente encarnada em Sócrates, como principal interlocutor. Distanciando-se da concepção sofística da educação política como preparação para o exercício do poder, Platão entende que a finalidade da política é a realização da justiça para o bem comum da cidade.

O diálogo *Górgias, ou da Oratória* pode ser considerado um tratado contra a retórica dos sofistas. Platão ataca sua aparência inofensiva e bela, bem como sua utilidade. Vem à tona a futilidade e o perigo da oratória, que serve para deslumbrar e lisonjear os ouvintes com belos discursos fundados na forma e na eloquência, cuja finalidade última era persuadir.

As implicações políticas e educacionais das concepções que se opõem no *Górgias* saltam aos olhos. A peculiaridade das instituições democráticas atenienses converte a política numa disputa pelo poder que se trava em praça pública. E, em última instância, o que se disputa é a decisão sobre qual pensamento orientará os rumos da *polis* ateniense. Por outro lado, uma vez reconhecido o valor da retórica como meio de ascensão pessoal e política, disso resultaria, sem dúvida, um programa educativo, voltado para seduzir os pensamentos e ganhar as vontades, através dos artifícios da eloquência.

É contra tudo isso que Platão vai lutar em sua obra. Critica os impostores de todo tipo, que visam enganar o povo. Concebe o poder como um dever para com o povo que o outorga, em que o governante possui a responsabilidade de conduzir esse povo a um

destino feliz. Para Platão, apenas a sabedoria filosófica seria capaz de instituir um ideal educativo voltado para a justiça e o bem comum da cidade.

A questão ética volta a ocupar lugar importante em diversas discussões da atualidade. Edgar Morin alerta para a grande causa ou o grande apelo, que deve mover o homem: “civilizar e salvar o planeta” (2001, p. D11). Diante de tantas ameaças que põem em risco a vida do e no planeta, colocando em xeque os ideais de homem e de sociedade estabelecidos, impõe-se uma revisão ética daquilo que o homem produziu e das conseqüências dessa produção. Morin salienta que nenhum conhecimento é neutro, assim como Platão acusa a aparência inofensiva da retórica sofisticada. Existem sempre intenções e interesses por detrás de um saber, o que torna imprescindível uma educação que prepare o homem para se defender de certos engodos e ilusões (Ibid., p. D10).

Uma dessas ilusões denunciadas por Morin é de que os suportes eletrônicos – cd-rom, internet, videoconferência – possam substituir a importância do contato pessoal e humano entre professores e estudantes, quando, na verdade, é apenas conhecendo os estudantes “em suas individualidades que o professor pode melhor ajudá-los” (2001, p. D10). Morin também considera relevante que se propicie às novas gerações um conhecimento sobre a condição humana, sobre quem é o homem, resgatando assim um dos objetivos básicos da educação, que é, em última instância, ensinar o homem a viver (Id. Ibid.). Ensinar a viver, implica, por um lado, em combater tudo o que atenta contra a vida e, por outro, em pensar meios de torná-la cada vez mais possível. Em outras palavras, Morin refere-se a um ideal ético de vida, cujo fim último reside no bem comum, mas que acabou sendo deixado de lado pela perda de um conhecimento global, pela fragmentação do saber como fim e pela mercantilização de todas as coisas, inclusive as que se destinam ao bem comum (Cf. 2001), como por exemplo, em nosso contexto atual, a educação.

A leitura de Platão mostra-se atual neste ponto, pois a busca da verdade e do bem ainda é necessária, para não correr o perigo de se deixar encantar pelos discursos que nos são impingidos, e que requerem uma análise quanto à sua justeza. No fundo, o alvo da reflexão platônica é o homem, seu destino nesta vida e na outra. Portanto, quando se tratar de um assunto que diga respeito ao homem, uma consulta aos diálogos de Platão revela-se sempre proveitosa.

PARTE I

1 – CONTEXTO POLÍTICO E EDUCACIONAL DA GRÉCIA CLÁSSICA

1.1 – A TRAMA POLÍTICA NOS SÉCULOS V E IV A.C.

Procurar compreender a construção do pensamento de Platão (428/427–347)¹ ignorando o contexto social e político vivido por ele na Grécia Antiga, seria uma atitude, no mínimo displicente e bastante inadequada, tendo em vista os objetivos desta pesquisa. A Grécia Clássica, época da existência da polis democrática em Atenas – séculos V e IV a.C. – foi cenário de muitos conflitos políticos e educacionais. O conhecimento das condições objetivas sob as quais aconteceram tais embates torna-se imprescindível para uma avaliação coerente das implicações educacionais e políticas do pensamento de Platão nesse contexto.

Segundo Chateau, “não existe sociedade onde não se exerça a ação educativa, mesmo inconscientemente, de valores, crenças, tradições, ofícios...” (Chateau: 1985, p. 15). Ainda segundo o autor, é necessário reconhecer em que circunstâncias se impõem a ação educativa, quais exigências esta busca responder e em que condições isto é possível. Portanto, a filosofia da educação proposta por Platão é datada, e busca opor-se a duas correntes educativas muito fortes na Grécia Clássica, época do apogeu da polis democrática: a educação homérica e o ensinamento dos sofistas.

O século V² foi o período em que as instituições democráticas atenienses conheceram a sua maior evolução e expansão. Em 510, foi deposto o último tirano do século VI, Iságoras, encerrando uma série de três governos tiranos: Pisistrato (560-527), Hípias (527-510) e Iságoras (510). A tirania designava o fato de um homem, ou algum grupo, se apoderar do poder sem ter autoridade constitucional legítima para tanto (Cf. Finley: 1984, p. 38). Iságoras teve uma conduta que suscitou uma revolta geral nos atenienses: solicitou o auxílio de Esparta para se manter no poder. Clístenes, um aristocrata ateniense, liderou a revolta que culminou com a expulsão de Iságoras.

¹ A data do nascimento de Platão gera muitas controvérsias. Conforme Dias Almeida. Prefácio. In: Crátilo, Lisboa, 1963, pág. XIV: “Segundo Apolodoro, Platão teria nascido na Olimpíada 88, I, sob o arcontado de Diótimo (428/27 a.C.); e, segundo Neantes, sob o governo do arconte Epamínon, na Olimpíada 87, 4 (429/28 a.C.), no ano, em que Péricles morrera. Todavia, o cálculo de Apolodoro parece mais exacto, com o qual concorda uma indicação de Hermodoro, que afirma que o seu mestre contava 28 anos, quando iniciou a sua viagem a Mégara. Isto mesmo confirma-o Filodemos, que dá a Platão 27 anos, quando morreu Sócrates (Março de 399), isto é, 27 anos e alguns meses, não 28 completos (cf. Ueberweg, Praechter, op. cit., pág. 181)”

² Durante todo o trabalho, tratar-se-á de períodos anteriores à nossa era. Por isso, a partir desta marcação de data, omitirei a indicação a.C., por considerá-la subentendida.

A revolta contra Iságoras denota algo que é muito peculiar aos gregos, um senso de identidade com a sua polis, algo no dizer de Jaeger, muito intrínseco ao espírito grego. Segundo Jaeger, a cultura grega clássica, fora, desde o primeiro instante, inseparável da vida da polis (Cf.: 1995, p.482). Sob esta ótica é possível entender porque a revolta contra o tirano conseguiu unir em Atenas grupos com posições políticas tão distintas, como os aristocratas, os setores populares, e também os defensores da democracia. A rejeição ao modo de vida de um de seus principais rivais e o receio de que em Atenas fosse instaurada a mesma organização social de Esparta, foi capaz, em nome de um ideal de vida e de sociedade, de superar, mesmo que momentaneamente, as profundas diferenças existentes em Atenas.

Clístenes, por sua vez, aproveitou-se dessa coalizão temporária entre os grupos políticos de Atenas, provocada por um inimigo comum, para realizar uma reforma política e social que implantaria a democracia em Atenas. Essa atitude desagradou aos setores aristocráticos que não desejavam a democracia como um sistema político de governo. O resultado da atitude de Clístenes foi uma guerra interna em Atenas que perdurou dois anos, ou seja, até 508.

Efialtes promoveu uma série de reformas que trataram de diminuir o poder político das famílias nobres (Cf. Silva: 2001, p. 47-48). Em 487 a aristocracia sofrera um rude golpe. O *Areópago* era um conselho dos aristocratas e exercia um grande papel no controle e na limitação do poder dos *basileus*, primitivos governantes da polis. Quando um *basileu* tentava assumir um controle maior sobre o poder, acabava deposto pelo *Areópago* e substituído por um de seus magistrados, os *Arcontes*. Os *Arcontes* eram indicados anualmente pelos magistrados para manter a rotatividade no *Areópago*, mas, em 487, foi adotado o critério de sorteio para a sua indicação. As funções desempenhadas pelo *Areópago* foram aos poucos sendo distribuídas entre o Conselho dos 500, a Assembléia e os tribunais (Cf.: Id.Ibid.). Posteriormente, Péricles limitou ainda mais as prerrogativas do *Areópago*, ao fortalecer o poder dos cidadãos, permitindo que estes tomassem o governo em suas mãos nas instâncias máximas de deliberação em Atenas. (Cf.: Ibid., p. 53).

O século V também foi o período em que as polis gregas disputavam a hegemonia do poder político sobre toda a *Hélade*. A hegemonia política de Atenas começou com seu êxito nas Guerras Médicas, iniciada em meados do século V com a invasão persa. Atenas chefou uma liga militar, criada por volta dos anos 478/77, com sede em Delos, uma ilha do mar Egeu. Os recursos financeiros eram geridos por Atenas, que recebia todas as

espécies de contribuições e impostos que deveriam ser repassados por cada membro da liga para a construção e manutenção de uma armada que fizesse frente aos persas.

A economia de Atenas conheceu um desenvolvimento nunca esperado com o advento da empreitada para a guerra: a construção naval, o comércio, o emprego de numerosa mão de obra, escrava ou não. O número de profissões aumentou consideravelmente, bem como a frota marítima ateniense. A posição de Atenas frente a toda *Hélade*, visando a manutenção da máquina de guerra contra os persas, trouxe profundas transformações na vida política e militar dos atenienses.

A guerra conseguiu unir os gregos, não só os atenienses, mas agora toda a *Hélade*, para fazer frente a um problema comum, ou seja, o perigo da invasão persa. Em Atenas, o povo se entusiasmou com as glórias de sua polis, tomando parte também nos benefícios que a guerra trazia para a população: grande circulação comercial, vinda de mais escravos e de espólios usurpados junto aos derrotados. Os oradores não poupavam distorções nas narrativas das batalhas para exaltar Atenas, que tomava a frente na defesa dos helenos contra os persas. Ao exaltar a superioridade ateniense, ficam explícitas as posições expansionistas da polis democrática (Cf. Silva: 2001, p. 51): Atenas passa a ser o modelo de sociedade ideal a ser propagado.

Péricles (494-429) figura como o símbolo máximo da Atenas imperialista, grandiosa e radicalmente democrática. Foi o líder que conduziu a democracia ateniense ao seu apogeu. Péricles cerceou ainda mais o poder do Conselho dos Aristocratas, o *Areópago*, que ainda em 461 perderia a totalidade dos poderes jurídicos, que passaram à responsabilidade da *Eclésia*, da *Bulé* e da *Heliéia*. Com essas medidas, o poder do demos foi fortalecido e ampliado, permitindo que os cidadãos tivessem o governo em suas mãos (Cf. Silva: 2001, p. 53). Aos descontentes e opositores do novo sistema de governo, poder-se-ia impor um ostracismo total, como por exemplo, o exílio. A *Eclésia* cuidaria muito bem disso.

1.2 – LIBERDADE E RELAÇÕES SOCIAIS

Segundo Loraux (Cassin et alii: 1993, p. 14), a tendência da democracia ateniense é pensar sob uma espécie de aristocracia, ou em uma língua aristocrática, pois a democracia de Atenas não deixou de ser pensada pelos oligarcas, mesmo nos seus anos mais áureos, em que ao demos era creditada uma consciência da extensão do seu poder. As discussões e as decisões ocorriam “no interior de um pequeno círculo restrito dentro da população total, porque a polis era uma comunidade exclusiva” (Finley: 1984, p. 49). A exclusão em Atenas é estrutural para os escravos; política, mas não social para as mulheres e para os estrangeiros (Cf. Cassin et alii: 1993, p. 14). Os estrangeiros não gozavam de direitos políticos e eram protegidos pela lei, que também lhes prescrevia deveres. Depois de certo tempo residindo em território Ático, eles obtinham o título de *meteco*, mas mesmo assim não gozavam de direitos políticos. A democracia ateniense precisava dos *metecos* pelos múltiplos serviços que prestavam à coletividade dos cidadãos (Ibid., p. 16).

Às mulheres, cabia o papel de administrar os elementos necessários à subsistência, tais como a preparação dos alimentos, a confecção das vestimentas e a educação das crianças. Não há registro de concessão de cidadania para as mulheres; portanto, é uma exclusão mais política do que social (Cf. Silva: 2001, p. 85-86). É importante ressaltar o papel das mulheres tomadas junto aos despojos das guerras, que acabavam tornando-se escravas. Era legítimo e moralmente aceito tomar as mulheres como despojos, sem olhar sua condição social ou econômica, e massacrar os inimigos homens. As mulheres mais novas, além de trabalharem para as senhoras – coser, lavar, preparar alimentos, limpar, tecer – poderiam ter lugar na cama do senhor (Cf. Finley: 1982, p. 52).

A escravização do homem, poderia advir por mais de uma maneira. Uma delas era a punição a um homem livre, que poderia ser vendido como escravo; outra, a punição a um falso cidadão, que fosse descoberto como tal. A punição para esse último também consistia na sua venda como escravo. O meio mais usual era a escravização dos capturados na guerra. Os gregos consideravam os escravos como seres inferiores, embora dotados de uma alma. Segundo Aristóteles, a condição de um escravo era natural e justa, pois, sendo inferior, deveria ser dominado por um outro ser que lhe fosse superior (Cf. Silva: 2001, p. 87). Os escravos trabalhavam em casa, nos campos, nas vinhas e até realizavam atividades especializadas, liberando, assim, o seu senhor das atividades mais pesadas e lhes

possibilitando tempo livre, comumente chamado de ócio, para cultivar a mente, o corpo e para participar da vida política (Ibid., p. 87-88).

A liberdade dos cidadãos, e conseqüentemente a democracia, só se tornaram estruturalmente possíveis através da escravidão, segundo Loraux (Cassin et alii: 1993, p.12). A democracia ateniense foi baseada numa sociedade escravista. Nesse sentido, as Guerras Médicas foram importantes para o desenvolvimento da democracia em Atenas, pois o grande número de *metecos* e de escravos possibilitou o surgimento de um novo grupo de cidadãos e homens livres. Aos poucos, esses cidadãos foram tomando consciência de sua nova condição e tornaram-se uma força determinante nas decisões da *Eclésia* (Cf. Silva. 2001, p. 51).

Nem todo homem livre era cidadão na polis, mas todo cidadão era necessariamente um homem livre. O que define o cidadão não é sua condição social ou econômica, sua descendência, sua característica natural ou localização espacial (Ibid., p. 69). Para Aristóteles, “ser cidadão é desempenhar determinadas funções; a qualificação para a cidadania, é a capacidade para desempenhá-las” (Apud Silva: 2001, p. 69). Fica claro com essa afirmação de Aristóteles, que não é qualquer homem livre que pode ser cidadão. Os trabalhadores manuais e os artesãos muitas vezes eram homens livres, mas não tinham tempo para participar da vida pública, e a atividade que realizavam, ainda segundo Aristóteles, não lhes proporcionava o desenvolvimento da “virtude esclarecida”. O homem livre, para ser cidadão, necessitava de meios que pudessem prover o sustento da sua casa, da sua família e de seus patrimônios, requisitando ao mínimo a presença do senhor. Para ser cidadão, o homem livre necessita de escravos ou de outros trabalhadores que respondam por ele. A atividade do cidadão não está voltado para o sustento, mas sim para o exercício da vida pública.

A afirmação de Finley, de que os debates e as decisões ocorriam “no interior de um pequeno círculo restrito dentro da população total, porque a polis era uma sociedade exclusiva” (1984, p. 49), fica mais clara quando se verifica quem era o cidadão que detinha o direito de participação política na polis democrática.

A sustentação da democracia ateniense está fortemente apoiada no fundamento comum do direito e das leis. A *polis* se coloca acima do indivíduo e das individualidades, e vem instaurar uma intensa elevação do viver em comum. A *polis* é um novo estar do homem, é uma nova estrutura da vida coletiva (Cf. Silva: 2001, p. 64-65).

Segundo Finley, o sentido clássico da *polis*

“é um estado que governa a si mesmo [...] A polis não era um local, embora ocupasse um território definido; eram as pessoas atuando concertadamente e que, portanto, tinham de reunir-se e tratar de problemas face a face. Era uma condição necessária, embora não única, de auto-governo”. (1984, p. 49)

A auto-suficiência constitui condição para a verdadeira independência da *polis*, que comumente é chamada também de cidade ou estado independente. Finley desautoriza o termo cidade-estado, pois é um tanto impreciso. A *polis* não abrangia somente a vida da cidade, mas também a do campo, e ela não é um Estado no sentido moderno como concebemos hoje, pois quando se fala em Estado, a primeira noção que vem em mente é a de Estado Moderno (Cf. Finley: 1984, p. 49).

Para afirmar o fundamento legal da *polis*, Finley faz uso da expressão “a lei é o rei” (1984, p. 50-51). A lei conferia à *polis* grega um poder total, colocando-a como fonte de todos os direitos e obrigações. Essa forma de organização e estruturação interferia em todas as esferas do comportamento humano. Pode-se concluir que a liberdade do cidadão estava condicionada à vida da *polis*. “A liberdade não era uma anarquia, mas se equiparava a uma existência ordenada, dentro de uma comunidade que era governada por um código estabelecido, por todos respeitado” (Finley: 1984, p. 50).

A noção de escravização individual ao corpo coletivo é trabalhada por Silva, na medida em que a liberdade dos cidadãos consistia na sua disposição em estar a serviço da vida da *polis*, em estar apto para as ações públicas (Cf.: 2001, p. 70). Na democracia ateniense, a liberdade está apoiada no igual acesso à decisão acerca do que envolve o interesse comum. A liberdade deixa de ser somente um direito, e passa a ser também um dever: o cidadão que se negasse a assumir posição nos debates públicos da *polis*, poderia perder seus direitos políticos³. Pode-se perceber certa hostilidade em relação aos que queiram, por algum motivo, ausentar-se da vida da *polis*, o que confirma mais uma vez o poder que esta e sua legislação exerciam sobre a vida do cidadão.

A expansão do domínio da lei sobre a esfera da vida pública e da privada foi possível graças à progressiva ampliação da participação popular⁴ na constituição do corpo

³ Cf. Silva, A. C A instituição da cidadania: cultura e política entre os gregos, p. 77. A perda dos direitos políticos dos cidadãos que se ausentavam das discussões é uma instituição legal introduzida por Sólon.

⁴ Silva usa muito o termo popular para designar os participantes das instituições democráticas que não são aristocratas. Porém, devemos entender este popular não como toda a população, mas somente o corpo de cidadãos, o *demos*, que excluía mulheres, estrangeiros e escravos. A participação de toda a população era francamente rejeitada: “... autêntica rejeição da idéia da participação de todos no exercício da soberania”. Ibid., p. 83.

cívico e no exercício da soberania, através de instituições que procuravam concretizar o ideal democrático. A *polis* democrática baseou-se num princípio legal – a isonomia – que permitia o funcionamento de todas as suas instituições. A isonomia prevê, como princípio, a igualdade política entre os cidadãos, pouco importando as desigualdades da vida privada. Silva designa este fato como igualdade na pluralidade, e encontra aí a novidade que os gregos trouxeram para o mundo antigo, ou seja, a “generalização” das aspirações igualitárias (Cf.: 2001, p. 67-79).

1.3 – A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA VIDA DEMOCRÁTICA EM ATENAS

Convém apresentar um quadro, ainda que sucinto, sobre as instituições que materializaram o ideal da democracia ateniense. Tais instituições serviram de veículo para o debate sobre as questões que diziam respeito ao *demos* e a toda vida da *polis* (Cf.: Silva: 2001, p. 92). Eram espaços onde aconteciam as discussões públicas e se tomavam decisões sobre “guerra e paz, impostos, regulamentação do culto, recrutamento de tropas, financiamento de guerra, obras públicas, tratados e negociações diplomáticas, e qualquer outra coisa, de maior ou menor importância, que exigisse decisão governamental” (Finley: 1984, p. 65).

Uma das instâncias de deliberação era a *Bulé*, que consistia num conselho de 500 cidadãos, por isso também chamada de Conselho dos 500. A composição do corpo de membros da *Bulé* era feita por sorteio. Eram sorteados 50 membros de cada tribo que compunha a *polis*, que ocupavam a função de conselheiro por um ano. A renovação do conselho acontecia com um novo sorteio entre os candidatos, mas um cidadão não poderia ocupar a função de conselheiro por mais de duas vezes (Cf. Silva: 2001, p. 96; Finley: 1984, p. 65).

O trabalho da *Bulé* era intenso. O conselho decidia previamente as questões que seriam posteriormente debatidas na *Eclésia*, discussão obrigatória para sua inserção na pauta das deliberações da *Eclésia*. A *Bulé* já expressava a exaltação do debate político, que perdia assim, o caráter de discussão de mera rotina administrativa. O ânimo dos cidadãos na *Bulé*, relativo a determinado assunto, certamente ofereceria o tom das discussões na *Eclésia*. Embora a *Bulé* não se sobrepujasse à *Eclésia*, esta raramente questionava as decisões da *Bulé* (Cf. Silva: 2001, p. 93).

Outros assuntos importantíssimos também ficavam a cargo da *Bulé*, como por exemplo, examinar os próximos conselheiros sorteados para a renovação do conselho. Um papel, no mínimo curioso, também coube ao Conselho dos 500: examinar o exercício e a renovação do *Areópago*, de modo que os *arcontes* tinham que submeter-se à aprovação do *demos* (Cf.: Id. *ibid*).

Por fim, a *Bulé* desempenhava uma função administrativa na *polis*: inspecionava os edifícios públicos e também administrava os bens públicos (Cf. Id. *ibid*). Para tanto, o Conselho dos 500 tinha à sua disposição um corpo de funcionários muito vasto, que

exercia diversas funções. Muitos desses funcionários também eram designados por sorteio e tinham um limite de tempo para o exercício de suas funções: prestavam conta de seus serviços perante o *demos* a que pertencessem, e não a um funcionário superior (Cf. Finley: 1984, p. 65). Isso denota um elevado grau de responsabilidade e autoridade individual de cada cidadão para com os assuntos públicos, no que se refere ao funcionamento da democracia. O cidadão assume o seu papel de se doar às questões públicas da *polis*, fiscalizando os trabalhos, denunciando irregularidades, participando das instâncias de decisão e tomando partido nos debates públicos. Segundo Silva, o que tornava o conselho poderoso, era o conhecimento detalhado e a experiência que seus membros e funcionários tinham do funcionamento da democracia (Cf.: 2001, p. 94).

A maior instância deliberativa, que tratava de um vasto campo de assuntos públicos, consistia na *Eclésia*, também chamada de Assembléia. O poder da Assembléia era soberano, revestido de total autoridade. A *Eclésia* estava aberta à participação de todos os cidadãos: todos tinham o direito de tomar a palavra (*isegoría*); de intervir no debate, propor emendas, votar as propostas, tendo os votos o mesmo peso (*isosephía*); e todos os cidadãos tinham a obrigação de se expor com absoluta franqueza (*parrhesía*) (Cf. Finley: 1984, p. 65). Portanto, a *Eclésia*, era a instância em que mais se concretizava os ideais da democracia ateniense.

Na Assembléia, resumidamente, o trabalho consistia em reunir-se, debater e decidir sobre os assuntos pautados pela *Bulé*. Ela não tinha uma composição fixa, como a estrutura do Conselho dos 500. O presidente de cada assembléia era escolhido no dia da reunião, num sorteio entre os membros da *Bulé*. O presidente apresentava a pauta e os debates estavam lançados. Não havia partidos políticos, muito menos governo ou oposição, já que o governo era a própria *Eclésia*. Quem desejasse defender ou combater uma causa devia pôr-se à frente e expor as suas razões (Cf. Finley: 1984, p.68). Quem soubesse articular melhor o debate em torno da sua causa poderia obter a aprovação do *demos*. Outra deliberação que cabia à *Eclésia* dizia respeito à aprovação do exercício público por parte dos oficiais: as decisões eram tomadas através de votações do *demos*, onde se votava por mão aberta e levantada (Cf. Silva: 2001, p. 95-96).

Havia ainda as instâncias judicativas, como a *Heliéia* e a *Dicastéria*. A *Heliéia*, distribuída em 12 tribunais, servia como tribunal de 1ª instância, onde se recorria das decisões dos *arcontes*. Sob Péricles, vale lembrar, o *Areópago* sofreu limitações ao seu funcionamento. A participação nesses tribunais não ficava restrita a juízes profissionais sendo aqui também o sorteio estabelecido como critério de composição do corpo de

jurados. A *Dicastéria*, por sua vez, era uma instância judicativa onde eram apresentados os casos judiciais mais graves e as apelações das decisões da *Heliéia* (Cf. Silva: 2001, p. 79/92).

Péricles, ainda na década de 450, instituiu a remuneração diária a qualquer cidadão que estivesse desempenhando funções públicas. A concessão desse benefício visava possibilitar a participação de todos os cidadãos, uma vez que muitos dos “mais pobres” se recusavam a participar da vida pública, por terem que cuidar dos afazeres relativos à satisfação das necessidades básicas⁵.

⁵ Ibid., pág. 53. O destaque referente à “mais pobres” (dos cidadãos), não significa que eram cidadãos pobres, no sentido de carências quanto às suas necessidades básicas, uma vez que já foi explicitada a condição para que um homem livre se tornasse cidadão. Entendemos a pobreza aqui como designando a situação dos cidadãos que tinham maiores dificuldades para participar da vida pública, devido à necessidade de se ocuparem de seu trabalho. Portanto, eram cidadãos que não possuíam riqueza suficiente para manter certo número de escravos ou *metecos*, restringindo assim, o seu tempo para participar do debate político da *polis*.

1.4 – POLÍTICA, EXERCÍCIO DA LINGUAGEM E EDUCAÇÃO

Finley destaca que a chave de toda a democracia ateniense foi a participação direta dos cidadãos nas instâncias onde se deliberava os rumos da polis (Cf.: 1984, p. 65). A democracia na Atenas dos séculos V e IV não se apoiava na representação, como as democracias modernas, nem mesmo necessitava de um corpo técnico de funcionários, ou seja, de uma burocracia, para desempenhar as funções relativas ao governo da polis. A vida política assentava-se na participação direta dos cidadãos na *Bulé*, na *Eclésia* e na *Heliéia*. O cidadão que desejasse fazer valer sua causa e suas aspirações, deveria tomar a palavra na assembléia e convencê-la da justeza de suas pretensões. O dom da palavra converte-se, assim, em virtude política. Como lembra Finley, “em suma, a Assembléia era uma reunião de massas, e para nela se falar, era necessário, no sentido mais estrito, possuir o dom da oratória” (1984, p. 68).

Silva chama a atenção para a estreita relação entre a política e o *logos*⁶. Como as decisões são tomadas pelo debate aberto das questões, o papel da palavra passa a ser preponderante: “O papel da palavra passa de termo ritual, de fórmula justa, para um debate contraditório, a discussão, a argumentação: a palavra assume relevância política fundamental na medida em que vai assumindo a forma de fala política” (Silva: 2001, p. 78).

Os assuntos da *Eclésia*, no dizer de Vernant, tornam-se “coisas comuns”, objetos do *logos* que compõe a atividade política, ao serem regulados em torno de um debate público em que cada cidadão tem o direito (e por que não, também o dever?) de intervir através de argumentos que posicionem seu partido na causa em discussão (Cf. Vernant: 1990, p. 198).

Vernant afirma ainda que “a arte política é essencialmente o exercício da linguagem” (Cf. Apud Silva: 2001, p. 80). O domínio da linguagem, do bem falar, da arte oratória pode investir uma idéia em discussão de um poder imenso a seu favor. O contrário também é válido: uma sólida argumentação pode rechaçar uma causa, se seus defensores não encontrarem argumentos aceitáveis para sustentar a justeza de suas idéias. Assim, a capacidade de persuasão dos discursos pronunciados no debate das assembléias pode ser

decisiva na vitória de um dos oradores sobre os seus oponentes (Cf. Vernant, Apud Silva: 2001, p. 79). Finley constata que cada vez mais o termo “oradores” passa a referir-se aos cidadãos que expunham a defesa de uma causa, usando da eloquência como meio de persuasão (Cf. Finley: 1984, p. 67).

As práticas vigentes na *polis* democrática acabaram desencadeando um novo processo educador, segundo Silva (Cf.: 2001, p. 68/96). A participação direta nas tomadas de decisões da *polis*, especialmente pela participação nos locais de discussão, como a *Bulé* e *Eclésia*, levavam o cidadão a adquirir experiência com a democracia, responsabilidade nas tomadas de decisão e autoridade através do bem falar. Essas instituições democráticas desempenhavam um papel educativo muito expressivo sobre os cidadãos que as compunham (Cf. Silva: 2001, p. 93).

O regime democrático ateniense, expansionista, que pretendia estabelecer a hegemonia em todos os sentidos, na *Hélade* e no Egeu, necessitava de um novo modelo de educação do homem. A educação tradicional, também chamada de homérica, que almejava a formação de “bons cavalheiros, homens piedosos, respeitadores da memória das divindades e dos heróis do passado” já não era suficiente para atender às necessidades da democracia participativa. Fazia-se necessário uma educação voltada para o novo modelo político-cultural instituído em Atenas. Tornava-se necessário aprender a falar, a “técnica das técnicas”, possibilitando assim, uma participação efetiva na *Eclésia*, por exemplo, fazendo valer o ponto de vista pretendido. Tal educação viabilizaria, inclusive, a independência do cidadão (Cf. Châtelet: 1995, p. 62).

O século de Péricles, quando a democracia e a sociedade atenienses conheceram o seu apogeu, compreende o período em que apareceram as manifestações mais acabadas da cultura grega. Sem dúvidas, a democracia e o expansionismo⁷ ateniense foram largamente responsáveis por essas manifestações. A democracia participativa exaltava o debate público, enaltecia a participação de todos os cidadãos para pensar os rumos da *polis*, agitava os ânimos dos cidadãos, e provavelmente, de grande parte da população, com as questões públicas e os confrontos de rivais. Favorecia também o desenvolvimento do

⁶ Silva, A. C. A instituição da cidadania: cultura e política entre os gregos, p. 80. Por *logos*, aqui, entende-se a palavra dotada de sentido, o discurso pronunciado pelos oradores. Num segundo momento, significa também razão (Cf. Vernant, J.P. Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica, p. 198).

⁷ Por expansionismo ateniense entende-se aqui o êxito nas guerras médicas, que proporcionou a Atenas um desenvolvimento e um enriquecimento consideráveis. Também se deve levar em conta a manutenção da Liga de Delos, mesmo com o final das guerras médicas, que continuou fornecendo a Atenas impostos e tributos para seu uso exclusivo. A manutenção dessa Liga propiciou ainda a Atenas estabelecer uma área de influência para além de seus limites, ou seja, sobre outras *polis*, para onde, conseqüentemente, o ideal de sociedade estabelecido por Atenas era levado.

espírito crítico e incitava iniciativas de reivindicações individuais (Cf. Châtelet: 1995, p. 62).

Na medida em que os cidadãos tomavam consciência de sua responsabilidade e do que realmente representava a sua participação nas decisões coletivas, muitos entre eles procuravam meios de aprimorar sua intervenção efetiva nas instâncias de deliberações (Cf. Silva: 2001, p. 51). Os mais ambiciosos pelo poder e pela fama e, obviamente, os que tinham condições materiais, buscaram o aprendizado do bem falar, do domínio da linguagem e da eloquência, procurando manipular as discussões na Assembléia a seu favor (Cf. Châtelet: 1995, p. 62). Somente a democracia poderia fornecer essa liberdade de pensamento e de expressão, essa “abertura do espírito e das idéias” (Ibid., p. 45). Numa sociedade de outro tipo, como a de Esparta, por exemplo, não seria possível pensar, expressar-se livremente, ou cultivar tal abertura de espírito (Cf. Finley: 1984, p. 71).

Nesse contexto é que o mito perde parte de sua força e cede lugar a um humanismo e a um naturalismo,⁸ por vezes exacerbados. Há um recuo das tendências míticas e uma ativa confiança no homem, no progresso técnico e social com o advento da democracia (Cf. Châtelet: 1995, p. 57). Os deuses são recusados na forma como são apresentados, ou seja, com os mesmos defeitos e vícios dos homens. É importante deixar claro que a religião não foi completamente rejeitada. O que foi rejeitado foi a sua concepção antropomórfica, recebendo a divindade um outro lugar, que muitas vezes se confundia com o *cosmos*. Uma grande guinada no pensamento grego ocorreu quando este voltou-se para o homem e para a sua vida. Qual o lugar do homem no *cosmos*? Essa foi a pergunta a partir da qual muitos pensadores entregaram-se à reflexão (Ibid., p. 19).

Toda a abertura propiciada pela democracia ateniense, a liberdade conquistada para pensar e se expressar, possibilitou o surgimento de homens que tinham como ofício ensinar. Eram especialistas do saber, também chamados de sofistas. Os sofistas não possuíam residência fixa, percorriam as cidades e com grande êxito davam conferências. Eles recrutavam um grande número de alunos e forneciam-lhes lições privadas em troca de boa remuneração (Cf. Chateau: 1985, p. 15-16).

Os sofistas eram também variados em seus estilos, sendo difícil encaixá-los numa corrente teórica bem definida. Por isso a dificuldade de se apresentar uma definição geral. Eram geralmente estrangeiros sem direitos políticos, que vinham tentar a vida na grandiosa

⁸ Cf. Châtelet, F. “Assim, o pensamento, por volta do século V antes de nossa era, passa do reinado do mito ao império da lógica filosófica: mas essa passagem significa precisamente que já havia, de um lado, uma

polis democrática. Eles representavam vários gêneros de habilidades e preocupavam-se em fornecer um ensinamento geral a todos os que pudessem pagar. Uma característica marcante do ensinamento sofisticado era a preocupação com o ensino da arte de falar, discutir e argumentar. Receitas ideais para aqueles que estavam à procura de meios para uma atuação eficaz nas assembléias (Cf. Châtelet: 1995, p. 62; Chateau: 1985: p. 15-16).

O ensinamento sofisticado tornou-se, em pouco tempo, uma forte corrente pedagógica no período clássico da *polis* grega. O discurso político apropriou-se desse ensinamento pautado no domínio da arte retórica para a sua própria existência. Como afirma Silva, a política estabeleceu uma relação estreita com o *logos*. Os discursos pronunciados e defendidos nas assembléias ficam, dessa forma, sempre sujeitos a controvérsias; adquirem um caráter de parcialidade, visto que, quem melhor fizer o uso da palavra assegura a vitória de seu interesse. A *episteme*, no interior do discurso político, converte-se numa *doxa* na praça. Aqui reside o conflito com o filósofo, que prioriza a busca de um caminho epistemológico através do qual a verdade possa ser alcançada (Cf. Silva: 2001, p. 79-80).

Dentro de um espaço onde há a liberdade de pensamento e expressão, surge uma outra forma de pensamento, a filosofia, que muitas vezes fará oposição à democracia, ao *demos* e aos sofistas. Sócrates foi um marco no que se diz respeito ao pensamento filosófico. Foi o filósofo que se debruçou sobre as questões concernentes ao homem, à sua vida nesta terra e ao seu fim último, como também à sua vida transcendental. Sócrates colocou em evidência o vazio da *doxa* – *doxa* que era tão valorizada pelos sofistas – pois nada mais é do que expressão do interesse, da paixão, do capricho. Com Sócrates se estabelece uma outra forma de pensamento, a reflexão filosófica, que pretende tornar-se também uma potência educativa em oposição aos sofistas⁹. Platão, Isócrates e Xenofonte são alguns dos representantes mais notórios dessa postura.

lógica do mito e que, de outro lado, na realidade filosófica ainda está incluído o poder do lendário”, p. 21. Ver também pág. 61 “o espírito humanista e naturalista marcam a época clássica”.

⁹ Mas não somente aos sofistas. Atacarão outras formas de pensamento, como a mitologia homérica, e também debaterão entre si.

1.5 – PLATÃO NO CONTEXTO DA CRISE POLÍTICA ATENIENSE

A Atenas democrática, contudo, enfrentou sérios problemas a partir de 431. As guerras médicas terminaram com a vitória da Grécia sobre os persas e o reconhecimento desses do Tratado de Susa em 448, com o qual firmou-se a supremacia grega no Egeu. A Liga de Delos, criada unicamente para um fim militar e específico para aquela guerra, não tinha mais razão de ser. Por outro lado, a interrupção da Liga significaria sérios problemas para Atenas; afinal, todos os impostos e contribuições arrecadados serviram para que Atenas se transformasse na potência que era. Com o final da Liga os impostos cessariam, e com isso a indústria naval e o comércio se retraíam. Os inúmeros remadores – *metecos*, escravos e mercenários – ficariam sem emprego. A gravidade da crise possivelmente gerada com o fim da Liga era algo impensável.

Atenas com sua política e ímpeto expansionistas, tentando assegurar sua hegemonia e liderança sobre toda a *Hélade*, conseguiu que as outras *polis* membros da Liga continuassem os pagamentos de impostos, mesmo contra a vontade, sob o pretexto de que um possível inimigo comum poderia atacar novamente. Além do desagrado que tal imposição causou, a postura de Atenas gerou um desequilíbrio de forças na *Hélade*.

Esparta constituía a grande rival de Atenas na disputa direta pela hegemonia helênica. Aliando-se às *polis* existentes em sua volta, formou outra liga militar, a Liga do Peloponeso, francamente hostil às pretensões atenienses. Assim teve início uma disputa que trouxe sérios danos a toda *Hélade*. Foram 27 anos de uma cansativa guerra, entre batalhas e períodos de paz, conhecida como a Guerra do Peloponeso.

A guerra do Peloponeso representou mais do que uma simples guerra entre duas *polis* e seus aliados na competição pela hegemonia helênica. Estava em jogo uma disputa entre duas concepções de sociedade que buscavam se impor como modelo a ser seguido por toda a Grécia: de um lado a democracia, que estimulava a participação do corpo de cidadãos para tomarem parte nas decisões da *polis*; de outro lado a aristocracia espartana, que valorizava o laconismo e tinha uma estrutura política assentada na organização militar.

A guerra teve altos e baixos dos dois lados; se por terra os espartanos levavam vantagem, no mar Atenas predominava devido à sua larga experiência na guerra contra os persas. Em 411, Atenas sofreu um golpe oligárquico, que tentou, entre outras coisas, destituir a democracia como sistema político de governo. A duração desse golpe foi curta e

os atenienses, que eram a favor da democracia e do modo de vida que a caracterizava, expulsaram os golpistas e puseram fim a essa tentativa de instituir um governo tirânico. De fato, os oligarcas aproveitaram-se da tensão da guerra para tentar tomar o poder.

Em 404, em Egos Pótamos, os espartanos venceram o exército ateniense e Atenas acabou por se render. Com o apoio do exército espartano, mais uma vez um grupo tomou o poder em Atenas de forma irregular. Este golpe oligárquico, conhecido como o Governo dos Trinta Tiranos, também teve curta duração, não chegando a um ano. Uma das principais intenções do governo do grupo dos Trinta era a reforma das instituições livres atenienses. Isso acabou por gerar uma revolta em muitos cidadãos, que percebiam o modelo de sociedade que se estava querendo implantar em Atenas – o modelo espartano – repudiado pelos atenienses.

Expulsos os tiranos, tem início o processo de reconstrução da *polis* democrática, no qual estava em jogo o destino político de Atenas. Que rumo tomar agora? Todo um ideal de sociedade ruíra com o fim da guerra do Peloponeso. O povo grego, segundo Jaeger, viveu a “geral bancarrota espiritual e moral do brilhante século V...” (1995, p. 484). A derrota para Esparta não se restringiu ao âmbito político; abalou o orgulho e o espírito dos atenienses, atingindo o “nervo moral e religioso” daquela sociedade (Ibid., p. 483). O século IV, portanto, caracterizou-se como um período de reconstrução exterior e interior de Atenas.

A solução dos tiranos foi rechaçada logo de início, pois não era do agrado dos atenienses modificar a estrutura de suas instituições livres. Seria Esparta o modelo de sociedade ideal? O que teria levado Esparta à vitória? Os atenienses julgavam que o sucesso de Esparta devia-se ao seu sistema educacional. Como o modelo de sociedade espartano era rejeitado, a saída pensada pelos atenienses era encontrar um outro sistema educacional que fosse o motor adequado à democracia e ao mundo político que lhe era pertinente (Cf. Jaeger: 1995, p. 485).

Atenas foi buscar a solução para os seus problemas em si mesma, ou seja, num modelo de sociedade democrática, o que significa dizer que a *polis* democrática foi buscar sua reconstrução a partir do espírito que a movia antes da derrota na guerra. Por isso a reconstrução do estado ateniense foi tão rápida (Cf.: Ibid., p. 483). A auto imagem que os atenienses teciam de si mesmos, a figura da Atenas que, sob Péricles, socorria toda a *Hélade* contra os inimigos, e era, ao mesmo tempo, escola e potência dirigente da Grécia, fundada na democracia como sistema político de governo, foi o que impediu, segundo

Silva, que a *polis* se desintegrasse entre tantos infortúnios e descaminhos pelos quais estava passando (Cf.: 2001, p. 59).

Nessa guinada de Atenas para a reconstrução através de si mesma, os oradores desempenharam um papel importante. Segundo Loraux, os oradores oficiais realçavam a *polis* como “uma bela totalidade” e traziam, o tempo todo, a lembrança da Atenas como agente da história, que sob Péricles conheceu os seus maiores êxitos (Cf. Apud Silva: 2001, p. 60-61). Segundo Silva, “...quando Atenas vence, o faz por seus méritos; quando é derrotada, o foi por seus próprios erros e não pelos méritos do adversário [...] Atenas foi vencida por si mesma” (Silva: 2001, p. 60).

Com essa visão, o peso da derrota se reduziu em muito para o povo ateniense, visto que o mérito do adversário era negado. A missão das novas gerações seria a de reconstruir a *polis* e sua vida sob sólidos fundamentos (Cf. Jaeger: 1995, p. 484). A educação seria o meio através do qual se construiriam os fundamentos sólidos visando o melhoramento e fortalecimentos da *polis* (Cf.: Ibid., p. 486). Se o século V foi o século da realização plena da democracia e das maiores glórias de Atenas, o século IV se caracterizou como o século da *paidéia* clássica, no sentido de que foi o século do despertar de um ideal consciente de educação e de cultura (Cf.: Ibid., p. 484).

No século IV, é travada uma luta grandiosa pelo reconhecimento da verdadeira *paidéia*, da *paidéia* mais viável para o momento político pelo qual passava a *polis* ateniense. A filosofia, a retórica, a ciência, as atividades práticas (a economia, a guerra, a caça), a matemática, a medicina e as artes serão os protagonistas nessa disputa pela verdadeira *paidéia* (Cf.: Ibid., 489). Como já foi dito, a abertura que a democracia propiciou, estimulando a liberdade de pensamento e de expressão, foi determinante para que várias correntes de pensamento disputassem entre si qual a verdadeira *paidéia*.

O pensamento de Platão surge, então, nesse contexto: o autor nasce em plena guerra do Peloponeso. Assiste à derrota de Atenas e de todo um ideal de sociedade, e mais, assiste à morte do seu mestre, Sócrates, homem integro, condenado por um julgamento injusto. Procurando descobrir a razão da sociedade ateniense ter chegado àquele ponto, nada escapou às suas reflexões: a democracia, a existência política, a busca dos prazeres, a sede pelo poder, as leis, o ensinamento dos sofistas, a possibilidade do ensino das virtudes, enfim, tudo o que era concernente à vida dos homens (Cf. Châtelet: 1995, p. 69).

A filosofia da educação platônica buscava responder à necessidade de devolver coesão e consciência ética a uma sociedade que estava em reconstrução e tentava se readaptar a novos tempos, passando por uma crise de valores (Cf. Chateau: 1985, p. 20).

Por volta de 387 Platão funda a Academia, onde tratava com seus discípulos não só de filosofia, mas também de outras disciplinas, como matemática, astronomia e ciências naturais.

Platão foi um severo crítico da democracia ateniense e dos ensinamentos dos sofistas, contrário à presunção de que todo cidadão era supostamente qualificado para a tarefa de tomar decisões e governar. Nem todos possuíam as virtudes requeridas para tal tarefa. Para esse autor, os mais aptos para exercer o governo e elaborar as leis de forma justa seriam os filósofos, os únicos realmente capazes de pensar num destino feliz para o povo, através da realização da justiça e do bem comum para toda a cidade. A arte de governar, constituía um dever para com o povo e, segundo Platão, apenas a filosofia seria capaz de instruir um ideal educativo voltado para a justiça e para o bem da cidade, formando os melhores governantes.

Fica evidente o choque com o ensinamento sofístico, menos interessado no bem comum do que em fornecer meios – o ensinamento da arte da oratória – que proporcionem a defesa de qualquer fim pretendido para a *polis*.

No século IV muitos conflitos internos e externos atormentaram a vida ateniense. Com o final da guerra do Peloponeso, Esparta pouco exerceu a hegemonia sobre a *Hélade*. Como estava enfraquecida, Tebas, outra *polis*, venceu os espartanos e predominou sobre a Grécia, mas também não por muito tempo. Uma união inusitada entre Esparta e Atenas derrotou Tebas, pondo fim ao período de disputas pela hegemonia na *Hélade*. Essa seqüência de batalhas enfraqueceu as *polis* gregas, o que facilitou a tarefa para os macedônios, que invadiram e conquistaram a Grécia. Em 322 cai a democracia como regime político de governo em Atenas e, juntamente com ele, termina o período clássico da história da Grécia Antiga.

Platão morre em 347 sem ver o final da democracia e, juntamente com ela, o da *polis* grega. Embora Platão tenha sido um duro adversário da democracia ateniense, foi justamente essa adversária que possibilitou o desenvolvimento de seu pensamento e de sua academia (Cf. Finley: 1984, p. 71). Se não fosse a democracia, com seus defeitos e virtudes, não haveria “sofistas, Sócrates, Platão, nem filosofia” (Châtelet: 1995, p. 63).

2 – A RETÓRICA SOFÍSTICA COMO PROGRAMA DE EDUCAÇÃO E INSTRUMENTO DE AÇÃO POLÍTICA

2.1 – AS CONDIÇÕES DO SURGIMENTO DA SOFÍSTICA NA *POLIS* DEMOCRÁTICA

O ensino sofístico, sua origem e sucesso, foi contemporâneo à *polis* democrática. Jaeger afirma que a educação dos sofistas “não surgiu apenas de uma necessidade política e prática”, mas ela tomou “o Estado como termo consciente e medida ideal de toda a educação” (Cf.: 1995, p. 373). Isso quer dizer que os sofistas fundamentaram sua educação no Estado já existente, com suas regras de vida, de conduta social e política já estabelecidas (Cf.: Ibid., p. 691). Protágoras, o mais ilustre dos sofistas, concebe o Estado “como fonte de todas as energias educadoras. Além disso, o Estado é uma grande organização educacional que impregna deste espírito todas as suas leis e instituições” (Ibid., p. 373).

O Estado grego, do período clássico, exerceu uma profunda influência na vida de seus cidadãos. A forma de organização e estruturação da *polis* interferia, como bem lembra Finley, em todas as esferas do comportamento humano, visto que a liberdade dos cidadãos compreendia uma existência ordenada dentro de uma comunidade, que por sua vez era governada por um código estabelecido legalmente e por todos respeitado (Cf.: 1984, p. 50). A legislação foi aos poucos tomando conta da vida pública e privada de Atenas, na medida em que aumentava a participação nas instituições democráticas.

A organização e o funcionamento do Estado grego ditavam as regras da maneira de estar neste Estado. Finley considera que a chave da democracia ateniense era a participação direta nas instâncias democráticas de deliberação (Cf.: 1984, p. 65). Nestas instâncias, os cidadãos tomavam a palavra e buscavam convencer os demais de suas pretensões. Para nelas se falar, e se conseguir algum resultado, dever-se-ia ter o dom da oratória (Cf.: Ibid., p. 68). Nas Assembléias públicas, as deliberações políticas nos assuntos relativos à *polis* eram tomadas num debate aberto e direto entre os cidadãos, não havendo representatividade. Os assuntos tornavam-se “coisas comuns”, regulados em torno de um debate em que cada cidadão deveria se expressar (Cf. Vernant: 1990, p. 198). Logo, a fala, a habilidade em melhor articular discursos persuasivos, tornava-se fundamental. Um discurso bem elaborado e eloqüente poderia conferir ao orador autoridade, reconhecimento, respeito, e acima de tudo, poder. Domina nas Assembléias quem possui o dom da oratória, capaz de persuadir os demais participantes.

Silva ressalta que essa participação direta dos cidadãos nas tomadas de decisões, lhes possibilitava adquirir experiência com a democracia, responsabilidade para com as tomadas de decisão e autoridade através do bem falar (Cf.: 2001, p. 68/96). Nesse sentido, continua o autor, as instituições democráticas exerceram um papel educativo sobre os cidadãos que a compunham (Cf.: Ibid., p. 93). É justamente com base na força que o Estado exercia sobre os cidadãos que se pode entender a afirmação de Protágoras que tal Estado constitui o “máximo educador”, pois ensina aos cidadãos um modo de viver dentro da polis. Protágoras considera que as leis do Estado são a força educadora da *areté* política, e por isso, em outra passagem, assegura que “a vida do indivíduo já está sujeita desde o nascimento” (Jaeger: 1995, p. 363/360).

A democracia proporcionou e permitiu a liberdade de pensamento e de expressão entre os gregos (Cf. Châtelet: 1995, p.45). Conforme os cidadãos tomavam consciência da possibilidade de participação nas decisões coletivas e da responsabilidade que dela decorria, muitos dentre eles procuravam meios de aprimorar sua participação nas instâncias de deliberação. (Cf. Silva: 2001, p. 51). Os mais ambiciosos pela fama e pelo poder buscaram o aprendizado do bem falar, o domínio da linguagem e da eloquência para manipular as decisões nas Assembléias a seu favor (Cf. Châtelet 1995, p. 62). A cultura e o ensinamento dos sofistas, afirma Jaeger, procuraram preparar o cidadão para viver no Estado (Cf.: 1995, p.691).

Seria um erro muito grande tentar conceber a educação sofisticada separada do Estado grego, pois estão ligados intrinsecamente, tanto no conteúdo quanto na forma. Por isso Jaeger afirma que a educação sofisticada não é apenas uma necessidade política e prática do Estado, mas ela também tomou como modelo esse mesmo Estado, vivenciado pelos sofistas. Por um lado, o conteúdo de tal educação está vinculado à necessidade política e prática do Estado grego; por outro, a forma dessa educação é a mais perfeita representação desse Estado.

Os sofistas fazem parte de um período da história da Grécia que se convencionou denominar “Humanismo Grego”, no qual tiveram lugar as suas mais elevadas manifestações da cultura grega. Coincide com o advento da democracia, com a expansão das instituições democráticas, com as grandes conquistas do povo grego – vitória sobre os Medos – e um recuo das tendências míticas, que cederam espaço para uma confiança no homem, no progresso técnico e social (Cf. Châtelet: 1995, p. 57). A exaltação do debate como meio de tomada de decisão, enaltecia a participação dos cidadãos para pensar os rumos da *polis*, favorecendo inclusive o desenvolvimento do espírito crítico e iniciativas de

reivindicações pessoais. Foi nesse contexto de liberdade de expressão e de pensamento que se tornou possível o desenvolvimento da educação sofística, de homens que tinham como ofício ensinar, e que ofereciam “um tipo de educação completamente novo, individualista na sua raiz mais íntima, por mais que se falasse de educação para a comunidade e das virtudes dos cidadãos” (Jaeger: 1995, p.347).

2.2 – OS SOFISTAS E SUA PAIDÉIA

Autores como Châtelet e Jaeger não relutam em reconhecer a existência de uma variedade de figuras e estilos de ensino sofisticado, o que dificulta uma definição geral sobre a concepção de educação que as fundamentam. Dispõe-se de poucos conhecimentos para oferecer um panorama sobre os seus processos de ensino, dos objetivos de cada um e de seus principais representantes, portadores de diferentes habilidades (Cf. Châtelet: 1995, p.61; Cf. Jaeger: 1995, p. 355). Também há certa dificuldade, como nota Châtelet, em identificar nos sofistas uma doutrina ou teoria definida (Cf.: 1995, p. 62). O que se conhece dos sofistas são alguns fragmentos de suas obras próprias, além dos escritos de seus mais severos adversários, como Platão, Isócrates e Xenofonte.

Os mais famosos eram estrangeiros, desprovidos de direitos políticos e profissionais, sem prestígio religioso. Vendiam a sua arte, fazendo-se compreender claramente, sempre como andarilhos ou convidados de personalidades ilustres nos caminhos das polis democráticas, especialmente as mais importantes, como Atenas (Cf. Châtelet: 1995, p. 61). Compensavam essa falta de prestígio ostentando um certo status, o que pode ser observado em algumas obras. Não hesitavam em proclamar que estavam dispostos a responder a todas as perguntas, por mais engenhosas que fossem. Cálicles, no *Górgias* de Platão, convida as pessoas a perguntar o que desejassem para Górgias, renomado sofista, que prometera responder a todas as questões (*Górg.* 447c). Os sofistas também procuravam agradar a multidões, com belos discursos, tendo em vista os aplausos e o reconhecimento. No *Górgias*, logo no início do diálogo, Cálicles anuncia que Górgias acabara de exibir um mundo de belezas aos seus convidados, uma clara alusão às seções públicas que os sofistas costumavam fazer (*Górg.* 447a). Os grandes sofistas, eram, no mínimo, personagens que chamavam a atenção, seja pela sua educação arrojada, seja pelo modo como se portavam, seja pelo tipo espiritual que representavam. Hípias de Elida, por exemplo, outro renomado sofista, só usava roupas confeccionadas por ele próprio. Jaeger afirma que esse conjunto de fatores fazia dos sofistas grandes celebridades em cada cidade por onde passavam (Cf.: 1995, p. 347).

As suas aulas e lições eram remuneradas, e muito bem pagas, sendo o ensinamento dos sofistas geral e público, destinado a todos que podiam pagar (Cf. Chateau: 1985, p. 15/16). No *Górgias*, Sócrates faz uma menção a esse fato, quando lembra a Cálicles dos

sofistas que acusavam seus discípulos de lhes negarem o pagamento ou qualquer outra gratificação pelo benefício recebido (*Górg.* 519c).

Conclui-se que os ensinamentos dos sofistas não eram voltados para a massa, para a população em geral, mas sim para os que realmente tinham condições de bancar uma educação. Certamente os aristocratas, e talvez uma parte privilegiada dos cidadãos e homens livres poderia usufruir da sabedoria dos sofistas. Ter posses econômicas e dispor de tempo para dedicar-se a uma educação não eram prerrogativas de grande parte dos gregos. Somente aqueles que dispunham do ócio, do tempo livre para se dedicar aos assuntos da *polis*, é que poderiam se aventurar em tal empreitada.

Não por acaso Jaeger afirma que desde o seu início a sofística nunca foi um movimento educacional voltado para a formação do povo, mas sim dos chefes do povo, dos futuros estadistas da *polis*, ou seja, o *rhetor*. Aos sofistas acorriam os que desejavam formar-se na arte política e tornarem-se estadistas (Cf.: 1995, p. 339). O homem da *polis* democrática, segundo Jaeger, carecia inicialmente de um sistema consciente de educação que o levasse à realização dos seus mais altos ideais. Embora considerasse o seu ideal de homem e de cidadão superior ao da nobreza, faltava algo que impedia a consecução de suas aspirações. Enquanto o homem nobre desfrutava de uma educação total do espírito, baseada numa concepção aristocrática de *areté*, o homem da nova sociedade civil e urbana recebia o ensinamento de um ofício que passava de geração em geração. Cedo se fez sentir, continua Jaeger, a necessidade de uma formação total do homem da *polis*, capaz de satisfazer os seus ideais (Cf.: 1995, p. 336).

Os sofistas supriram essa necessidade, ou seja, forneceram uma educação elaborada a partir de um ideal consciente e executada conscientemente a partir deste ideal (Cf Jaeger: 1995, p. 356). Por isso são considerados os fundadores da *paidéia*, da ciência da educação (Ibid., p. 348), justamente pela coerência de um ideal educativo com seu processo de aplicação prática.

O sucesso e expansão do ensino sofístico têm ainda um outro fundamento. Jaeger afirma que o ensino sofístico cumpriu uma exigência estritamente prática, e não de ordem teórica ou científica (Ibid., p. 346), visto que levantavam problemas correntes, como os de ordem moral e política. Não tinham pretensões científicas, mas procuravam exercer influência na vida presente dos homens (Ibid., p. 356). Foi com vistas ao presente que eles desenvolveram seu ideal de educação, ou seja, os sofistas tiveram como objetivo preparar os cidadãos para a vida no Estado, adaptando-os às condições existentes para que pudessem agir com base nelas.

Jaeger afirma que os sofistas souberam investigar as condições prévias em que uma educação pode acontecer. Concluíram que a partir da natureza humana torna-se possível realizar o trabalho educativo. Jaeger lembra a confiança que os sofistas tinham na possibilidade de educar o homem, sua crença no fato de que o homem é passível de uma formação (Cf.: 1995, p. 356/360). Em Plutarco encontra-se claramente o que Jaeger denomina a “trindade pedagógica” dos sofistas, ou seja, o meio pelo qual a obra educadora é possível e é realizada pelos sofistas. Os três fatores fundamentais são: a natureza do homem, o ensino, ou doutrinação, e por último o hábito, ou seja, o exercitar-se, o pôr em prática (Ibid., p. 363/356).

Dentro dessa linha mestra, os sofistas desenvolveram uma extensa variedade de estilos, processos e método. Tanto Jaeger como Chateau reconhecem duas modalidades distintas de ensino sofisticado. Uma primeira modalidade é transmissão de um saber enciclopédico, cuja forma de educação está apoiada na gramática, na retórica e na dialética, e que visa a formação do advogado e do político. Representante dessa escola seria o sofista Górgias, que ensina a arte de persuadir a multidão, mediante a qual se adquire poder político e todos os outros bens. A outra modalidade de ensino sofisticado fundamentava-se na formação do espírito em seus mais diversos campos, e apoiava-se no ensino da aritmética, geometria, astronomia e música, voltada para a formação politécnica, que visava tanto o técnico como o engenheiro. Nessa escola, dois expoentes se destacaram: Hípias de Elida e Protágoras de Abdera (Cf.: 1995, p. 342; 1986, p. 18/19).

Jaeger considera que uma das fontes mais importantes para o conhecimento das idéias e práticas educativas dos sofistas reside, paradoxalmente, numa das obras de seu grande crítico: no diálogo “Protágoras” de Platão. É interessante observar a lógica contida nessa *paidéia*, onde se percebem etapas distintas de formação, contendo cada uma a sua especificidade e o seu fim, obedecendo a uma seqüência de virtudes que se esperava incutir e do caráter preparatório que se seguia de uma etapa para outra, tudo com vistas a atingir um ideal de cultura no seu sentido mais amplo, para onde deveria convergir toda educação humana (Cf.: 1995, p. 365).

Num primeiro momento, disputam a educação da criança pequena a ama de leite, o pai, a mãe, e o pedagogo. Todos buscam ensinar à criança o que é justo e o que é injusto, o que é belo e o que é feio, e assim por diante, rivalizando-se com os seus conceitos, buscando corrigir a criança com castigos e ameaças. Vale lembrar que a pena, segundo Protágoras, constitui um meio para se conseguir o aperfeiçoamento do faltoso e a intimidação dos demais. O passo seguinte era a escola, onde a criança aprendia a ordem, a

leitura, a escrita, e o manejo da lira. A etapa subsequente referia-se à educação com o Mestre: tratava-se de conhecer e memorizar os poemas dos melhores poetas. O Mestre exortava a criança a seguir o exemplo dos grandes homens exaltados e honrados na poesia como personalidades dignas de se imitar. O contato com a música visa educar na *sophrosyne*, ou moderação dos apetites e desejos, que tem a finalidade de afastar a criança das más ações. O próximo passo é o contato com os poetas líricos, com as composições musicais, a fim de introduzir a ritmo e a harmonia na alma, para que aprenda a dominar-se. Por fim, encerra a educação a ginástica, onde o discípulo, em contato com os *paidotribes*, fortalece o corpo, evitando o fracasso pela debilidade do corpo e da saúde (Ibid., p.360-361).

É importante perceber a apropriação que os sofistas fizeram da poesia heróica grega e das antigas criações do espírito grego. Eles as converteram num verdadeiro instrumento pedagógico de sua ação educativa e tornaram-se os seus grandes intérpretes, numa perspectiva bastante utilitária, como ressalta Jaeger. “Homero é para os sofistas uma enciclopédia de todos os conhecimentos humanos” (1995, p. 346). É interessante observar a tessitura de elementos da cultura grega para a formação de um ideal de homem. Ao ensino da música, confiado aos mestres de lira, os sofistas uniram a doutrina dos pitagóricos direcionada para a harmonia do espírito (Cf.: Ibid., p. 368).

A filosofia ocupava um espaço restrito dentro da educação sofística. Segundo Cálicles, deve-se ocupar da filosofia, na medida em que serve à educação, mas com moderação e na idade apropriada, isto é, na adolescência (*Górg.* 485a). Porém, na idade adulta, Cálicles desaconselha a prática da filosofia, sob o perigo de apartar-se dos conhecimentos necessários ao homem que pretende ser bem conceituado e culto, uma vez que os filósofos “não têm noções das leis que regem os Estado, nem da linguagem que devemos empregar ao falar com as pessoas nos negócios particulares e públicos, nem dos prazeres e paixões humanas; em suma, não adquirem a mínima experiência da vida” (Cf. 484d).

Uma interferência importante no ensino sofístico aconteceu quando se introduziu o ensino das *Mathematas*. Vale lembrar que a matemática não tinha caráter prático nenhum para os gregos. A praticidade da ciência matemática é encontrada principalmente nos povos orientais, como os hindus e os árabes, pois tinham em vista sua aplicação comercial. Nos gregos, a matemática tinha um estatuto puramente formal e teórico, assim como se pode contatar nos pitagóricos. A geometria, por exemplo, com toda sua regularidade, era uma expressão da harmonia do *cosmos*. Hípias de Elida foi quem introduziu o ensino

matemático (Jaeger: 1995, p. 368), que passou a fazer parte da educação por ele ministrada. Jaeger reconhece que é pelo seu valor puramente teórico que a matemática ocupou um espaço na educação sofística, contrastando assim, com os demais ensinamentos de caráter estritamente prático. “É pela primeira vez que se reconhece o valor do puramente teórico para a formação do espírito” (Ibid., p. 370), com vistas a construir e ordenar o homem. Com essas inovações e com um propósito de realmente educar o homem, os sofistas buscaram suplantam a educação tradicional que permeava a cultura grega.

Contudo, a formação cívica ou do cidadão só ocorre efetivamente quando o jovem sai da escola e entra na vida do Estado: ao deparar-se com as leis, se vê forçado a viver de acordo com elas. As leis do Estado, para Protágoras, são a força educadora da *arete* política (Cf. Jaeger:1995, p. 361). Aliás, sob esta perspectiva é que se deve entender o ensino sofístico. Jaeger faz questão de salientar que o aspecto comum a todos os sofistas não consistia no ideal educativo da retórica, como muitos pensam, mas sim no fato de serem, antes de tudo, mestres da *areté* política e aspirarem alcançá-la mediante o fomento da formação espiritual (Cf.: 1995, p. 343).

2.3 – A IMPORTÂNCIA DA RETÓRICA PARA A FORMAÇÃO DO ESTADISTA

No Estado democrático ateniense, as assembléias públicas e a liberdade de expressão “tornaram indispensáveis os dotes oratórios, que se converteram em autêntico leme nas mãos do homem de Estado” (Jaeger: 1995, p. 340). Os grandes estadistas do séc. V faziam uso corrente da oratória para conduzir o povo nas tomadas de decisões. Temístocles e Péricles são dois claros exemplos de estadistas que se dirigiam ao povo através de discursos eloqüentes (*Górg.* 530 a-c; Cf. Silva: 2001, 42-43/51-52). Ao descobrir uma nova mina de prata, Temístocles convenceu os atenienses a não dissipá-la seguindo uma sugestão de partilha entre o povo, mas empregar os recursos obtidos pela mina na construção de uma frota armada (Cf. Silva: 2001, p. 42-43).

Jaeger assegura que o Estado ateniense era extremamente retórico (Cf.: 1995, p. 694). As decisões acerca dos assuntos referentes à *polis* eram discutidas e reguladas em torno de um debate argumentado, envolvendo o coletivo dos cidadãos. Vale lembrar que cada cidadão tinha o direito de intervir nos debates, levantando sugestões e opiniões sobre os assuntos discutidos. O que regia a vida da polis não era somente o domínio político do Estado, mas também um pensamento político que foi se construindo a partir do modo como o Estado democrático foi se estruturando (Cf. Silva: 2001, p. 79).

A palavra foi assumindo uma relevância muito grande na medida em que tomou a forma e se converteu em discurso político. Esse processo torna-se perceptível quando à palavra é associado um fim específico, no caso, produzir um discurso convincente, ou quando a palavra é pensada e elaborada para se transformar num meio de se atingir o fim pensado. Como observa Silva, a política estabelece uma relação estreita com o *logos*¹⁰, que passa a ser instrumento dos debates públicos.

O político ateniense busca, através do seu discurso, interferir nos destinos de sua cidade. O *rhetor*, que na época clássica significa o estadista e “que no regime democrático precisa sobretudo ser orador” (Jaeger: 1995, p. 650), faz uso da eloqüência para fazer valer as suas idéias. A educação dos sofistas, desde seu início, estava voltada para a formação dos chefes, dos futuros políticos; quem tivesse pretensões de se tornar estadista poderia se dirigir aos sofistas (Cf.: *Ibid.*, p. 339). A educação política tinha seu ponto forte e sua base assentada no ensino da eloqüência e na formação do orador. Por dinheiro, essa classe de

¹⁰ Cf. nota 05.

educadores oferecia o ensino da “virtude”, quer dizer, o dom da oratória baseado num saber que pode ser adquirido (Ibid., p. 340). O ensino da retórica foi um meio poderoso para que os sofistas alcançassem êxito em seu trabalho educativo. Eles revelaram sensibilidade para com as aspirações dos atenienses ao poder, tornado acessível a determinados grupos devido ao regime democrático, e souberam transformar esse anseio num ideal educativo.

O *Górgias* de Platão, aborda o pensamento da maioria dos sofistas, suas visões de mundo e atitudes perante uma discussão. Górgias já se gabava de sua cultura e inteligência, assegurando que nunca fora apanhado desprevenido com alguma pergunta (*Górg.* 448a). Interrogado por Sócrates a respeito da arte que Górgias domina, Polo responde ser a mais bela das artes, sobre a qual se debruçam os melhores homens (*Górg.* 448c). Górgias afirma ser um orador, e dos bons, como faz questão de enfatizar, dominando, portanto, a arte oratória, dizendo-se capaz de formar outros oradores, discípulos seus (*Górg.* 449a-b).

Pode-se sugerir com confiança, através do relato histórico de Platão, que os sofistas mantinham discípulos à sua custódia, e que ensinavam com satisfação o dom da oratória. Afinal, era do sucesso dos discípulos que dependia a fama do sofista.¹¹ Em nenhum momento os sofistas reivindicaram do Estado grego uma educação oficial; ao contrário, segundo Jaeger, supriram essa carência oferecendo uma educação por meio de contratos privados (Cf.: 1995, p. 360).

Górgias afirma que a oratória é uma arte que trata das palavras e que capacita as pessoas a falar (*Górg.* 449d-e). Toda a atividade ou operação a que se dedica a oratória se realiza por meio de palavras, não requerendo nenhuma ação (*Górg.* 450b). As palavras de que trata a oratória dizem respeito aos assuntos humanos mais importantes e mais nobres, entre eles o maior bem do mundo, ou seja, segundo a concepção de Górgias, a capacidade de proporcionar liberdade individual e o governo sobre os demais na própria cidade (*Górg.* 451d/452d). Ora, o ensino da oratória, com os fins indicados por Górgias vai de encontro ao espírito que vinha se difundindo em Atenas através do regime democrático, isto é, um quadro de reivindicações individuais. Ao mesmo tempo em que o cidadão era dominado pelo pensamento político que regia a *polis*, a democracia apresentava lacunas para que os ímpetos individualistas encontrassem formas de expressão. A educação individualista e privada dos sofistas capitaliza a existência dessas lacunas e desses sentimentos entre os gregos.

¹¹ Como se pode perceber, os sofistas não evitavam ocasiões para serem louvados e reconhecidos. Cf. Châtlet: 1995, p. 62, os sofistas eram preocupados em agradar os auditórios.

Quando Górgias afirma que o governo sobre os demais na cidade é um grande bem, percebe-se que a educação por ele oferecida, como os que por ela procuravam, tinham em vista o poder. Jaeger constata que a “luta pelo poder fazia parte da essência do Estado” (1995, p. 373) e que, portanto, a educação para a *areté* política estabelece uma relação íntima com o poder. Górgias, ao expor mais detalhadamente o que caracteriza a oratória, corrobora a interpretação acima:

“Ao poder de, pela palavra, convencer os juizes no tribunal, os senadores no conselho, os eclesiastas na assembléia e em todo outro ajuntamento onde se congreguem cidadãos. De fato, com esse condão, escravo teu será o médico; escravo teu, o mestre de ginástica e, como se verá, o tal financista produzindo riqueza não para si, mas para ti, que tens o dom de falar e convencer a massa”. (Górg. 452d-e)

Górgias afirma que o poder de persuasão da oratória atinge tanto quem sabe como quem crê (Górg. 453e). O sofista coloca a oratória num patamar acima da crença e da ciência, visto que o orador pode persuadir tanto quem não é instruído em uma arte como seu especialista, o médico, por exemplo (Górg. 456b-457c). A oratória possibilita ao seu praticante habilidade “para disputar com qualquer pessoa sobre qualquer assunto; por isso é mais convincente diante das multidões, para sermos breves, na matéria em que quiser” (Górg. 457a). Fica claro que a oratória, para Górgias, tem como objetivo fornecer meios para que uma pessoa vença um debate; o que importa é convencer os demais sobre a idéia que se quer defender.

A oratória se associou à *isegoria*, isto é, ao direito que cada cidadão tinha de tomar a palavra nas assembléias. Fazer uso da palavra nas assembléias implicava também em tomar um partido na causa em discussão, ocasião em que a palavra pronunciada tornava-se discurso político, longe da neutralidade, mas impregnada de intenções e com a finalidade de convencer. Górgias considerava natural que os oradores, mesmo não sendo especialistas, opinassem sobre todos os assuntos da *polis* (Górg. 456a); afinal, era o que a democracia do período clássico permitia a cada cidadão. Para reforçar sua idéia, o sofista cita o conhecido caso de Temístocles, cuja astúcia em convencer a massa a empregar a prata da mina do Laurio na construção de uma frota de guerra levou os gregos à vitória na batalha de Salamina (Id. *ibid.*).

Eis a virtude da oratória tão exaltada por Górgias, ou seja, uma capacidade de persuasão mais eficaz que o saber do especialista; daí ser um alto negócio não possuir todas as artes, “senão só aquela, e não ficar nada abaixo dos profissionais” (Górg. 459c). Momentos antes, na discussão com Sócrates, o mesmo Górgias proclamava solenemente

que a oratória “enfeixou sob o seu domínio todas os condões” (*Górg.* 456a). Embora Górgias considere que formalmente saber e crença se distinguem (*Górg.* 454b), na sua concepção de ensino ambas acabam se misturando, ao igualar a possibilidade de persuadir sobre qualquer assunto com um saber já elaborado, como a medicina, a ginástica ou a arte das finanças. Como bem lembra Silva, no interior do discurso político a *episteme* converte-se numa *doxa* a mais na praça (Cf.: 2001, p. 79-80).

Mas não é somente a oratória que Górgias propõe-se a ensinar. Juntamente com ela pretende ministrar as noções de justiça e de injustiça e demais conhecimentos de que necessita o discípulo para poder opinar sobre todos os assuntos (*Górg.* 460a). Encarando o texto de Platão como um relato ou documento histórico, fica evidente o caráter enciclopédico da educação ministrada por uma classe de sofistas, como Górgias. Pretende, juntamente com a oratória, oferecer um ensinamento geral sobre vários assuntos, resultando com isso, na formação do político e do advogado. A oratória vem coroar todas as outras artes, visto que sua capacidade de persuadir a faz prevalecer sobre as demais áreas do saber. Por isso Górgias a considera a arte que trata dos bens mais nobres, que proporcionam ao homem os maiores bens do mundo: liberdade individual e o governo sobre os demais na própria cidade.

Pólo louva o poder imenso que os bons oradores desfrutam na cidade (*Górg.* 466b). Poder, na visão que Pólo e Górgias vêm tecendo ao longo do diálogo, mais adiante também referendada por Cálicles, consiste em fazer aquilo que lhes parece melhor. Pólo chega a comparar esse poder ao dos antigos tiranos que governavam sobre Atenas (*Górg.* 466c). Nisso consistiria a felicidade de todo homem, ou seja, de poder governar os outros, e não de ser governado. A felicidade, como a concebe Pólo, reside em poder realizar todas as vontades do homem. Nesse sentido, a felicidade é uma situação. Pólo menciona o exemplo de Arquelaus, rei da Macedônia que, sendo filho bastardo, usou de crimes e outros artifícios desventurosos para se tornar um rei temido e invejado pelo seu poder (*Górg.* 471a-c). Pólo vê no absolutismo conquistado por Arquelaus um motivo de felicidade. Cálicles também entende que os fortes possuem uma maneira correta de viver, servindo sem medidas, com bravura e inteligência, os desejos que brotam do íntimo, e que o belo e justo segundo a natureza, consiste em deixar crescerem as paixões (*Górg.* 491e).

Sofistas como Antifonte e Cálicles distinguem natureza (*physis*) e lei (*nomos*). O direito da natureza aparece, assim, violentamente oposto ao direito do homem (Cf. Jaeger: 1995, p. 378). Cálicles entende que a lei, tão exaltada por Sócrates, escraviza o homem e é um artifício dos mais fracos para tentar se igualar aos mais fortes. A lei (*nomos*) não

passaria de uma convenção humana e somente a lei da natureza (*physis*) seria justa, visto que nela os mais fortes, por seus méritos, dominam sobre os mais fracos em todas as dimensões. Assim, a oratória é uma forma de tornar os homens mais fortes – na concepção de mais fortes defendida por Cálicles – pois possibilita ao homem, como afirmava Górgias, a liberdade individual e o governo sobre os demais. É importante ressaltar que o contraste entre *physis* e *nomos* é concebido de modo diferente por um sofista como Cálicles e por um sofista como Hípias. Cálicles defende a desigualdade natural dos homens em detrimento do conceito de *isonomia*. Hípias, por sua vez, entende que a *isonomia* é um conceito limitado, visto que é válido somente para os cidadãos livres e iguais; ele aspirava a extensão da *isonomia* aos demais membros da cidade (Cf. Jaeger: 1995, p. 380).

Cálicles resume os ideais de educação sofística pautada na oratória quando afirma que os filósofos não seriam capazes de “dar uma opinião correta num conselho de justiça, nem de dizer em alto e bom som um argumento aceitável e persuasivo, nem de tomar uma decisão varonil em defesa de outrem” (*Górg.* 486a).

O direito do mais forte governar um Estado assenta-se, segundo Cálicles, em que aqueles são simultaneamente, os mais entendidos nos negócios públicos e no modo de fazê-los prosperar, visto que, os mais fortes também são os mais bravos e capazes de levar a cabo o que conceberam, sem fraquezas ou covardia que os impeçam de atingir o seu fim (*Górg.* 491a). A felicidade para Cálicles consiste justamente em sentir os desejos e poder satisfazê-los com prazer (*Górg.* 494c), prazer que ele identifica com o bem (*Górg.* 495d).

Antifonte segue uma linha de pensamento similar à de Cálicles, quando critica duramente o *nomos*. Conforme Jaeger, ao comentar Antifonte:

“A multiplicidade das prescrições legais é contraditória à natureza, diz Antifonte em outro lugar; e considera a lei os ‘grilhões da natureza’. Esta idéia acaba por minar o conceito de Justiça, ideal do antigo Estado jurídico. A justiça consiste em não transgredir as leis do Estado de que somos cidadãos”. (1995, p. 381. Grifos do autor)

Antifonte pretende relativizar a norma jurídica e as prescrições legais, quando considera que estas ferem a norma da natureza como autêntica forma de organização. Segundo Antifonte, “a natureza não pode ser impunemente transgredida” (Apud Jaeger: 1995, p.382).

Toda essa visão de mundo permeia o ensino dos sofistas, principalmente quando exaltam personalidades que por suas astúcias souberam se impor e governar um povo, sendo considerados grandes estadistas. Cálicles faz questão de ressaltar o bem que fizeram

ao povo Temístocles, Cimão, Milcíades e Péricles. Todos, segundo Cálicles, governaram com grande prestância e atenção ao povo (*Górg.* 503c).

Fica, portanto, evidente, a que ponto a retórica tornava-se um meio imprescindível para quem tinha pretensões políticas mais ambiciosas no Estado democrático ateniense. Ela alimentava a democracia, e se alimentava dela, ao elaborar os debates e as argumentações que guiavam os rumos das discussões nas assembléias públicas. Em certo sentido, a educação retórica, através da *paidéia* dos sofistas, veio substituir o critério de ser nobre como condição para governar no antigo Estado aristocrático. A ampliação do conceito de cidadania dentro de um regime democrático participativo, substituiu os antigos laços de sangue que definiam quem era nobre e tinha direito a participar do governo da cidade (Cf. Jaeger: 1995, p. 336-337). A educação e o saber foram as novas e poderosas forças espirituais daquele tempo para a formação do homem, como lembra Jaeger (*Id. ibid.*). Inauguradores da *paidéia*, os sofistas souberam expressar com sensibilidade o Estado democrático ateniense e as pretensões políticas da Atenas expansionista e imperialista, traduzidas num ideal de formação que tinha como objetivo explorar o máximo as possibilidades que aquela democracia oferecia. Jaeger considera os sofistas como os “criadores da consciência cultural (*paidéia*) em que o espírito grego alcançou o seu *telos* e a íntima segurança da sua própria forma e orientação” (*Ibid.*, p. 354).

Toda a visão de mundo e de homem proposta pela educação sofisticada será posta em questão pela filosofia, dando lugar, no séc. IV, a uma calorosa disputa pelo ideal de *paidéia* que deveria predominar em Atenas. Com uma diferença de alguns anos, Protágoras e Platão partiram de um mesmo pressuposto fundamental, ou seja, o Estado: o primeiro, sofista, concebe o Estado vigente como fonte de toda educação; Platão, representando a filosofia, desenvolve sua teoria visando chegar ao Estado dos filósofos, que desempenhará sua função educativa ao cuidar da saúde das almas.

PARTE II

1 – O *GÓRGLIAS* E A CRÍTICA DE PLATÃO À RETÓRICA SOFÍSTICA.

1.1 – A CRÍTICA DE PLATÃO À ORATÓRIA ENQUANTO PRODUTORA DE PERSUASÃO (453A – 455C).

Tomando conhecimento que um famoso sofista estava na cidade, Sócrates apressa-se a ir ao seu encontro, na busca incansável pelo conhecimento. Já dizia ele, em outro diálogo platônico, que os homens são as suas fontes de conhecimento, os seus grandes mestres: conviver com eles conduz ao conhecimento sobre o seu caráter. É preciso defrontá-los face a face para compreendê-los (Cf. Cassirer: 1976, p. 20-21).

Sócrates interroga Górgias para saber a respeito da arte que pratica e ensina (*Górg.* 447c). Górgias responde que se trata da oratória, logo, é orador, e um bom orador, como faz questão de ressaltar (*Górg.* 449a). Inicia-se aqui, com Górgias designando a sua arte, o que para Jaeger consiste no fio condutor do diálogo, ou seja, a tentativa de Platão de definir a essência da retórica e suas implicações (1995, p. 650). Não contente somente com a designação proposta por Górgias, Sócrates procura saber do próprio orador qual é o objetivo e a proficiência da oratória, ou em que consiste tal arte. Górgias não hesita em responder que a oratória é uma proficiência que trata com as palavras (*Górg.* 449d).

Sócrates submete todas as afirmações de Górgias ao exame dialético, meio pelo qual o filósofo acredita poder chegar à verdade, por considerar que a verdade é filha do pensamento dialético (Cf. Cassirer: 1976, p. 22). Diante da imprecisão da resposta do sofista, Sócrates o adverte de que nem de todas as palavras trata a oratória (*Górg.* 449e), ou seja, que outras artes também fazem uso da palavra, como a medicina, que utilizando seu vocabulário específico trata dos doentes no que diz respeito às suas moléstias. A oratória, por certo, não trata das palavras da medicina. Assim também como as demais artes, que tratam “das palavras concernentes à matéria de que ela é arte” (*Górg.* 450b). Seriam, pois, estas artes todas oratória? Não por certo.

Górgias arrisca então uma diferenciação entre a maneira como a oratória e as demais artes tratam a palavra. Diz o sofista que nas artes enumeradas por Sócrates, a proficiência se dá através do trabalho manual e outras atividades congêneres, e não pura e simplesmente no trato com a palavra. A oratória, ao contrário, independe de operações manuais: sua ação é formalmente realizada por meio de palavras. Portanto, Górgias considera a oratória a arte da palavra (*Górg.* 450b-c).

Sócrates novamente vê-se obrigado a corrigir Górgias, pois lembra que entre artes que operam somente por palavras a oratória não reina soberana, mas divide o espaço com artes como a aritmética, o cálculo, a geometria, o jogo de gamão (*Górg.* 450d), que também se realizam por meio exclusivo da palavra. Portanto, não se pode dar o nome de oratória a todas as artes que tratam prioritariamente de palavras. Acaso seriam oratória a aritmética e a geometria? Do que tratam, afinal, as palavras da oratória, qual o seu objeto? (*Górg.* 451b).

Górgias caracteriza genericamente o objeto da oratória, afirmando que ela se refere aos “assuntos humanos mais importantes e nobres”. Sócrates pondera que tal delimitação é imprecisa e passível de controvérsia (*Ibid.*).

Quais seriam os assuntos mais nobres em uma sociedade? Artes tidas em alta conta pelo povo, como a medicina, que gera saúde, a ginástica, que zela pela beleza e robustez do corpo e as finanças, que produzem riqueza, poderiam, cada uma delas, reivindicar o posto de maior bem do mundo (*Górg.* 452a-d). Frente a tamanho embaraço, Górgias se vê constrangido a definir mais precisamente do que trata a sua arte e qual o bem e o poder que ela produz:

“...o maior dos bens e proporciona a cada um, além da liberdade individual, o governo sobre os demais na própria cidade [...] Ao poder de, pela palavra, convencer os juízes no tribunal, os senadores no conselho, os eclesiastas na assembleia e em todo outro ajuntamento onde se congreguem cidadãos. De fato, com esse condão, escravo teu será o médico; escravo teu, o mestre de ginástica e, como se verá, o tal financista estará produzindo riqueza não para si, mas para ti, que tens o dom de falar e convencer a massa.” (*Górg.* 452d-e)

Sócrates, em termos concisos e precisos, conclui que a oratória “é uma produtora de persuasão e a isso visa todo o seu labor, toda a sua essência.” (*Górg.* 453a). Górgias acaba por concordar com esta definição, considerando-a cabal por revelar toda a sua essência. Sócrates, contudo, sabe que tal definição não é cabal e deseja ir mais fundo na investigação sobre a essência da oratória.

A nova pergunta, assentada nos pontos já discutidos, procura saber de que tipo de persuasão trata a oratória (*Górg.* 453c). Sócrates considera que quem ensina persuade a respeito daquilo que ensina (*Górg.* 453d). O aritmético, que ensina a respeito dos números e de suas propriedades também produz uma persuasão daquilo que ele ensina, assim como acontece nas demais artes (*Górg.* 453e). A oratória, conclui Sócrates, não é a única produtora de persuasão, pois ficou comprovado que outras artes persuadem a respeito daquilo que ensinam (*Górg.* 454a).

Sócrates vai insistir em saber sobre o que versa a persuasão da oratória. Górgias repete a definição anterior, que a oratória trata da persuasão produzida nos tribunais e demais ajuntamentos, acrescentado agora que ela versa sobre o justo e o injusto (*Górg.* 454b). É preciso saber, então, que tipo de conhecimento a oratória pode oferecer sobre os assuntos de que trata. Ambos concordam existirem dois domínios: o da crença e o do saber (*Górg.* 454c). Ora, um saber nunca pode ser falso, caso contrário não seria ciência, não seria conhecimento. A crença, ao contrário, tanto pode ser falsa como pode ser verdadeira (*Górg.* 454d). Aceita a distinção entre crença e saber, Sócrates concebe duas sortes de persuasão, uma que “infunde a crença, sem o saber, e outra, a ciência”, fundamentada num saber. Sócrates, então, pergunta de forma clara: a persuasão derivada da oratória origina-se no saber, donde provém a ciência, ou se origina da crença sem o saber? Górgias responde que a persuasão criada pela oratória reside no domínio da crença (*Górg.* 454e).

Com base nessas posições, Sócrates emite seu veredicto contra a oratória: esta produz uma crença sobre o que ensina, como por exemplo, sobre as categorias de justo e injusto, e não um saber (*Górg.* 455a). O orador, nos tribunais e demais ajuntamentos não vai, portanto, ensinar o que é justo e o que é injusto, mas esforça-se em persuadir sobre isso. Górgias admite tal conclusão, consentindo que num ajuntamento com um grande número de pessoas, e em tão pouco tempo, é impossível ensinar sobre assuntos de grande magnitude, como sobre o justo e o injusto (*Ibid.*). O orador, nesse caso, limita-se a oferecer persuasão.

Górgias enfatizara o poder da oratória de convencer nos tribunais e nas assembléias, ganhando assim, a vontade dos concidadãos. A crítica socrática a tais posições é forte e incisiva. Como pode o orador, que busca persuadir através de uma crença, e não de um saber, opinar nas assembléias sobre os mais variados assuntos públicos? Acaso não caberia aos especialistas, aos mais competentes, opinar em cada área de atuação? Sócrates conclui que não compete aos oradores opinar nas escolhas a serem feitas na cidade, mas aos especialistas mais competentes em cada campo do saber: em medicina, os médicos; na arte da guerra, os generais; na construção de muralhas, os arquitetos; e assim por diante (*Górg.* 455b-c). Portanto, o orador não estaria apto a opinar com conhecimento e competência, podendo no máximo, emitir uma opinião, (*doxa*), sobre os assuntos mais importantes da *polis*.

1.2 – IMPLICAÇÕES POLÍTICAS E EDUCATIVAS DA ORATÓRIA: SABER OU PERSUAÇÃO E APARÊNCIA DE SABER (455D – 461B).

Sócrates procura tornar evidentes as implicações educativas e políticas que a oratória, como modelo educativo, poderia acarretar à *polis*, ou seja, quais seriam as conseqüências de uma educação retórica para o futuro bem estar de Atenas. Convencido de que não cabe aos oradores opinar sobre os rumos da *polis* nas assembléias, visto que não estão preocupados com o ensino fundado na episteme, mas sim em persuadir com base numa crença, Sócrates interroga Górgias sobre o proveito que seus discípulos poderiam colher de suas lições: sobre que matérias eles se tornariam capazes de aconselhar a cidade? (*Górg.* 455d)

Recorrendo a exemplos históricos, Górgias procura refutar as posições de Sócrates a respeito falta da autoridade dos oradores para opinar nas assembléias, alegando que acerca da construção de muralhas, do aparelhamento dos portos, dos arsenais, e outras providências relativas à defesa da cidade, não foram os conselhos dos profissionais que foram ouvidos, mas sim os de Temístocles e Péricles, tidos como grandes oradores (*Górg.* 455e). Foram, portanto, os oradores que aconselharam e ganharam as vontades que decidiram sobre as disposições a serem tomadas (*Górg.* 456a). O sofista conclui que ninguém persuadirá melhor que o orador no que diz respeito às matérias postas em debate nas assembléias, assim como na escolha de cidadãos para ocupar cargos públicos (*Górg.* 456c). Por haver adquirido o dom de produzir discursos eloqüentes, o orador será mais convincente nas discussões diante da multidão, sobre os mais variados assuntos, do que qualquer profissional, seja quem for (*Ibid.*). Este é o grande condão da oratória que, segundo Górgias, “enfeixou sob o seu domínio todos os condões” das demais artes (*Górg.* 456c/456a).

Górgias continua a proferir seu elogio à “arte retórica”, empenhando-se em defendê-la das possíveis acusações de Sócrates. Para ele, uma arte não deve ser responsabilizada pelo mau uso que fazem dela os seus aprendizes. Se um pugilista, por exemplo, que aprendeu a sua arte para fins justos, depois sair surrando sua mãe e demais familiares, apenas ele próprio merece ser punido pelos seus atos injustos, não os mestres de tal arte. Por essa razão não se deve odiar e execrar essa arte pelo mau uso que alguém fez dela (*Górg.* 456d).

O mestre, segundo Górgias, ensina a sua arte com justiça. Quem a desvirtua é o discípulo (*Górg.* 456e). Maus, portanto, não são os que ensinam, muito menos a arte em si mesma; mau é quem a emprega “para fins menos bons”. Esse princípio aplica-se à oratória, quando não é exercitada com retidão (*Górg.* 457a).

Górgias é flagrado em contradição pelo rigoroso método socrático de busca da verdade num ponto que será primordial em todo o debate: a concepção de justiça. Convém seguir mais de perto o fio condutor que levará Sócrates a detectar o aspecto em que Górgias se contradiz.

Górgias, ele próprio um orador, afirmara ser capaz de formar oradores (*Górg.* 449b/458e), capazes de discorrer sobre qualquer assunto diante da multidão e serem convincentes, oferecendo persuasão sobre uma crença, e não o ensinamento de um saber. Assegurava, ainda, que diante da multidão o orador seria mais convincente que um especialista. Sócrates e Górgias concordam que isso ocorre efetivamente diante da multidão, quer dizer, diante de não sabedores, visto que diante dos sabedores, daqueles que possuem um conhecimento específico, o orador não será mais convincente do que o especialista (*Górg.* 459b).

Tudo se reduz a uma lógica muito simples: “o não sabedor, entre não sabedores, será mais convincente que o sabedor” (*Ibid.*). Portanto, a oratória, conclui Sócrates, não tem nenhuma necessidade de conhecer as matérias nos seus fundamentos, razões e natureza. “Basta-lhe ter descoberto um artifício de persuasão, para, entre não sabedores, passar por saber mais do que os que sabem” (*Ibid.*). Górgias reputa como um grande negócio o fato do orador, mesmo não possuindo as outras artes, não ficar devendo em nada, e muito menos abaixo, dos demais profissionais (*Górg.* 459c).

A oposição entre saber e aparência de saber aplica-se agora à discussão sobre o conteúdo da oratória. Sócrates indaga se, em relação ao justo e ao injusto, ao feio e ao belo, ao bom e ao mau, o orador procede do mesmo modo, isto é, sem conhecer em si mesmas essas categorias, cria persuasão sobre elas “ao ponto de, sem sabê-las, parecer, entre os não sabedores, saber mais que o sabedor” (*Górg.* 459d). Aqueles que pretendem aprender a oratória teriam que saber de antemão tais categorias ou o próprio Górgias as ensinaria? (*Ibid.*).

Para espanto de Sócrates, Górgias, propõe-se a ensinar as categorias enumeradas acima, caso o discípulo não as possuísse (*Górg.* 460a). No entender de Sócrates, o justo é quem aprendeu a justiça e, por isso, necessariamente quererá praticá-la (*Górg.* 460b). O

justo jamais desejará delinquir. Sócrates insiste que o justo não pode ser outra coisa “senão justo”, ele jamais desejará praticar uma injustiça (*Górg.* 460c).

Ao concordar com tais idéias, Górgias se contradiz, pois havia dito anteriormente que se deve expulsar da cidade o discípulo faltoso, aquele que faz mau uso da arte que pratica. O mau orador estaria no mesmo caso (*Górg.* 460d). A contradição torna-se flagrante, como ressalta Sócrates: o orador, que adquiriu a justiça de seu mestre, jamais poderia delinquir, portando-se necessariamente como um justo. (*Górg.* 460e). Como poderia ser injusta uma arte que trata invariavelmente da justiça? Como poderia uma arte que se diz justa servir para fins injustos? (*Górg.* 461a).

A que conduziria uma educação oratória sem compromisso com um saber sobre a prática da justiça? A oratória, conforme os pontos acertados entre Górgias e Sócrates, limitar-se-ia a persuadir sobre uma crença do que seja a noção de justiça: mas a crença não está fundamentada no conhecimento da natureza e das razões da categoria em questão. Quais as conseqüências educacionais e políticas para a *polis* de um ensinamento pautado na retórica?

Platão, rigoroso crítico da sociedade de seu tempo, bem como sensível às dificuldades da Atenas do séc. IV, mostra-se preocupado com o destino da *polis*. A *areté* política, vai dizer Jaeger, tem como fundamento um verdadeiro saber e isso vem contrastar com a retórica política, baseada numa crença (Cf.: 1995, p.654). A formação política dos cidadãos e dos governantes, que devem conduzir a cidade para o bem comum, não pode ser fragilizada por uma educação baseada nas aparências e no bem próprio. Um governante que faz uso da retórica política por meio da palavra, do *logos* convertido em discurso político, sugere “aos ouvintes uma mera aparência de certeza” e sugestiona “a massa ignorante, com o encanto daquela aparência sedutora, em vez de convencê-la pela verdade”. Eis o perigo do abuso da retórica (*Ibid.*, p. 651).

1.3 – A CRÍTICA DE PLATÃO À ORATÓRIA COMO PRÁTICA DA LISONJA (462B – 466A).

Apanhado em contradição a respeito das categorias de justo e injusto pelo severo apuramento das posições debatidas, Górgias é socorrido por Polo, seu fiel e ardoroso discípulo. Segundo Jaeger, Polo é um discípulo a quem “à retórica são indiferentes as questões morais” levantadas por Sócrates (Cf.: 1995, p. 652).

Polo quer saber de Sócrates o que ele pensa ser a oratória, que tipo de arte ela é. Sócrates começa por negar que a oratória seja uma arte, caracterizando-a como uma prática que tem por finalidade produzir “determinado agrado e prazer” (*Górg.* 462c). A oratória faz parte de um conjunto de outras práticas que Sócrates não conta entre as atividades mais nobres. É uma profissão não artística, própria de quem tem o espírito certo e hábil no tratamento com as pessoas. A oratória pertence, afinal, a um gênero que Sócrates denomina lisonjaria (*Górg.* 463a). Ele considera variedades de lisonja a culinária, a oratória, a cosmética e a sofística, que de modo algum são artes, mas sim habilidades e práticas (*Górg.* 463b).

A oratória é a variedade de lisonjaria que corresponde ao “simulacro dum ramo da política” (*Górg.* 463d). Ela é, no dizer de Jaeger, ação simuladora, um fingimento, uma imagem ilusória de uma verdadeira arte que é a Política (Cf.: 1995, p. 654-655). Enganando e fingindo, faz-se passar por Política, mas visa apenas agradar à multidão. Portanto, conclui Sócrates, a oratória é algo feio, visto que são feias as coisas ruins (*Górg.* 463d).

Sócrates procura justificar a qualificação da oratória como simulacro de um ramo da política, aspecto crucial para distinguir duas formas de oratória política que situam em campos diversos o filósofo e o sofista. Começa por lembrar que existem dois domínios no homem, corpo e alma, tendo cada domínio a sua saúde. Há porém, em ambos, uma saúde aparente, e não real: no caso do corpo, por exemplo, este pode ter tal aparência de saúde, que só um especialista, um médico ou um mestre de ginástica, são capazes de saber que ele está mal (*Górg.* 464a). Existe, tanto para o corpo como para a alma, algo que lhes dá aparência de saúde, embora não a tenham. Como os domínios são dois, há duas artes que cuidam do corpo e da alma respectivamente. À arte que vela pela saúde da alma Sócrates dá o nome de Política. A política, por sua vez se subdivide em dois ramos: um ramo que

vela pela alma sã, que é o legiferar, e um outro ramo que vela pela alma doente, que é o judiciar. A arte relativa ao cuidado do corpo carece de um nome específico, mas também se subdivide em duas partes: a ginástica cuida do corpo sadio e a medicina, do corpo doente (*Górg.* 464b-c). Conforme Jaeger, todas as “quatro artes se encaminham para a consecução do melhor e para a conservação da alma e do corpo” (1995, p. 655). Essas quatro artes levam o homem a alcançar o ideal da *kalokagathia*, ou seja, o ideal do corpo e espírito excelentes, da suprema bondade e beleza, dois atributos fundamentais para uma formação espiritual consciente.

Para Sócrates, a lisonja, com suas variedades, percebendo esses domínios e divisões, não por conhecimento, mas por juízo ou opinião, sem fundamento preciso, vestiu-se com os trajes das quatro artes descritas acima (*Górg.* 464c). As variedades de lisonja, sendo simulacros de quatro artes consideradas nobres, não cogitam o bem maior, o ideal da *kalokagathia*, mas recorrendo ao prazer, criam artifícios para iludir quanto ao que realmente elas são (*Górg.* 464d). Conforme Jaeger, essas imagens, ou seja, a lisonjaria, “já não visam à consecução do melhor no homem, mas aspiram somente a lhe agradar” (1995, p.655). Justamente por visar ao mais agradável e não ao melhor é que Sócrates não considera a oratória uma arte no sentido grego do termo, mas apenas uma prática adquirida. A oratória, como as demais variedades de lisonjaria, não preenche os requisitos necessários a toda arte: não possui nenhum conhecimento fundado na razão e na natureza dos artigos que oferece, nem é capaz de dizer a causa de cada um deles (*Górg.* 464e-465a). Ainda segundo Jaeger, as variedades de lisonja “agem à base da experiência” e não fundamentadas num princípio firme e no conhecimento do que é salutar para a natureza humana (1995, p. 655). Sócrates não aceita chamar de arte uma prática que não é racional (*Górg.* 465a). A lisonja assume a aparência de medicina, por exemplo, sem conhecer as razões e o fundamento de tal arte, por isso, simula ser o que vestiu.

“De medicina, pois, se mascara como dizia, a lisonjaria [culinária]; de ginástica, da mesma maneira, os arrebiques, maléficos, enganosos, vilões, indignos de gente livre, que iludem por meio de formas, cores, maciezas, roupagens, de sorte que induzem as pessoas a buscar uma beleza de empréstimo, negligenciando a própria, deparada pela ginástica” (*Górg.* 465b).

Estabelecendo as correspondências, isto é, fazendo a correlação da arte com suas respectivas formas de lisonja teríamos: à arte da ginástica corresponde a cosmética, à medicina corresponde a culinária, ao legiferar corresponde a sofística e ao judiciar, a

oratória (*Górg.* 465c). A lisonja não possui, portanto, o domínio da natureza das artes que se propõe exercitar.

Platão, na figura de Sócrates, discorre, ainda que brevemente, sobre um ponto que é fundamental para toda a sua filosofia: o valor superior da alma, depositária de todos os conhecimentos hauridos no Mundo das Idéias, em detrimento do corpo, que aprisiona a alma e constitui obstáculo para se atingir o conhecimento pleno do inteligível. Sócrates afirma que quando a alma governa o corpo, ela o ajuda a distinguir o que convém à sua perfeição. Quando o corpo domina, julga com base nos prazeres com que se depara. Dessa forma, confundem-se todas as idéias, entrelaçam-se os elementos da saúde e da medicina com os da culinária (*Górg.* 465d). Assim, os sofistas e retores, logo, os oradores, “se confundem num domínio único sobre as mesmas questões, sem lhes conhecerem eles próprios e tampouco os outros homens a finalidade” (*Górg.* 465c), ou seja, confundem a natureza distinta daquelas artes e práticas.

Segundo Jaeger, Platão nega que a retórica seja uma *techne*. A retórica não preenche os requisitos para ser enquadrada numa verdadeira *techne*: “saber baseado na verdadeira natureza de seu objeto”, que dá “conta das atividades sempre que tem consciência das razões segundo a qual procede” e “que tem por missão servir a parte melhor do objeto de que se ocupa” (Cf.: 1995, p. 656). Para Platão, no entender de Jaeger, a retórica sofisticada não dispõe de nenhuma dessas notas distintivas para se firmar como *techne* (Ibid.) no sentido definido acima, ou seja, enquanto uma prática profissional baseada num conhecimento especializado. A lisonja não pode ser considerada *techne*, pois está empenhada em agradar e não em conhecer. Platão confere à oratória um papel “subalterno e pouco honroso” ao desqualificá-la, comparando-a à culinária e demais práticas da lisonja (Jaeger: 1995, p. 657). A oratória, “tirana absoluta da vida pública do seu tempo”, é destronada por Platão do alto conceito que lhe reputavam seus praticantes (Ibid.).

1.4 – IMPLICAÇÕES POLÍTICO-EDUCATIVAS DA ORATÓRIA COMO PRÁTICA DE LISONJA (466A – 483A).

Após o rebaixamento a que Platão submeteu a oratória através do exame dialético, Polo, inconformado com a redução da arte oratória a mera prática de lisonja, objeta a Sócrates que os oradores são tidos em alta conta nas cidades, desfrutando de imenso poder (*Górg.* 466a-b). Vale lembrar que os grandes sofistas eram figuras ilustres nas cidades por onde passavam. Sócrates discorda; para ele os oradores não são tidos em conta nem desfrutam de um imenso poder (*Górg.* 466b).

Nessa parte do diálogo entram em choque duas concepções distintas de poder, às quais está subjacente uma divergência sobre o que significa a prática da justiça. Na tentativa de refutar Sócrates, Polo argumenta que grande é o poder dos tiranos, que podem mandar matar e confiscar os bens de quem quiserem em benefício próprio, e equipara o poder dos tiranos ao dos oradores (*Górg.* 466c). Com serenidade Sócrates mantém sua posição de que o poder que desfrutam os oradores e tiranos é insignificante, pois ter poder não consiste em fazer o que vem à mente, mas o que é melhor, no sentido de que seja um bem. Portanto, os oradores e tiranos não fazem nada do que desejam, mas sim o que lhes parece melhor (*Górg.* 466d).

Devido à inconsistência das razões da retórica, Polo é apanhado em uma primeira contradição, ao dizer que ter um poder imenso significa fazer o que se deseja. Ele e Sócrates haviam anteriormente concordado que poder é algo bom para quem o possui (Cf. *Górg.* 466b), e agora se tem que o poder é fazer o que parece melhor, mesmo sem juízo algum, como mandar matar, roubar e outras atitudes congêneres. Sócrates sustenta que a afirmação de que os tiranos e oradores fazem o que lhes parecem melhor deve levar em conta que as pessoas, ao realizarem uma ação, não desejam aquilo que fazem, mas sim ao fim a que visam suas ações: “quando se faz uma coisa em vista de outra, o que se quer não é a que faz, mas aquela em vista da qual ela se faz” (*Górg.* 467c-d). Assim, por exemplo, quando se ingere tisana, isso não é feito pelo simples gosto de beber tisana, que em si é desagradável, mas pratica-se tal ação com vistas a sarar e recuperar a saúde.

Inicia-se aqui uma longa discussão sobre a essência e valor do poder. Segundo Jaeger, os sofistas e retóricos aprimoraram os “meios técnicos de cultura e de influência sobre os demais homens, [mas] continuaram a dar guarida às idéias mais primitivas”, pois

embora estivessem vivendo num Estado democrático “o seu ideal coincide com o dos tiranos, que é de dispor de um poder total sobre a vida e a morte, dentro do Estado” (Cf.: 1995, p.658).

Segundo admitem Sócrates e Polo, todas as coisas deste mundo são ou boas, ou ruins ou indiferentes. As coisas boas, concordam os debatedores, são o saber, a riqueza e outras coisas que tais, e, por consequência, ruins são as que lhes ao opostas (*Górg.* 467e). As coisas indiferentes são as que transitam entre o bem e o mau. Ao realizar uma ação indiferente, esta é levada a efeito tendo em vista uma coisa boa (*Górg.* 468a). Com base nessa argumentação Sócrates pretende convencer Polo de que os tiranos fazem o que lhes parecem melhor e não o que desejam. Quando se manda matar, confiscar bens ou condenar não significa que tais atos sejam bons em si mesmos, mas que se julga melhor fazê-los do que não fazê-los, com vistas ao fim bom que se pretende alcançar (*Górg.* 468b). O que se deseja fazer é sempre algo bom, mesmo quando uma ação é indiferente ou até desprazerosa, como era o caso da ingestão de tisana. Não se desejam as coisas ruins, conclui Sócrates (*Górg.* 468c), acrescentando que se o tirano manda matar, degradar ou roubar outras pessoas “por considerar isso melhor para si, quando na verdade é pior, sem dúvida, faz o que bem entende”, e não o que deseja (*Górg.* 468d). O suposto imenso poder do tirano, defendido por Polo, é desmascarado, pois o poderoso, para alcançar os fins que quer, pode ser constrangido a praticar atos ruins, que não deseja. Conforme foi estabelecido anteriormente, o poder do tirano não é imenso, pois quem faz numa cidade o que bem lhe parece não faz o que deseja.

Polo acusa Sócrates de querer abdicar do gozo que proporciona o fazer o que parece melhor. Segundo Polo, pessoas que assim procedem são dignas de inveja, independente de agirem com ou sem justiça (*Górg.* 468e-469a). Sócrates discorda, considerando que não se deve “ter inveja de quem não é de invejar, nem aos infelizes, e sim compadecer-nos deles” (*Górg.* 469a). O que age injustamente, condenando em benefício próprio, é infeliz e digno de compaixão. Essa afirmação fundamenta-se na tese socrática de que é mais infeliz, e por isso merece compaixão, quem pratica uma injustiça do que quem a sofre, ou seja, que é mal maior praticar uma injustiça do que sofrê-la (*Górg.* 469b). Assim, para esse filósofo, é mais infeliz e digno de compaixão quem mata injustamente do que quem morre injustamente. Os que condenam de forma justa também não são de invejar, embora não sejam infelizes nem dignos de compaixão. Os atos de violência nunca causam inveja, mesmo quando justificados politicamente. Colocado diante de um dilema, Sócrates

assegura que preferiria sofrer uma injustiça a praticá-la, pois esta última representa um mal maior. Também não almeja a posição de tirano (*Górg.* 469c).

Encontrando dificuldades para refutar as posições de Sócrates, Polo recorre, mais uma vez, a exemplos históricos na tentativa de persuadir o adversário. Cita o caso de Arquelau, que subiu ao trono da Macedônia e governou como um déspota, perguntando se Sócrates o considera feliz ou infeliz (*Górg.* 470d). Sócrates responde que desconhece se Arquelau é infeliz ou não, pois ainda não conversou com ele e, conseqüentemente, não sabe a formação e o grau de justiça desse governante. Eis o cerne da diferença entre Sócrates e Polo, bem como em relação aos demais debatedores (*Górgias* e *Cálicles*). Sócrates concebe como feliz o homem de boa formação (*Górg.* 470e).

Neste ponto do debate (*Górg.* 470e) tornam-se explícitas, para Jaeger, as diferenças entre a filosofia platônica e a visão de mundo da retórica. Os conceitos de poder, de cultura e de formação são distintos para ambos, o que leva as divergências para além do conceito de felicidade, e remete à noção de natureza humana (Cf.: 1995, p. 659). Jaeger considera que os retóricos fundamentam-se na filosofia do poder, uma doutrina baseada na lei do mais apto, em muitos casos violenta (*Ibid.*). A lei do mais forte legitima a atitude de Arquelau e de todos os que aspiram a viver do mesmo modo. No dizer de Jaeger, nas leis da natureza “vê-se luta e opressão, e por isso, considera sancionada a violência” (*Ibid.*).

Ainda para Jaeger, “a concepção de filosofia da educação, ao contrário, aponta ao homem outro objetivo [...] a uma concepção diferente de natureza humana”, fundamentada num sentido estritamente moral e ético, que se opõe à maldade e à injustiça. Segundo esse autor, para Platão, não há homem ou mulher que seja feliz se não for justo. Aponta-se aqui um novo sentido de natureza humana, concebido com base na cultura, na formação, na *paidéia*, e não na violência (Cf.: 1995, p. 659-660).

Tendo por base uma filosofia da educação fundamentada nos princípios acima, Sócrates conclui “ser feliz o homem, ou mulher, de boa formação moral; o mau, o iníquo, esse é infeliz” (*Górg.* 470e). A concepção socrática da felicidade opõe-se à posição defendida pela retórica de Polo, segundo a qual muitos homens iníquos são felizes (*Górg.* 470d). O exemplo de Arquelau é invocado a título de comprovação empírica de tal tese. Filho bastardo do rei e condenado a viver como escravo, Arquelau chegou ao trono da Macedônia usando de terríveis crimes e astúcias. Ainda assim, tornou-se, ao invés de infeliz e desventurado, um homem invejável (*Górg.* 471a).

Sócrates considera impossível que Arquelau, ou qualquer outro, seja feliz praticando injustiças e nelas permanecendo o resto da vida. Uma nova questão é posta em

debate: a punição pelas faltas e crimes cometidos. Polo, considerando a punição um mal, assegura que ela constitui o “cúmulo da infelicidade” (*Górg.* 472d), e que feliz será o criminoso que não se deparar com a justiça. Sócrates, ao contrário, considera infelizes todos os criminosos, porém ainda mais infelizes os criminosos que não expiam suas faltas e não são punidos pelos deuses e pelos homens. Se fossem punidos, seriam menos infelizes (*Górg.* 472e).

A divergência em relação à prática da justiça não poderia ser mais radical: Polo acredita ser pior sofrer uma injustiça do que cometê-la, Sócrates, ao contrário, considera pior cometê-la do que sofrê-la (*Górg.* 473a). Contudo, logo em seguida Polo se contradiz ao admitir que, embora seja pior sofrer uma injustiça do que cometê-la, é mais feio ser autor do que vítima de uma injustiça (*Górg.* 474c). A contradição de Polo reside em considerar como coisas diferentes mau e feio, o que significa ir contra uma idéia arraigada no pensamento grego: a identidade entre belo e bom e entre feio e mau¹² (*Górg.* 474d). Tanto é assim, que quando Sócrates pergunta a Polo se ele considera a mesma coisa o belo e o bom, o mau e o feio, este imediatamente responde que não. Contudo, partindo do princípio do pensamento grego enunciado acima, a argumentação socrática é bem sucedida no sentido de convencer Polo de que sendo mais feio, é também pior ser autor do que vítima da injustiça. Polo é constrangido a admitir, contra sua tese inicial, que é preferível sofrer uma injustiça do que cometê-la (*Górg.* 475e).

Resolvido o impasse em torno dessa primeira divergência, ou seja, se é pior ser autor ou vítima de uma injustiça, a discussão encaminha-se para a superação de uma segunda divergência, que diz respeito à punição. Polo considera que o maior dos males, “o cúmulo da infelicidade” é pagar pelas próprias iniquidades. Para Sócrates, ao contrário, o maior dos males vem a ser não expiar as injustiças cometidas.

Duas afirmações consensuais dão o tom inicial a este novo embate: 1) expiar a culpa e sofrer algo justo é a mesma coisa (*Górg.* 476a); 2) tudo quanto é justo é belo na medida em que é justo (*Górg.* 476b). Apoiado nessas duas premissas, Sócrates pode construir sua argumentação destinada a demonstrar, contra Polo, que o maior dos males é o culpado não pagar a sua pena (*Górg.* 476a). Sócrates argumenta que quem é punido com justiça e acerto recebe algo bom e justo. O castigo, sendo justo, é belo e necessariamente bom (*Górg.* 476e). O castigo é bom porque se colhe proveito de tal ação: a alma melhora

¹² Cf. Platão. *Górgias*, ou da Oratória. Tradução Prof. Jaime Bruna, Editora Bertrand Brasil, 3ª Edição, 1989. Nota de página n.86, p. 99: “A identidade do *belo* e do *bom* era arraigada no pensamento grego; o adjetivo

quando punida justamente e quem expia a culpa livra-se do maior dos males, ou seja, o mal de sua alma (*Górg.* 477a-b).

Os males da alma, segundo Sócrates, consistem na injustiça, na ignorância e na covardia. O mais feio, porém, como já fora admitido, é o mal da injustiça. A lógica é a seguinte: a causa do efeito mais feio é a causa mais feia. Polo e Sócrates aceitam tais premissas. Quando a alma ou o corpo adoecem, recorre-se a uma arte para se livrar da doença, como fora anunciado em 464b. Assim como procuramos um médico quando estamos doentes do corpo, para nos livrarmos do maior mal da alma, ou seja, da injustiça, devemos recorrer aos juízes, a fim de que uma pena justa nos livre do mal (*Górg.* 478a). Polo concorda com esse raciocínio e diz que a justiça é a mais bela arte, por produzir prazer, proveito ou ambos (*Górg.* 478b).

Sócrates considera que a felicidade “não consiste em livrar-se do mal, e sim em jamais o ter sequer adquirido” (*Górg.* 478c), mas, entre os doentes, é mais infeliz quem conserva o seu mal e não o trata. Ao dar seu assentimento a estas proposições, Polo entra numa seqüência de contradições, demonstrando mais uma vez a fragilidade da formação retórica quando se trata investigar a natureza e a razão das categorias. Novamente ele se vê constrangido a abrir mão de suas teses anteriores. Baseada no princípio de que a punição, que nos disciplina e nos torna mais justos, é a medicina para os males da alma, a argumentação socrática estabelece que o mais feliz é aquele que não tem ruindade na alma; em segundo lugar vem aquele que dela foi libertado; finalmente, “a pior vida é a de quem conserva a injustiça, em vez de libertar-se” (*Górg.* 478e). Neste último caso encontram-se Arquelau e outros semelhantes, pois, segundo Sócrates, os tiranos ignoram o grande bem que é a expiação de suas faltas, ignorando igualmente o quanto é melhor viver com a alma sadia (*Górg.* 479b). Os tiranos ao fazerem de tudo para não expiar as suas faltas permanecem presos em seus males. Assim, são muito infelizes, pois usam da riqueza, das amizades e do “dom de persuadir pela palavra” para escaparem de todo e qualquer julgamento, o que lhes traria um grande bem (*Górg.* 479c).

O sentido da punição fica claramente estabelecido quando Sócrates conclui que o maior mal consiste em não expiar o culpado a sua culpa, e o segundo maior cometer uma injustiça. Polo concorda que a verdade estava com Sócrates, revelando-se incapaz de enfrentar esse debate usando da oratória. Jaeger considera que tal fracasso deve-se não apenas à falta de perspicácia lógica e capacidade para manobrá-la, mas também à ausência

kálos significava as duas coisas. Cf. logo adiante, 474-e.” Grifos do tradutor. Platão defende a formação do homem com base no ideal da *kalokagathia*. Cf. Jaeger, 1995: p.659.

de um saber objetivo: não se vê “nenhuma filosofia ou concepção de vida surgir por trás de suas palavras [...] os seus móveis são a cobiça, a vontade de sucesso e a falta de escrúpulos” (1995, p.663).

Polo muitas vez se exaltou e até zombou de um homem mais velho e sábio do que ele. De nada adiantou a contundência de seu discurso, carente de fundamento, de domínio sobre o que estava falando, cuja finalidade era apenas avantajá-lo sobre o adversário. Seu discurso revelou seus valores e, mesmo procurando encobrir a fragilidade de sua formação, levou-o a cair em sucessivas contradições a respeito dos temas sobre os quais discorria.

Nessa altura, podemos fazer nossa a interrogação socrática: qual o préstimo da oratória? Eis a conclusão de Sócrates, levando em conta as teses defendidas por Polo: a oratória é inútil para quem não tem a intenção de cometer injustiça, ou, uma vez cometida, não pretende livrar-se da expiação. Ela só revela sua utilidade quando se trata de evitar que o criminoso seja punido ou expie sua falta (*Górg.* 481a-b).

“... dar um jeito de o inimigo sair impune e não expiar a sua falta; se ele tiver roubado grande quantia de ouro, de não restituir, mas conservá-la e gastá-la consigo e com sua família, de maneira iníqua e ímpia; se a falta for punível pela morte, de ele não morrer, preferivelmente nunca, permanecendo imortal em sua maldade, ou então, de viver tal qual é o mais longamente possível. Para esses fins, Polo, se me afigura útil a oratória, pois para quem não tenciona cometer injustiça não me parece de grande utilidade, se tem deveras alguma, pois de modo nenhum se verificou, nos debates que a tivesse”. (Ibid.)

Platão quer alertar para o perigo da educação retórica, baseada na filosofia do poder, como diz Jaeger (Cf.: 1995, p. 659), incapaz de levar ao conhecimento da natureza e das razões dos objetos de que se dispõe a tratar, descomprometida com a busca do conhecimento e da verdade e, como se evidenciou no trecho acima, sem compromisso algum com o conhecimento e a prática da justiça. Figuras das mais ímpias, como Arquelaus, são exaltadas e oferecidas como modelos a serem imitados. Ao ressaltarem a lei do mais forte, fazendo apologia dos tiranos, os oradores punham em risco a vida da *polis* democrática, pois suas idéias davam guarida aos anseios da velha aristocracia que perdera a hegemonia do poder com a implantação do regime democrático. Como agiriam os governantes formados exclusivamente por uma educação retórica? Do ponto de vista platônico, a boa ordem e o espírito ético e moral que deveriam vigiar na cidade estariam seriamente comprometidos.

Contra o triunfo dos demagogos Platão propõe a formação do homem com base na *kalokagathia*, uma *paidéia* que não se opõe de modo algum, segundo Jaeger, à natureza, mas diz respeito a uma nova e diferente concepção de natureza humana (Ibid.).

Conforme Pena, Platão pretendeu “estabelecer na psique do homem virtuoso uma *politéia* – *uma ordem interior sobre a qual se deve fundamentar a ordem da coletividade*” (1994, p. 312. Grifos do autor).

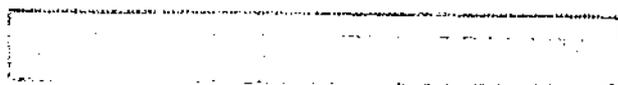
1.5 – *PHYSIS X NOMOS*, IMPLICANDO DIFERENTES CONCEPÇÕES DE JUSTIÇA (482E – 491D).

A esta altura da contenda o interlocutor de Sócrates passa a ser Cálicles, orador dos mais inflamados, sempre pronto a argumentar “sem papas na língua” (*Górg.* 492c). Antes de tudo, Sócrates procura estabelecer com clareza a oposição entre retórica e filosofia: enquanto a primeira procura distinguir-se como um discurso que visa satisfazer o *demos*, isto é, o povo ateniense, o discurso filosófico prioriza a coerência consigo mesmo, ainda que isso signifique ir contra a opinião do *demos* (*Górg.* 481a-482b)

Neste momento do debate, um aspecto central na pesquisa sobre a essência da retórica – a noção de justiça – ganha nova relevância. Diferentes concepções de justiça conduzem a práticas políticas também diferenciadas.

Após censurar Polo por ter cedido à argumentação socrática e aceitado que é mais feio praticar uma injustiça do que cometê-la, Cálicles retoma esse debate sobre novas bases. Começa por estabelecer a distinção entre lei (*nomos*) e natureza (*physis*), assegurando que “as mais das vezes se opõem mutuamente” (*Górg.* 482e). *Nomos* refere-se ao que é por convenção, por acordo e decisão dos homens, enquanto *physis* refere-se ao que é por natureza, por si mesmo, independentemente da vontade dos homens. Cálicles sustenta que, perante a natureza, “pior é sofrer injustiça”, ao passo que perante a lei o “pior é praticá-la” (*Górg.* 482a). O caráter de mera convenção atribuído à lei evidencia-se quando Cálicles afirma ser ela uma criação dos mais fracos e da maioria, em função de suas próprias conveniências (*Górg.* 482b). Como os homens mais fracos temem os mais robustos, capazes de prevalecer sobre eles, criam a lei para não serem sobrepujados pelos mais fortes: “declaram vergonhoso e iníquo prevalecer e que a injustiça consiste nisso, em procurar avantajá-los aos outros; é uma satisfação para eles, creio eu, inferiores que são, acharem-se no mesmo nível” (*Górg.* 483c).

Para Cálicles, a justiça segundo a natureza legitima e torna justo que o melhor prevaleça sobre o pior, “quem pode mais sobre quem pode menos”. Como Polo, Cálicles toma como exemplo homens que, agindo de acordo com a natureza e segundo a lei do mais forte, usaram de sua astúcia e força para prevalecer: Xerxes, rei dos persas que marchou contra a Grécia (*Górg.* 483d) e Hércules (*Górg.* 484b-c).



Diante do conflito estabelecido entre lei da natureza e lei criada pelos homens, Cálicles declara-se adepto da primeira. Considera que a lei, *nomos*, uma convenção, entorpece e molda os homens que desde cedo são nelas educados, pois ensina que a beleza e a justiça consistem na igualdade, escravizando o homem a tais convenções. Ao contrário, o direito da natureza se mostra quando um homem consegue romper com semelhantes convenções, contrárias à sua natureza, abandonando sua condição de escravo (*Górg.* 484a).

A crítica que Cálicles faz à filosofia, objeto do amor de Sócrates (*Górg.* 481d), é de que esta é uma arte que mingua o homem que se propõe a praticá-la (*Górg.* 486b), devendo ser cultivada apenas na idade própria, isto é, na adolescência, mas não na idade adulta (*Górg.* 485a-b). A essência dessa crítica, conforme Jaeger, é a de que, “no conceito de Cálicles, poder defender-se a si próprio constitui o critério do verdadeiro homem e uma espécie de justificação ética da tendência ao poder...” (1995, p. 663). Esta posição se confirma quando Cálicles declara que os filósofos desconhecem as leis que regem o Estado, como também ignoram a linguagem que se deve usar nos negócios particulares e públicos, em suma, os filósofos não possuem nenhuma cultura de sentido prático (*Górg.* 484d/486c). Caso Sócrates fosse acusado de algum delito, supõe Cálicles, seria incapaz de valer-se a si mesmo (*Górg.* 486c). Por fim, depois de desqualificar a filosofia, Cálicles convida Sócrates a imitar quem acumulou meios de vida, prestígio e poder (*Górg.* 486d). Esta seria a verdade tão procurada por Sócrates (*Górg.* 484c).

Sócrates responde com sutil ironia a esse inflamado discurso contra a filosofia, mas procura logo retomar a discussão da concepção de Cálicles sobre o direito segundo a natureza, resumindo suas principais teses: tal direito prescreve que o mais forte arrebate à força os bens dos mais fracos, que os melhores mandem nos piores e que os superiores prevaleçam sobre os inferiores (*Górg.* 488b). A crítica socrática a tais idéias começa por colocar em questão o sentido dos termos “melhor” e “mais forte”. Sócrates indaga se mais forte significa o mesmo que mais bruto e melhor. “Ou é possível ser *melhor*, porém mais fraco e franzino, ser *mais forte*, porém, mais maldoso?” (*Górg.* 488c-d). Cálicles afirma que melhor, mais forte e mais bruto são a mesma coisa, têm o mesmo sentido (*Górg.* 488d).

Sobre estas definições Sócrates constrói uma argumentação destinada a demolir a tese da contradição entre lei (*nomos*) e natureza (*physis*) defendida por Cálicles. Admite ele que, segundo a natureza, a maioria é mais forte do que um isoladamente. Portanto, os preceitos da maioria são os dos mais fortes e, simultaneamente, os mais belos, visto que já

havia sido aceito antes que os mais fortes são os melhores. Ora, sendo os mais fortes, os seus preceitos são belos segundo a natureza (*Górg.* 488d-e).

Cálicles aceita de bom grado esta primeira parte da argumentação socrática, até porque ela parece mover-se dentro de sua própria lógica. Contudo, a etapa seguinte evidenciará uma contradição interna ao discurso retórico de Cálicles, culminado na aniquilação de sua tese. Sócrates recorda que este último havia constatado (*Górg.* 483b-484a) que a opinião da maioria, consubstanciada na lei, declara que a justiça consiste na igualdade e não na prevalência do mais forte e ainda que é pior ser autor do que vítima da injustiça (*Górg.* 488e-489b). Ora, conclui Sócrates, sendo assim, tais asserções são verdadeiras não apenas segundo a lei, mas também segundo a natureza, uma vez que Cálicles havia concordado que os preceitos da maioria, por serem os dos mais fortes, são belos segundo a natureza. O debate sobre a contradição entre *physis* e *nomos* se encerra com Sócrates declarando a seu interlocutor: “daí, talvez tenhas cometido um engano nas respostas anteriores e censurado a mim sem razão, ao alegares que se contradizem a lei e a natureza” (*Górg.* 489b).

Ainda assim Cálicles não se dá por vencido, afirmando ser inconcebível que os mais fortes e melhores possam ser identificados com uma maioria, sem nenhum valor (*Górg.* 489c). Os melhores são os superiores, os de melhor entendimento (*Górg.* 489e). Estes sim, são mais fortes que milhares de insensatos; cabe a eles, governar a cidade e serem obedecidos. “O direito segundo a natureza é prevalecer sobre os inferiores o *melhor* e de *melhor entendimento*” (*Górg.* 490a).

Sócrates graceja com a as mudanças conceituais que Cálicles constantemente produz. Se o direito segundo a natureza consiste em que os de melhor entendimento prevaleçam sobre os demais, é legítimo ao tecelão andar com os melhores mantos, ao sapateiro andar com os melhores calçados (*Górg.* 490e), ao agricultor dispor de maior quantidade de sementes. Sócrates evidencia, assim, as dificuldades inerentes às definições de Cálicles, pedindo maior precisão sobre o significado de “melhores e mais fortes” (*Górg.* 491c). Cálicles entende que os mais fortes e de melhor entendimento devem prevalecer por serem “mais entendidos nos negócios públicos, em como fazê-los prosperar”, sendo inclusive os mais bravos, “capazes de levar a termo o que conceberam” (*Górg.* 491a-b). Sócrates censura seu interlocutor por jamais dizer as mesmas coisas, alterando seu discurso para agradar a assembléia, falando o que esta quer ouvir (*Górg.* 481d-e). O triunfo dos demagogos procura edificar-se justamente sobre estes pilares: controlar as vontades e dominar os ânimos. Cálicles afirmara primeiro que os melhores e os mais fortes eram os

mais brutos, que prevaleciam em força física; em seguida, que os melhores e mais fortes eram os de melhor entendimento; por fim, os mais bravos (*Górg.* 491c). Em 491d conclui definitivamente que os melhores e mais fortes “são os mais entendidos nos negócios públicos e mais bravos. A esses cabe dirigir os Estados; o direito é que esses, os governantes, prevaleçam aos demais, aos governados”.

Cálicles pauta-se por um ideal primitivo de Estado, uma vivência desordenada na qual prevalece a lei da sobrevivência, da seleção dos mais aptos, transportando mecanicamente para a vida humana o que encontra no reino animal. Diante das possibilidades que a democracia ateniense apresentava, de se poder fazer uso da palavra retórica para eleger-se governante ou mesmo manipular os cidadãos nas assembléias, a *paidéia* sofisticada apresentava-se como um forte atrativo para os que nutriam interesses políticos. Associando a prática da justiça à lei da selva – o predomínio do mais forte – os oradores e sofistas, na maioria estrangeiros, desconsideravam idéias já defendidas pela mitologia, como mostra Jaeger, citando especificamente Hesíodo (*ERGA* 276): Zeus outorgou aos homens o direito como dom supremo para que estes se distinguissem “dos animais, que se comem uns aos outros”, o que “possibilitou a fundação do Estado e da sociedade” (Cf.: 1995, p. 659). Não deveria o homem, portanto, ser guiado por sua natureza instintiva, pois isso o tornaria semelhante aos animais.

Enquanto Cálicles vê na educação apenas o adestramento dos indivíduos que nascem fortes segundo a natureza, excluindo o estudo da filosofia, pois com ela se perderia a virilidade e a vitalidade para a vida pública, Platão defende uma *paidéia* que tem por base a filosofia (Id., p. 668). Jaeger pondera, com razão, que, para Platão, de modo algum a “formação humana com base na *kalokagathia* [...] se opõe à natureza, [mas] corresponde sim, a uma concepção diferente da natureza humana” (Ibid., p. 659).

1.6 – PRAZER X BEM: A QUESTÃO DA VIRTUDE (491D – 500B).

Não somente sobre concepções de justiça Cálicles e Sócrates discordam. Outro ponto discrepante diz respeito ao significado da virtude, ou a *areté*. *Areté* designa excelência, ou aquela qualidade em que alguém é mais excelente. Segundo Marilena Chauí (1994), a *areté* indica um conjunto de valores (físicos, psíquicos, morais éticos e políticos) que formam um ideal de excelência e de valor humano para os membros da sociedade, orientando o modo como devem ser educados. A *areté* se refere à formação do *áristos*: o melhor, o mais nobre, o homem excelente, expressando, portanto, um ideal educativo.

Jaeger julga que o “problema fundamental de toda a política socrática” é o dominar-se a si próprio. O que ou quem domina aquele que obtêm o direito de dominar? (Cf.: 1995, p. 671). É neste eixo que Sócrates prossegue o debate com Cálicles, indagando a respeito dos governantes: em relação a si mesmos, governam ou são governados? Para Sócrates, antes de exercer o governo sobre os outros, é preciso governar-se a si próprio, isto é, ser temperante, ter domínio de si, ser senhor das paixões e prazeres que habitam o seu íntimo (*Górg.* 491d; *Rep.* 389e).

Cálicles julga absurdas tais concepções, pois um homem não pode ser feliz se estiver escravizado seja lá a que for. A felicidade para ele, a maneira justa de viver segundo a natureza, é deixar crescer as paixões o mais possível; deixá-las florescer, e não reprimi-las, mas servindo-as, “por mais desmedidas que sejam, com bravura e inteligência” (*Górg.* 491e). A temperança e a justiça serviriam apenas para escravizar o homem bem dotado por natureza e para que os mais fracos e covardes tivessem um meio de acusar quem vivesse segundo as suas paixões. A justiça e a temperança, para Cálicles, encobririam a vergonha e a impotência de quem não consegue viver segundo as suas vontades (*Górg.* 492a). Nessa perspectiva, a virtude e a felicidade consistem em “viver à larga, sem reprimir-se, à solta, quando se têm meios [...] tudo o mais não passa de lindas fantasias, convenções dos homens, contrárias à natureza, lérias que não valem um caracol” (*Górg.* 492c). Sócrates saúda Cálicles por expressar o que a maioria pensa efetivamente, sem coragem de declará-lo abertamente: a virtude, a *areté*, consiste em procurar sua própria satisfação, por bem ou por mal (*Górg.* 492d).

Sócrates mais uma vez terá o duro trabalho de submeter o discurso retórico ao exame da dialética, para provar suas incongruências. Segundo Jaeger, “o conceito que

Cálicles tem da natureza humana, e que serve de base à sua teoria do direito do mais forte, baseia-se na equiparação do bom ao que é agradável e dá prazer” (1995, p. 671). De fato, ele afirma serem prazer e bem a mesma coisa (*Górg.* 495a). O gosto da vida consiste em trasvasar o mais possível (*Górg.* 494a), quer dizer, viver feliz equivale a sentir os desejos e poder satisfazê-los com prazer (*Górg.* 494c).

Através do exame dialético, Sócrates procura refutar a tese de Cálicles que identifica o prazer com o bem, distinguindo prazeres bons e maus. Afirma ele, com a concordância de Cálicles, que os infelizes estão em situação oposta aos felizes. Vivendo situações opostas, o homem não está ao mesmo tempo são e doente, quer dizer, ele adquire e perde cada um destes estados alternadamente. O mesmo ocorre com a força e a fraqueza, com a rapidez e a lentidão e o bem com o mal (*Górg.* 496b). Aplicando tal princípio ao exame da questão da identificação entre prazer e bem, Sócrates começa por constatar que toda falta e todo desejo são penosos. O exemplo invocado é beber com sede. Cálicles considera que o ato de beber é agradável, porém com sede, quer dizer sofrendo (*Górg.* 496d). Há prazer em beber, mas somente quando se tem sede. Quando se acaba o sofrimento da sede, não há mais prazer em beber. Assim beber (prazer) com sede (sofrimento) significa sofrer e gozar ao mesmo tempo. Ora, como ambos os debatedores haviam concordado não ser possível ser feliz e infeliz ao mesmo tempo (*Górg.* 496e), gozar não é ser feliz, nem sofrer é ser infeliz. Portanto, segundo Sócrates, o agradável e o gozo não se confundem com a felicidade, logo, o prazer não é a mesma coisa que o bem (*Górg.* 497a): “Com que razão, pois, identificar o prazer com o bem, a dor com o mal?” (*Górg.* 497d).

Uma nova etapa na investigação da mesma questão tem início quando os dois debatedores concordam que existem prazeres bons e maus: bons, os que são úteis ou produzem algum bem, maus os que causam algum mal (*Górg.* 499c-d). O mesmo se dá com o sofrimento: uns são úteis, outros ruins. Tanto os prazeres como os sofrimentos úteis devem ser provados e preferidos, visto que causam algum bem ao homem. Tomando como princípio que o bem é o fim de todas as ações, Sócrates deduz que tudo deve ser feito com vistas ao bem, e não o contrário (*Górg.* 499e). “Por conseguinte, tudo mais, inclusive o agradável, se deve fazer com vistas ao bem e não o bem com vistas ao agradável” (*Górg.* 500a).

Eis a virtude socrática, ou *areté*: aplicar-se ao conhecimento das coisas, da sua natureza, de modo que o homem possa discernir entre o que é um bem e o que é um mal. Sócrates recorda a Cálicles e discussão que travou com Górgias e Polo, quando classificara

a retórica como uma variedade da lisonja, visando somente proporcionar agrado e prazer, sem cogitar o que é melhor ou pior. Outras artes, continua Sócrates, numa referência indireta à filosofia, procuram e se empenham no conhecimento do que é bom e do que é mau (*Górg.* 500b).

Retomando o ponto inicial deste trecho, relativo à questão da virtude, fica evidente que duas concepções distintas se chocam: Cálicles assegura que a virtude consiste em fazer o que bem apetece, e Sócrates, em atingir uma *areté* que possibilita o governo de si próprio através do conhecimento do que é bom e do que é mal. O cidadão educado na *paidéia* socrática, tendo a capacidade de discernir o que é bom do que é mau, fará tudo com vistas ao bem, inclusive no que diz respeito à ordenação dos seus prazeres e sofrimentos. Platão apresenta a *paidéia* socrática como uma proposta educacional bem distinta daquela defendida pela retórica. Jaeger considera que

“... se o prazer e o desprazer não podem servir de norma à nossa conduta, a retórica tem de abandonar o posto diretivo que os seus representantes lhe atribuíam nos mais importantes assuntos da vida do homem; e com ela serão postas de lado todas as classes de lisonja, cujo fim é só agradar ao homem e não fomentar nele o que há de melhor”. (1995, p. 675)

Górgias, no início, afirmara que os oradores, por serem mais persuasivos, acabavam opinando e ganhando as vontades no que diz respeito aos assuntos públicos da cidade. A crítica à retórica neste ponto do debate mostra que, para Platão, os oradores são os menos competentes para aconselhar sobre os assuntos públicos, pois além de desconhecerem a natureza das artes, não sabem discernir entre o que é bom e o que é mau. Fazem tudo para obter prazer, poder e engrandecimento próprio; governando para si, são incapazes de conduzir a cidade ao bem comum, a uma boa ordem.

1.7 – FILOSOFIA E RETÓRICA: DUAS MODALIDADES DE ORATÓRIA POLÍTICA (500C-522D).

Postas as virtudes lado a lado, a socrática e a de Cálicles, o debate conhece agora o seu crepúsculo. A nova indagação de Sócrates consiste em saber qual é a maneira pela qual se deve viver. Dois modos de vida diversos emergiram do confronto travado: a do político/retor e a do filósofo. Sócrates indaga no que elas divergem e qual se deve adotar (Górg. 500d).

Como prazer não é a mesma coisa que bem, Sócrates afirma que “há uma prática e um método para obter cada um dos dois, uma busca do prazer e uma do bem...” (Górg. 500d). Conforme Jaeger,

“...podem ser distinguidos dois tipos de vida (bios) diferentes. Um baseia-se nas artes da lisonja, que na realidade não são artes, mas simples imagens enganosas delas. Atentando para a modalidade principal deste gênero, nós a chamaremos de ideal retórico de vida”. (1995, p. 675)

As práticas da lisonja, entre elas a retórica, criticadas por Sócrates em 464b, recebem aqui novamente a mesma crítica, ou seja, de que são artes que concentram todos os seus esforços na obtenção de prazeres, sem preocupação com o bem. Tais práticas se vestem com a roupagem das artes que procuram imitar e têm como objetivo a obtenção do prazer,

“...sem ciência alguma, sem nenhum exame de sua natureza e sua causa; nada, por assim dizer, reflete, nada calcula, conserva apenas, pela rotina e pela experiência, a lembrança das práticas costumeiras e por meio delas produz prazer [...] não examinam qual prazer é melhor e qual pior”. (Górg. 501a-c)

As atividades baseadas na *techne*, ao contrário, antes de se lançarem ao seu objetivo, examinam a natureza e a razão do que fazem. O conhecimento é que motiva os seus atos (Górg. 501a). Não buscam como fim último o prazer, mas fazem tudo com vistas ao bem. O médico não recomenda tisana pelo prazer que proporciona que, aliás, causa sofrimento, mas sim pelo bem que traz à saúde do doente. Diferente das práticas da lisonja, as *techne* possuem uma razão fundamentando sua ação. Assim é tanto para o corpo como para a alma, pois nos dois domínios Sócrates distingue as práticas que visam ao prazer das artes que visam ao bem (Górg. 501c).

As atividades que buscam o prazer ou a lisonja tornam possível fazer o gosto da multidão, sem a preocupação de torná-la melhor (*Górg.* 501d). Sócrates enumera as atividades que visam tal fim: a “arte” de tocar flauta, um certo uso da cítara, a regência de coros e um certo tipo de poesia (*Górg.* 501e-502b).

A indagação socrática volta-se, então, para a oratória política empregada nas assembléias e dirigida ao povo: busca ela produzir prazer, movida pelo desejo de agradar, ou o bem, visando tornar os cidadãos melhores? (*Górg.* 502e). Cálicles admite a existência de dois tipos de oradores: um preocupado em tornar o cidadão melhor, interessado pelo bem do povo, e outro, que não busca senão agradar e obter prazer (*Ibid.*). Quando Sócrates pede algum exemplo dos que se preocupam em tornar o povo melhor, Cálicles recorre à autoridade de figuras históricas do povo Ateniense, como Temístocles, Cimão, Milcíades e Péricles. Sócrates não concorda com tais exemplos por considerar que essas personalidades atuaram mais no sentido de satisfazer o desejo das massas do que buscando o bem dos cidadãos (*Górg.* 503c).

Na concepção socrática o bem está associado às idéias de ordem e proporção (*Górg.* 504a). No corpo a ordem e a proporção consistem na saúde e na robustez (*Górg.* 504b); na alma consistem na moral e na disciplina (*Górg.* 504c). Ao bom orador cabe plantar no corpo e na alma esta boa ordem (*Górg.* 504e). São perceptíveis neste trecho os ideais educativos de Platão, pois a função do orador político, é extirpar da alma toda espécie de vício, educando na virtude, na *areté*. De nada adianta oferecer algo prazeroso a um corpo doente, sabendo que não lhe fará bem algum (*Ibid.*). Viver com o corpo doente é levar uma vida péssima (*Górg.* 505a). O mesmo princípio é aplicado à alma: enquanto for má, ela deve ser privada da satisfação de todo desejo, deve ser reprimida e receber somente o que a leve a melhorar (*Górg.* 505b). Em oposição a Cálicles, Sócrates conclui que “para a alma, melhor é a repressão do que o desenfreamento” (*Górg.* 505b).

Tendo Cálicles se afastado do debate, Sócrates passa a expor seu pensamento, retomando a questão do prazer e do bem. Segundo ele, é graças à presença de certas virtudes que nos tornamos bons. A boa qualidade de cada coisa advém de uma certa ordem, uma *areté* apropriada. Essa qualidade é algo bem ordenado e proporcionado (*Górg.* 506d). A própria ordem inerente a cada um torna o homem bom ou mal. Logo, a alma boa é a alma ordenada, que é sábia e de extrema virtude. Ao contrário, a alma desordenada é má, não possuindo sabedoria e saúde (*Górg.* 506e-507a).

Procedendo de acordo com a boa ordem da alma, que conduz à prática da justiça e da sabedoria, existe a felicidade. Este é o alvo da vida para Sócrates: empenhar o máximo

das energias pessoais e do Estado para que estejam presentes a justiça e a sabedoria e, por consequência, a felicidade (*Górg.* 507e). Mais uma vez fica claro que a felicidade não é uma situação, mas sim um estado de vida que se adquire mediante a *paidéia*. Fica explícita também a função que Platão atribui ao Estado no governo dos homens: educá-los para serem melhores do ponto de vista do ideal da *kalokagathia*, infundindo o estadista nos cidadãos ou, como diz Jaeger, uma determinada forma com vistas à ordem suprema do reino espiritual – o cosmos da alma (1995, p. 677). Platão busca inspiração para esta boa ordem entre os pitagóricos, afirmando que “o céu, a Terra, os deuses e os homens estão unidos pela comunhão, amizade, ordem, cordura e justiça; por isso, meu amigo, chamam ao universo de cosmos, isto é, a boa ordem e não a desordem, nem o desenfreamo” (*Górg.* 508a).

A partir de 508c, o discurso socrático opõe claramente o procedimento filosófico aos procedimentos da oratória. Ser morto, banido, privado de seus bens e esbofeteado seriam coisas horríveis para Cálicles (*Górg.* 508d). Sócrates sustenta que é pior ser autor de uma injustiça do que vítima (*Górg.* 508e), e que maior mal vem a ser não expiar a falta cometida (*Górg.* 509b).

Sócrates considera que a oratória não é o melhor meio de aparelhar-se para não cometer injustiças. Ela é um “salvatério nos tribunais”, pode garantir longevidade, mas mantém o homem nos seus piores vícios (*Górg.* 510e-511a).

Sócrates discorre, então, a partir de 521d, a respeito da verdadeira arte política, a que ele próprio cultivava. Assegura que sempre fala com a finalidade de buscar o bem maior, e não o prazer maior com o propósito de agradar, ao contrário dos oradores, que falam de acordo com que o *demos* quer ouvir (*Górg.* 481d-482a). A máxima de que vale antes ser vítima do que praticar uma injustiça continua irrefutável (*Górg.* 522c). Para Sócrates é preferível morrer do que fazer uso da oratória da bajulação, para não “chegar ao Hades [com] uma alma carregada de iniquidades” (*Górg.* 522e).

Jaeger considera que “no *Górgias*, a *paidéia* é apresentada no seu sentido ético como o supremo bem e suma felicidade humana, e deparamos já com um Sócrates que reivindica para si a posse de tal *paidéia*” (1995, p. 691). Ainda segundo esse estudioso, na perspectiva platônica, os filósofos seriam os únicos capazes de dirigir o Estado para o ideal da *kalokagathia* (Id., p. 682).

O que distingue afinal a *paidéia* sofisticada e a socrática? A *paidéia* sofisticada aceitava o Estado tal como ele existia. Tinha como ponto de partida o Estado concreto, sua conjuntura política, e buscava preparar com êxito os futuros dirigentes e cidadãos para se

adaptarem às condições políticas já existentes e operarem de acordo com elas (Id., p. 690). A *paidéia* socrática nasce do conflito com o Estado existente, conflito que também é ponto de partida para a filosofia da educação platônica (Id., p. 693). Se Platão considera que o atributo do estadista é tornar os cidadãos melhores (Id., p. 691), o Estado vigente na Atenas do séc. IV não é modelo a ser seguido. Um novo tipo de Estado deve ser edificado, de natureza educacional e, nesse caso, o Estado dos filósofos (Id., p. 694).

Platão, ao afirmar que a conduta reta do homem se baseia no conhecimento dos valores supremos, também quer dizer que a realização de tais valores não pode ser tarefa “das meras opiniões e sentimentos subjetivos”, mas, ao contrário, passa a ser encargo do supremo conhecimento “a que o espírito humano se pode erguer” (Cf. Jaeger: 1995, p. 696). É Platão já preparando espaço para a reflexão sobre um novo tipo de Estado a ser edificado, de caráter educacional e, nesse caso específico, o Estado dos filósofos (Cf. Ibid., p. 694), que os únicos capazes de atingir o bem supremo e a colocá-lo em prática em favor dos cidadãos.

2 – O *SOFISTA* E A POSSIBILIDADE DO FALSO DISCURSO

2 – O SOFISTA E A POSSIBILIDADE DO FALSO DISCURSO

Consideramos interessante associar o debate presente no *Górgias* a um outro que se estabelece no diálogo *Sofista*, ainda que de maneira sucinta, sem demorar-se exaustivamente na questão ontológica sobre a qual lá se discorre e também sem pretender dar conta da análise de todo conteúdo filosófico que o diálogo encerra. A. Diès (apud LIMA VAZ: 1968, p.16) insere cronologicamente o *Sofista* como o terceiro diálogo metafísico de Platão, diálogos estes que se iniciam, segundo o mesmo autor, após o *Fedro*, seguindo a ordem: *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista* e *Político*.

No *Sofista* o discurso retórico é objeto de uma acusação mais radical e categórica: o sofista é classificado como um produtor de falsos discursos. No *Górgias* Platão deixa claro que sequer considera a retórica como uma arte (*Górg.* 462b), como também não vê utilidade alguma na prática dessa suposta arte por não estar fundamentada no bem e na justiça (Cf. *Górg.* 480a). Por consequência, a retórica não conduz as almas à perfeição. Platão agora leva sua crítica a um novo plano ao sustentar que o sofista é um produtor de falsos discursos. Convém analisar a pertinência e os desdobramentos de tal afirmação, não perdendo de vista a seqüência argumentativa do *Sofista*.

Entre tantas questões de que trata o *Sofista*, uma nos interessa destacar para o presente trabalho: os debatedores se propõem a analisar e definir claramente o que é o sofista (*Sof.* 218b). Desde o início da contenda, reconhecem a dificuldade de “saber o que são as pessoas” (*Sof.* 218c), principalmente o sofista, tido muitas vezes como astucioso artífice. O caminho inicial percorrido por Platão, na figura de seus personagens, parte do que chamaremos de definições-acusações do sofista. Uma primeira definição-acusação do sofista é que promove uma “caça interesseira”, na qual recebe dinheiro a pretexto de ensinar. Nessa “caça que persegue os jovens ricos e de alta sociedade encontramos o que devemos chamar, como conclusão de nosso próprio raciocínio, de sofista”, concluem Teeteto e o estrangeiro de Eléia (*Sof.* 223b).

Platão conclui que o gênero sofístico negocia ciências, artigos destinados a estudos sérios, importação espiritual da virtude, “negocia discursos e ensinamentos relativos à virtude” (*Sof.* 224c-d). Vale lembrar que a problemática do ensino da virtude já fora objeto de outro diálogo platônico, o *Menon* que, entre outras coisas, colocava em questão a possibilidade de ensinar a virtude.

Além de negociar com as ciências, o sofista é acusado de receber dinheiro ou bens por disputas privadas e por praticar a arte da erística (heurística), isto é, da contestação (*Sof.* 225e-226a). Uma outra definição-acusação é a de que o sofista se dispõe a ensinar outras pessoas na arte que ele mesmo pratica, ou seja, a arte da contradição. Como se não bastasse, ensina também sobre qualquer assunto, “qualquer questão geral, do devir ou do ser” (*Sof.* 232c). E é próprio dessa arte “uma aptidão sempre pronta a discutir, seja o que for, a respeito de qualquer assunto” (*Sof.* 232e).

Notamos que até este momento há uma semelhança com a argumentação contra o orador desenvolvida no *Górgias*, em que Sócrates acusa os sofistas de receberem dinheiro pelo que ensinam (*Górg.* 519c) e também de se disporem a ensinar qualquer assunto (*Ibid.* 460a). Como é possível que um não-sabedor se passe por um sabedor sem o ser realmente?, argüirá Sócrates no *Górgias* (*Górg.* 459d-460a). O estrangeiro de Eléia, no *Sofista*, também se pergunta como é possível um homem tudo saber (*Sof.* 233a). Num tom mais áspero de crítica aos sofistas, questiona: “Como chegam esses homens a incutir na juventude que somente eles, e a propósito de todos os assuntos, são mais sábios que todo mundo?” (*Sof.* 233b). Com estas definições-acusações, a argumentação platônica caminha rumo à classificação do sofista como um produtor de falsos discursos, visto que fica evidente que este é incapaz de dizer algo de verdadeiro.

Platão coloca em dúvida a promessa sofística de ensinar tudo a outro e em pouco tempo (*Sof.* 234a). No *Górgias* já se detectava a nessa dificuldade, quando afirmava que o sofista, em tão curto espaço de tempo, apenas se limitaria a persuadir sobre uma crença (*Górg.* 454e-455a). E a crença nem sempre é algo verdadeiro. No *Sofista*, Platão atribui ao sofista “uma falsa aparência de ciência universal” (*Sof.* 233c), capaz de produzir somente “imitações e homônimos da realidade” (*Sof.* 234b). Dessa forma, o sofista não passaria de mágico, que imita as realidades, um artífice da arte da mimética, que transporta esta técnica para os seus discursos e apresenta “ficções verbais”, ilusões e simulacros do real, parecendo aos seus ouvintes que ainda estão separados das verdades das coisas, como a fala de quem conhece as realidades melhor do que ninguém (*Sof.* 235d).

Quando o sofista é definido-acusado como produtor de falsos discursos, enunciando ilusões sobre o real, o debate conhece sua primeira grande *aporia*:

“... nos vemos em uma questão extremamente difícil; pois, mostrar e parecer sem ser, dizer algo sem, entretanto, dizer com verdade, são maneiras que trazem grandes dificuldades, tanto hoje como ontem e sempre. Que modo encontrar, na realidade, para dizer ou pensar que o falso é real sem que, já ao proferi-lo, nos encontremos enredados em contradição?”. (*Sof.* 236d-e)

Segundo Lima Vaz, no pensamento grego “o logos era a expressão indiscutida do ser. Era porque se apoiava neste pressuposto que a argumentação dos sofistas impressionava os ouvintes atenienses” (1968, p. 24-25). O logos, enquanto expressão do ser, jamais poderia ser considerado falso, o que tornava descabida a atribuição platônica do falso discurso aos sofistas. Ainda conforme Lima Vaz, este impasse reside, inicialmente, no plano lógico-verbal (Ibid. p. 24). O estrangeiro de Eléia reconhece que a “audácia de tal afirmação é supor o não-ser como ser, e, na realidade nada de falso é possível sem esta condição” (Sof. 237a), nem mesmo o falso discurso.

Desse modo, o sofista poderia refutar e negar a acusação de ser um produtor de falsos discursos apoiando-se na premissa de Parmênides de Eléia, que afirmava:

*“Jamais obrigará os não-seres a ser;
Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação”. (Sof. 237a)*

Se o erro tem por objeto o não-ser, e este, segundo Parmênides, é “impensável, impronunciável, incapaz de ser expresso no discurso” (Lima Vaz: 1968, p. 25; Sof. 238c), o sofista pode escapar da acusação de produtor de falsos discursos, mantendo intacta a correspondência entre ser e dizer, que desde Parmênides fazia parte da tradição filosófica grega. Ora, mas “excluída toda a falsidade do discurso, toda opinião é verdadeira” (Lima Vaz: 1968, p. 26), ou seja, torna-se impossível distinguir o verdadeiro e o falso discurso.

Lima Vaz propõe que deixemos de lado o plano lógico-verbal, em que o sofista parece irrefutável, e examinemos o fundamento que sustenta sua posição (1968, p. 26). É o que faz Platão, ao debruçar-se sobre a análise de um grande problema da filosofia pré-socrática, ou seja, a “problemática do ser, em torno da qual lutavam [...] todas as escolas e todos os pensadores gregos” (Ibid. p. 23). Para estabelecer a possibilidade do falso discurso, Platão se vê obrigado a cometer o que ele próprio considera um parricídio: refutar o núcleo da tese de Parmênides sobre o ser e o não-ser:

“Que, para nos defendermos, teremos de necessariamente discutir a tese de nosso pai Parmênides e demonstrar, pela força de nossos argumentos que, em certo sentido, o não-ser é; e que por sua vez, o ser, de certa forma, não é”. (Sof. 241d)

Para provar a possibilidade do discurso falso, Platão procederá a um exame crítico da correlação necessária entre ser e pensar, afirmada pela metafísica de Parmênides, para chegar a uma nova determinação do não-ser. Não hesitará em debater com todas as teorias antigas que tratavam do ser: doutrinas pluralistas e unitárias, os materialistas e os amigos das formas, os mobilistas e os estáticos.

Abandonado a posição eleática, Platão nega que o não-ser se reduza a um nada de significação, ou algo contrário ao ser, concebendo-o como alteridade, isto é, o não-ser exprime uma “outra” significação em relação ao ser. Torna-se, portanto, possível dotá-lo de um conteúdo positivo, diverso daquele do ser, o que o determina como “outro” ser. “Quando falamos no não-ser isso não significa, ao que parece, qualquer coisa contrária ao ser, mas apenas outra coisa qualquer que não o ser” (*Sof.* 257b).

A negação anteposta ao ser não significa eminentemente contrariedade, o contrário absoluto do ser, mas significa algo de diferente do ser. Tal afirmação vem reforçar o caráter do não-ser como alteridade, pois, “a natureza do outro se inclui entre os seres” (*Sof.* 257e).

O não-ser não é menos ser que o ser ao exprimir algo diferente do ser, pois não é o seu contrário, mas é de uma natureza distinta, portanto também ser, que se opõe a uma parte da natureza do ser em questão (Cf. *Sof.* 258a-b). Assim, o movimento não deixa de ser algo positivo ao se determinar como não sendo repouso, assim como o repouso não deixa de ser algo por não ser o movimento. Ambos são seres, mas não são a mesma coisa, são distintos. Enquanto o movimento é, também não-é em relação ao repouso, mas não deixa de ser por participar do ser, do qual também o repouso participa. Cada parte do outro, que possui uma natureza, e que se opõe ao ser, “constitui realmente o não-ser” (*Sof.* 258d)

Desta forma, o não-ser, para Platão, encerra uma relação de alteridade, relação que se torna possível porque a própria natureza dos gêneros comporta uma comunidade mútua:

“Segue-se, pois, necessariamente, que há um ser do não-ser, não somente no movimento, mas em toda a série dos gêneros; pois na verdade, em todos eles a natureza do outro faz cada um deles outro que não o ser e, por isso mesmo, não-ser. Assim, universalmente, por essa relação, chamaremos a todos, corretamente, não-ser; e ao contrário, pelo fato de eles participarem do ser, diremos que são seres”. (*Sof.* 256d-e)

Lima Vaz, ao considerar que, para Platão, a relação de alteridade é uma relação de não-ser, afirma: “Em virtude dela [da relação de alteridade] em volta do núcleo permanente do ser distinto se adensa, por assim dizer, uma infinidade de não-ser...” (1968, p. 44; *Sof.* 256e). Ao redor de um ser distinto, como descreve Lima Vaz, há, portanto, um infinito número de relações de alteridade, de formas que participam do ser e se associam mutuamente, formando uma pluralidade ordenada, que possui critérios de associação, uma vez que não é qualquer gênero que se presta à comunidade mútua (*Sof.* 254b). Existindo

vários “outros” em relação ao ser, uma infinidade de não-seres, alguns deles se prestam à mútua associação, outros não.

Superada a dificuldade em relação ao ser e ao não-ser, a discussão caminha para investigar se a lei da mútua participação dos gêneros se aplica também ao *logos*, ao discurso; ou seja, se o *logos*, participando do ser e exprimindo-o como afirmava o pensamento grego, participa também do não-ser, da relação de alteridade (Cf. Lima Vaz: 1968, p. 51). Para efetuar esta análise, Platão propõe o isolamento de cada termo do discurso, para verificar como eles se associam pela mútua combinação das formas, da qual o discurso nasce (*Sof.* 259e).

Primeiramente, alerta Platão, é necessário garantir ao discurso um lugar no número dos gêneros do ser. Caso contrário, ficaríamos privados até da filosofia, que também se expressa pelo *logos*. Recusar ao discurso um lugar no ser, seria desconsiderar “toda possibilidade de discorrer sobre o que quer que fosse, e dele [discurso] estaríamos privados se concordássemos que absolutamente nada se associa a nada” (*Sof.* 260a-b).

Resta saber se o não-ser associa-se à opinião e ao discurso. Caso o não-ser não se associe ao discurso e à opinião, teremos de admitir que tudo o que é dito é necessariamente verdadeiro (*Sof.* 260b). Por outro lado, se tal associação for pertinente, a opinião e o discurso falso são possíveis. “O fato de serem não-seres o que se enuncia ou se representa, eis o que constitui a falsidade, quer no pensamento, quer no discurso” (*Sof.* 260c).

O sofista havia se refugiado na fundamentação eleática a respeito do ser e do não ser, justamente neste ponto da análise, ou seja, negando que o *logos*, o discurso, obedeça à lei geral que faz o ser participar do não-ser (*Sof.* 260c-d). Como observa Lima Vaz, “Platão sabe perfeitamente que, entrando no âmbito do ser, sendo um ‘γενοζ’ [...], o *logos* participará também do não-ser, da relação de alteridade” (1968, p. 51). A determinação do não-ser como participando do ser, como “outro”, põe por terra o argumento sofisticado da impossibilidade de enunciação do não-ser (*Sof.* 260d).

Platão assegura que, desde que o discurso “é necessariamente um discurso sobre alguma coisa; pois sobre o nada é impossível haver discurso”, ele possui também uma qualidade determinada (*Sof.* 262e). As qualidades dizem respeito à falsidade ou à veracidade do discurso. Este se apresenta como verdadeiro quando “diz, sobre ti, o que é tal como é” (*Sof.* 263b). Nas palavras de Lima Vaz, o *logos* verdadeiro é a “expressão intelectual do ser, ou seja, da idéia” (1968, p. 53), expressando os seres como eles são, “isto é, traduz no discurso a densidade de ser e não-ser, de identidade e alteridade, que define a estrutura real de cada idéia” (Ibid. p. 54). Ao contrário, o discurso falso é aquele

que “diz outra coisa que aquela que é (...) diz, portanto, aquilo que não é” (*Sof.* 263b). Lima Vaz conclui que “o que constitui a essência do erro é que este não-ser de significação vem afirmado como ser” (1968, p. 56). Eis o discurso falso: o discurso “que enuncia, a teu respeito, o outro, como sendo o mesmo, e o que não é como sendo” (*Sof.* 263d), o discurso que “quer dar ao ‘outro’ a significação do ‘idêntico’ [...] e ao ‘não-ser’, a significação do ‘ser’” (Lima Vaz: 1968, p. 57).

Definida a possibilidade do discurso falso, como afirmando do ser que ele não é, ou do não-ser que ele é, ainda nos falta analisar a relação entre pensamento, opinião e imagem para saber se estes gêneros, como no caso do discurso, são suscetíveis tanto de falsidade como de verdade.

Platão afirma que pensamento e discurso são a mesma coisa. O pensamento caracteriza-se pelo “diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma” (*Sof.* 263e). O discurso, por sua vez, é a “corrente que emana da alma e sai pelos lábios em emissão vocal” (*Ibid.*). O pensamento possui algo semelhante ao que se processa no discurso, e que Platão chama de afirmação e negação (*Sof.* 264a). A conclusão do pensamento é chamada de opinião (juízo); e quando esta se apresenta por intermédio da sensação é chamada de imaginação. Compreendida esta teia de relações, Platão conclui:

“Desde que há, como vimos, discurso verdadeiro e falso, e que, no discurso, distinguimos o pensamento que é o diálogo da alma consigo mesma, e a opinião [juízo], que é a conclusão do pensamento, e esse estado de espírito que designamos por imaginação, que é a combinação de sensação e opinião, é inevitável que, pelo seu parentesco com o discurso, algumas sejam, algumas vezes, falsas”. (*Sof.* 264a-b)

Desta forma, temos que concordar com Lima Vaz, quando afirma que a opinião ou juízo, exprime as relações de identidade relativas ao ser, e, logo, “pode assumir tanto uma forma positiva como negativa”; e esta forma negativa exprime o não-ser (Cf. 1968, p. 55). Lima Vaz conclui que “o não-ser não está nos termos da proposição falsa”, mas está “no nexo, na conjunção arbitrária dos termos” (*Ibid.* p. 57), ou seja, em estabelecer relações entre idéias que são inconciliáveis, que não se associam, a respeito do ser de que se está tratando. Portanto, somente este juízo ($\delta\omicron\xi\alpha$) a respeito dos nexos do enunciado, é que pode ser falso (Cf. *Id. Ibid.*). O não-ser, enunciado como alteridade,

“... não se dissolve naquele nada de significação, que os sofistas demonstravam ser absurdo, já que os seus termos são reais, exprime um não-ser, isto é, uma outra significação com respeito a determinado logos verdadeiro”. (*Id. Ibid.*)

Resolvida a problemática concernente ao ser e ao não-ser e, definida a possibilidade do discurso, do pensamento, da opinião e da imaginação falsos, podemos retornar ao entrave que se estabeleceu no início do diálogo, quando se classificou o sofista como produtor de falsos discursos. A descoberta do falso discurso e da opinião falsa revela a possibilidade de imitação dos seres, da produção de cópias e simulacros; e da intenção em produzi-los, “pode nascer uma arte da falsidade” (*Sof.* 264d).

Platão insere o sofista, como artífice, na arte da mimética, isto é, da imitação (*Sof.* 265a). A imitação, por sua vez, é uma arte que produz imagens, logo, não produz a realidade (*Sof.* 265b). Há ainda uma distinção a ser feita: dentre aqueles que se propõem a imitar, alguns conhecem o objeto que imitam e outros, ao contrário, ignoram o que seja tal objeto (*Sof.* 267b). Portanto, há os que imitam com conhecimento e os que imitam sem conhecimento. A imitação que realiza a sua arte com ciência, chama-se “mimética sábia”, e a imitação que se apoia na opinião, chama-se “doxomimética” (*Sof.* 267d). Aqui se aloja o sofista, que, sem conhecimento de causa, como por exemplo, da justiça, tendo dela apenas uma opinião pouco depurada, usa de todos os métodos e maneiras, “de todas as suas forças e zelo”, de toda a sua retórica, “para fazê-la aparecer como uma qualidade pessoal realmente neles presente, imitando-a o mais que podem em seus atos e palavras” (*Sof.* 267c). O sofista imita o sábio sem o ser realmente, através de seu discurso pautado pela opinião. Toda a sua retórica, todo o seu discurso não passam de opiniões errôneas sobre o que sejam realmente as coisas; são imagens, simulacros do verdadeiro discurso, da expressão real dos seres.

“Assim, esta arte de contradição que, pela parte irônica de uma arte fundada apenas sobre a opinião, faz parte da mimética e, pelo gênero que produz os simulacros, se prende à arte de criar imagens; esta porção, não divina mas humana, da arte de produção que, possuindo o discurso por domínio próprio, através dele produz suas ilusões, eis aquilo de que podemos dizer ‘que é a raça e o sangue’ do autêntico sofista, afirmando, ao que parece, a pura verdade”. (Sof. 268c-d)

CONCLUSÃO

O século V representou, segundo Jaeger, o século da realização plena da democracia e o período das maiores conquistas de Atenas, que se firmou como uma grande potência na *Hélade*. O século IV, por sua vez, caracterizou-se como o período da *paidéia* clássica, no sentido de que foi o tempo do despertar de um ideal consciente de educação e cultura (Cf. 1995, p. 484). Após a derrota para os espartanos na Guerra do Peloponeso os atenienses foram obrigados a repensar toda a sua organização estatal; daí o século IV ser o período da reconstrução de Atenas. Jaeger considera que foi na educação que os atenienses encontraram os meios pelos quais puderam construir fundamentos sólidos visando o melhoramento da polis (Cf. Ibid. 486). A educação tornou-se, assim, campo de um debate amplo e aberto sobre que modelo educativo poderia contribuir para o propósito da reconstrução política da polis. Entre as forças educativas que se confrontam no séc. IV, encontram-se claramente definidas e distintas a *paidéia* dos sofistas e a *paidéia* socrática.

Ao inserir-se nesse debate, Platão questiona a sociedade do seu tempo, indagando o que a teria conduzido àquele estado de desordem e fracasso de um ideal sócio-político. Praticamente todas as variáveis que teriam conduzido a polis àquele estado foram objeto da reflexão de Platão: a democracia, o Estado, a cultura, a política, a ciência, as virtudes, e, o que mais importa nesta pesquisa, a educação. A educação oferecida em Atenas no período clássico foi objeto de especial atenção. Platão coloca em questão tanto a educação dos sofistas como a educação dita tradicional, do período de hegemonia da oligarquia e da aristocracia.

Conforme Koyré, para Platão, a velha educação “muito simples e rudimentar (ler, escrever, ginástica e música), que culminava com a leitura dos poetas e terminava pela efebria¹³ e pelo serviço militar, tinha dado o que tinha que dar” (1984, p. 75). Esta educação tradicional atendia às necessidades de Atenas quando esta era uma pequena comunidade agrícola, no período arcaico e pré-democrático. Com as sucessivas mudanças estruturais, as conquistas marítimas e conseqüente desenvolvimento econômico, Atenas adquiriu o status de potência marítima e comercial e passou a ser um grande centro político, econômico e cultural no mundo grego (Cf. Ibid.). Os ímpetus expansionistas e imperialistas também despertaram após a vitória da Grécia nas Guerras Médicas, tendo

Atenas conseguido o papel de líder na Liga de Delos. Uma nova educação, entretanto, se fazia necessária em razão do peso que Atenas possuía na *Hélade*.

Contudo, segundo Koyré, a educação sofística, como a entende Platão, de modo algum era melhor do que a velha educação (Cf. 1984, p. 75). Apesar de fornecer uma instrução superior à educação tradicional, “formava oportunistas brilhantes e imorais”, simpáticos aos ideais da tirania, ao gozo desmedido e ao poder sem escrúpulos. No fundo, para Platão, esta educação não valia nada, ou melhor, valia menos ainda do que a educação tradicional, pois esta, apesar de suas limitação – formava homens pouco cultos e rudes, sem consciência dos valores que inculcava – ao menos formava homens honestos, de honra, de coragem e dedicação à *polis* (Cf. 1984, p. 75). A educação dos sofistas, por sua vez, era nefasta, pois propunha à juventude um falso ideal de vida (Cf. 1984, p.77).

Uma distinção, porém, se faz necessária: sofística e oratória não são a mesma coisa, mas estão intimamente ligadas. A sofística é um movimento educativo mais amplo e dinâmico, no qual vários assuntos são tratados nas exposições e aulas ministradas pelos sofistas. O estudo da oratória é uma parte importante desse ensino. Os que acorriam aos sofistas eram pessoas com condições materiais e dispostas a ter uma participação mais efetiva no Estado ateniense. Conforme Jaeger, a educação e a cultura sofísticas procuram preparar os cidadãos para viver e atuar no Estado ateniense tal qual como estava organizado e estruturado (Cf. 1995, p. 691). Segundo este mesmo autor, esse Estado era extremamente retórico: para fazer valer alguma causa nas instâncias de participação, o cidadão deveria possuir o dom da palavra. O *rethor*, termo que na época designava o estadista, “no regime democrático precisava sobretudo ser orador” (1995, p. 650). A oratória, portanto, ocupava relevante espaço no ensino dos sofistas, destinado à formação dos futuros homens de estado, tanto é assim que Górgias, renomado sofista, ele próprio orador, diz ser capaz de formar oradores (*Górg.* 449b/458e). O termo orador público também designava, segundo Koyré, o político (Cf. 1984, p. 78). A ligação da oratória com a política democrática era intrínseca, sendo impossível pensar num político atuante e bem sucedido que não fizesse uso do discurso eloqüente e persuasivo. Por isso a educação sofística era extremamente retórica, já que se ligava fortemente ao Estado ateniense e pretendia formar os seus dirigentes.

Sob esse aspecto, o *Górgias* é um texto de grande relevância para a discussão sobre o ensino dos sofistas, no qual Platão se contrapõe a esse ideal educativo, apresentando a

¹³ Terminar pela efebria refere-se à atingir a puberdade. Em Atenas, especificamente, os jovens entre 18 e 20 anos, que recebiam uma educação preparatória para a aquisição do título de cidadão.

paidéia socrática como a única capaz de levar o Estado a uma vida justa e feliz. Nesse diálogo a oratória é colocada à prova, sendo a sua essência e finalidades desvendadas pelo rigoroso método dialético de Platão. Duas formas distintas de conceber educação saltam aos olhos: o ideal retórico e o ideal filosófico, no qual encontramos fortes elementos da constituição da *paidéia* socrática.

O ideal retórico de educação é baseado na crença, conforme fica evidente no diálogo. Entre dois domínios, o da crença e o do saber, a oratória cria persuasão sobre uma crença e não sobre um saber (*Górg.* 454e). O saber, a ciência, como admitem Sócrates e Górgias no diálogo, nunca poderiam ser falsos, caso contrário, seriam qualquer coisa, menos ciência. A crença, ao contrário, tento pode ser falsa como verdadeira (*Górg.* 454d). A oratória, busca infundir uma crença sem o saber, uma persuasão baseada no domínio da crença.

No *Dicionário de Filosofia* de Abbagnano encontramos as seguintes considerações em relação à persuasão:

“Uma crença cuja certeza se apóia sobre bases prevalentemente subjetivas, isto é, particulares e incomunicáveis. A distinção entre persuasão e ensinamento racional já foi estabelecida por Platão. ‘O pensamento, dizia Platão, gera-se em nós por meio de ensinamento, a opinião por meio de persuasão. O primeiro baseia-se sempre sobre um raciocínio verdadeiro, à outra, falta esta base; o primeiro permanece sempre firme em face da persuasão, a outra deixa-se modificar por ela’. (Tim., 51e)”. (1970)

Segundo o vocabulário filosófico de Cuvillier persuadir é “fazer alguém aceitar uma opinião, apelando para as suas disposições pessoais e para móveis de ordem antes afetiva que intelectual”. A persuasão atua no domínio da vontade. (1976).

A oratória apóia-se precisamente em artifícios de persuasão. O orador público não oferece um conhecimento, um saber sobre algo, mas limita-se a persuadir sobre. O próprio Górgias admite ser um grande negócio não possuir o conhecimento sobre todas as artes, mas somente a prática da produção de discursos eloqüentes, pois nesse caso, o orador não fica nem um pouco abaixo dos especialistas dos mais variados campos de conhecimento, sendo capaz de ser mais persuasivo do que estes devido ao domínio do dom da palavra (Cf. *Górg.* 456c/459b-c).

Os oradores podem discorrer sobre vários assuntos, mas estarão sempre atuando no campo da crença e não do saber. O conteúdo da oratória baseia-se numa aparência de saber, pois sem conhecer as categorias a que se propõe ensinar, lança-se a este propósito. A oratória, portanto, cria persuasão, mas não um conhecimento, sobre temas como o justo e o injusto, o bom e mau, o belo e o feio, o feliz e o infeliz... (*Górg.* 459d).

Platão classifica a oratória como uma variedade de lisonja, como um simulacro de um ramo da política (Cf. *Górg.* 463a/463d), que tem por finalidade produzir determinado agrado e prazer e por isso não visa o melhor nos cidadãos, e nem poderia, pois desconhece categorias como o bem, o justo e o belo. A lisonja confunde os domínios e já não é capaz de discernir sobre o que é bom ou mau, limitando-se a emitir uma opinião baseada naquilo que lhe parece melhor.

Poderia a educação dos cidadãos ficar a cargo de uma prática que produz persuasão, sem um saber fundamentado e definido? A esta *paidéia* Platão contrapõe como alternativa a educação concebida pela filosofia, baseada no domínio do saber. Conforme a definição de Abbagnano, um raciocínio verdadeiro só pode ser gerado por meio do ensinamento racional, capaz de produzir conhecimento através da investigação reflexiva e dialética da natureza, das razões e fundamentos do objeto que trata (Cf. 1970). Tal educação não procura persuadir, mas convencer pelo conhecimento. O convencimento atua no domínio do entendimento e não no da vontade. O conhecimento das categorias do justo, do bom e do belo podem levar o homem à consecução do ideal da *kalokagathia*, que é para onde se dirige a *paidéia* socrática. Não busca agradar nem produzir prazer, mas distinguir entre o que é melhor e o que é pior para o homem e para a cidade. O prazer e o agrado devem ser conseqüências do bem, que acaba sendo o fim de todas as coisas.

Platão também examina alguns desdobramentos da oratória, como o suposto poder por ela conferido e a prática de justiça que propicia. Esse pensador concebe o poder como algo bom para quem o possui (Cf. *Górg.* 466b), visto que fazemos as coisas com vistas ao bem (Cf. *Górg.* 468a). Um tirano, não faz o que deseja, mas o que lhe *parece* melhor. Os tiranos não podem fazer as coisas com vistas ao bem justamente porque não conhecem tal categoria. Concebem, portanto, o poder como fazer o que lhes vem à mente, sem discernimento algum.

A justiça, dentro da concepção platônica, deriva do conhecimento racional do que seja a categoria justiça. Justo é aquele que conhece a justiça e a pratica. Os tiranos e oradores, não possuindo um conhecimento racional e bem fundamentado sobre a justiça, não podem praticá-la. Por isso facilmente admitem o uso de iniquidades como meio de acesso ao poder.

O caráter ético da educação platônica fica evidente quando ele advoga que tudo deve ser feito com vistas ao bem. Esta concepção ética de educação afronta tudo o que os opositores de Platão defendem no diálogo *Górgias*, isto é, uma educação que leve o homem a satisfazer os seus impulsos de forma desmedida, usando dos mais variados meios

para atingir um fim qualquer, não importando se isto será contra a lei ou prejudicial à cidade. Afinal, como disse Cálicles, a lei é uma mera convenção humana, invenção dos mais fracos para se fazerem iguais aos mais fortes, que acaba por escravizar e debilitar o homem bem dotado por natureza. Platão, ao contrário, concebe a natureza humana distinta desta forma violenta e injusta de vida: o verdadeiro sentido da natureza humana deve ser construído pela cultura e pela *paidéia* (Cf. Jaeger: 1995, p. 660)

A educação, na perspectiva platônica, é antes de tudo educação da alma, o que implica em equacionar a oposição entre paixão (prazeres, apetites e desejos) e razão (ordenação dos prazeres segundo a razão), ou entre prazer desordenado e bem. A alma é depositária dos conhecimentos contidos no Mundo das Idéias. Quando a alma governa o corpo, como diz Sócrates, ela o ajuda a distinguir o que convém à sua perfeição (Cf. *Górg.* 465d). É o conhecimento racional que conduz à verdade, e não os desejos e apetites que habitam a vontade humana. O bem, conhecimento supremo que é atingido pela educação da alma, deve servir de referência para as atitudes humanas. Não são os prazeres que devem governar, mas o bem, orientando inclusive os prazeres e apetites, que só devem ser tidos em conta se conduzirem a algum fim bom.

Dentro dessa perspectiva, também o exercício da política possui um caráter ético. A função do estadista, segundo Platão, é tornar o seu povo melhor. Isso não pode ser, de forma alguma, realização do político formado na retórica sofisticada, que apenas consegue persuadir sobre falsas imagens do que seriam as qualidades próprias de um governante, ou seja, o conhecimento do justo e do injusto, do bom e do mau, do belo e do feio. Conforme Koyré, para Platão, o sofista

“... ensina a técnica – e a moral – do sucesso, do gozo, da afirmação de si; que nega as noções, profundamente solidárias, da verdade e do bem objetivos. O ensino sofisticado forma o orador público, essa falsificação do homem de Estado verdadeiro, ou seja, capaz de arrastar a multidão com argumentos baseados não no saber – e como poderia fazer, ele que nada sabe, que troça do saber e contesta a sua experiência? – mas na verossimilhança e na paixão. O orador público – o político – é o homem da ilusão oposta à realidade, o homem da mentira oposta à verdade”. (1984, p. 78)

A classificação do sofista como um produtor de imagens e simulacros, artífice no ramo da arte mimética que imita sem o saber (*Sof.* 267e), fica explícita no diálogo *Sofista*. A definição do não-ser com alteridade (*Sof.* 257a-b), como sendo outro que não o ser, permitiu enquadrar o discurso, que sempre exprime algo em si, no campo dos gêneros que podem se associar mutuamente. Ora, quando esta associação exprime algo de distinto do que a coisa realmente é, diz o que ela não é (*Sof.* 263b). O falso discurso é aquele que diz

que o ser não é ou que o não-ser é. O não-ser, na reflexão ontológica elaborada por Platão, não é um nada absoluto de significação, mas é uma “outra significação com respeito a determinado *logos* verdadeiro” (Lima Vaz: 1968, p. 57). O *logos* verdadeiro, por sua vez, exprime o ser, exprime-o tal como é realmente (Sof. 263b). O discurso do sofista, portanto, não passa de uma imitação, e ele próprio é um produtor de imagens que não sabe o que imita. No *Górgias* já encontramos idéias semelhantes, ainda que não tenham a fundamentação ontológica presente no *Sofista*, pois já naquele diálogo, Platão classifica a oratória – forma de expressão do discurso sofisticado – como um simulacro, uma imagem, uma ação simuladora dum ramo da Política, isto é, do judiciar (*Górg.* 463d).

A falsidade do discurso retórico do sofista, o não ser de sua fala, encontra-se na junção arbitrária dos termos do discurso, ou seja, de seus nexos (Cf. Lima Vaz: 1968, p. 57). A conclusão de seu pensamento, o seu juízo, é falso por não conhecer quais gêneros se associam entre si e quais não se associam. O erro do sofista é afirmar um não-ser de significação como sendo (Ibid. p. 56). Este desconhecimento das leis que regem a participação mútua das idéias, das leis que revelam que há algo que se presta à mútua associação e algo que não se presta (*Sof.* 252e), faz do sofista um homem frágil em sua educação intelectual, incapaz de empreender uma investigação dialética dos termos em questão e de contemplar as verdades inteligíveis. A produção de imagens, onde se situa o sofista, opera no âmbito do sensível, passível de engano e local do não verdadeiro, da *doxa*. É obra da dialética “dividir por gêneros; não tomar por outra uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra” (*Sof.* 253d), isto é, a dialética reconhece e sabe que alguns gêneros se prestam à participação mútua e outros não (*Sof.* 254b). Como diz LimaVaz, “a dialética, afirmando o ser em cada uma de suas proposições, afirma também o não-ser, entendido como alteridade: afirmar o que uma idéia é, equivale a afirmar o que ela não é” (1968, p. 54).

Encontramos novamente em Platão a tese da superioridade do discurso filosófico, sobre os demais discursos educacionais presentes em sua época. A crítica platônica ao sofista transcende sua mera classificação como produtor de imagens e de falsos discursos. No *Sofista*, antes mesmo de ser encontrada a definição do que venha a ser o sofista, sobressai a figura do filósofo (Sof. 263c-e), que possui de fato a ciência dialética capaz de conhecer e articular as leis que regem as associações entre os gêneros. É atributo do filósofo o conhecimento ontológico e epistemológico das leis de mútua associação das idéias. É a filosofia, para Platão, o pensamento conceitual que depura o sensível, e que é a

“ciência suprema [...], pois visa o objeto supremo, o real como tal. Ciência de homens livres [...], pois não busca as aparências e a eficácia pragmática, nem tem necessidade de fazer-se venal como a ciência do sofista, por ser indagação desinteressada da verdade”. (Lima Vaz: 1968, p. 46)

O ensino sofisticado forma o orador público, essa falsificação do homem de Estado verdadeiro, ou seja, capaz de arrastar a multidão com argumentos baseados não no saber – e como poderia fazê-lo, ele que nada sabe, que troça do saber e contesta a sua experiência? – mas na verossimilhança e na paixão. O orador público – o político – é o homem da ilusão oposta à realidade, o homem da mentira oposta à verdade” (1984, p. 78)

Desta forma, como afirma Koyré, o ensino que o sofista oferece e com o qual arrasta multidões, com argumentos baseados na crença, é a penas uma imagem, uma ilusão a respeito das coisas que se dispõe a ensinar (Cf. 1984, p. 78). Como o orador político recebeu uma educação fundada numa imagem enganadora do que seria o verdadeiro saber, também se tornou uma imagem enganadora do que deveria ser o verdadeiro homem de Estado, preocupado, em última instância, com a felicidade do povo e da cidade. A boa ordem da cidade não pode resultar da educação ministrada pela retórica sofisticada. Ao contrário, como bem mostra Jaeger, os sofistas, embora vivessem em Estados democráticos, apregoavam idéias que coincidiam com as dos tiranos, dando guarida às idéias mais primitivas, como a “de dispor de um poder total sobre a vida e a morte, dentro do Estado” (1995, p. 658). Isso fica evidenciado quando Polo e Cálicles exaltam os exemplos de Arquelau, Xerxes e Hércules. Koyré também faz essa associação, afirmando que “a tirania e a sofisticada são solidárias e que é o sofista que prepara o caminho ao tirano” (1984, p. 78), ao reconhecer o direito de prevalência do mais forte sobre os demais. Segundo este mesmo autor, em Platão, só o saber justifica o exercício do poder, na medida em que quem conhece é capaz de fazer tudo com vistas ao bem, podendo assim contribuir para a construção da cidade justa, idealizada por Platão na *República*.

Jaeger ressalta que a verdadeira missão do homem de Estado, do estadista filósofo “não consiste em se adaptar à massa, como o entende a pseudo-paidéia dos retóricos, mas, ao contrário, é por sua própria natureza uma missão educacional, pois consiste em tornar os homens melhores” (1995, p. 691). Já no *Górgias* a *paidéia* é apresentada aos leitores como o supremo bem a suma felicidade humana (Cf. *Górg.* 470e), e ao final do diálogo é Sócrates quem reivindica para si a posse de tal *paidéia*, uma vez que todas as suas

afirmações permanecem irrefutáveis, pois, como ele mesmo diz, não se refuta a verdade. Compreende-se, então, porque Platão considera a retórica a grande vilã de seu tempo: ela não hesita em aliar-se à degenerada vida política de Atenas que levou a cidade à ruína e dominação pelos macedônios em 322 (Cf. Jaeger: 1995, p. 693).

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução e revisão: Alfredo Bosi. 1ª Edição. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1970.
- CASSIN, Bárbara. *Ensaio sofisticos*. São Paulo: Siciliano, 1990.
- _____. *Gregos, bárbaros e estrangeiros: a cidade e seus outros*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Mestre Jou, 1976.
- CHÂTELET, François (org.). *História da Filosofia*. Vol. I: De Platão a São Tomás de Aquino. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.
- CHATEAU, Jean (org.). *Platón y la educación*. In: *Los grandes Pedagogos*. México, D.F. Fondo de Cultura Económica, 1985.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia (dos Pré-Socráticos a Aristóteles)*. Vol. I. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- COLLI, Giorgio. *O nascimento da Filosofia*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1988.
- CORNFORD, Francis M. *La teoria platonica del conocimiento*. Barcelona: Paidós, 1983.
- CUVILLER, A. *Pequeno vocabulário da língua filosófica*. Tradução e adaptação de Lólio L. de Oliveira e J. B. Damascoterra. 3ª Edição. São Paulo: Editora Nacional, 1976.
- FINLEY, M. I. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença. 1982.
- _____. *Os gregos antigos*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. 2ª edição. Lisboa: Editorial Presença, 1984.
- MANON, Simone. *Platão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Coleção Universidade Hoje.
- MORIN, Edgar. *Cruzada de heróis anônimos*. In: O Estado de São Paulo. São Paulo, 04/02/2001. Caderno 2 – Cultura, pp. D10-D11. Entrevista concedida à Napoleão Sabóia.
- NEVES, Maria Helena de Moura. *A vertente grega da gramática tradicional*. São Paulo: Hucitec/UnB, 1987.

PENA, J. O. M. *Cogitações sobre o Górgias de Platão*. In: *Revista Brasileira de Filosofia*. Vol XLII. Fac. 175 Julho/Agosto/Setembro de 1994, p. 303-324.

PLATÃO. *A República*. 7ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. *Crátilo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1963.

_____. *Górgias*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. *Sofista*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

_____. *Teeteto*. Lisboa: Inquérito, s/d.

RODRIGO, Lídia Maria. *Considerações históricas sobre as dimensões ético-política da educação*. In: *Quaestio – Revista de Estudos de Educação*. UNISO. Sorocaba, S.P., Vol. 3, nº 1, Maio 2001.

SILVA, Adriano Correia. *A instituição da cidadania: cultura e política entre os gregos*. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP. Campinas, S.P.: [s/n], 2001.

SOARES, Antonio Jorge. *Dialética, educação e política: uma releitura de Platão*. São Paulo: Cortez, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. *A dialética das idéias no 'Sofista' de Platão*. In: *Ontologia e História*. São Paulo: Duas Cidades, 1968.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

