

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

GÓRGIAS E SÓCRATES QUANTO À EDUCAÇÃO:

Oposição e Complementaridade

Aldo Dinucci
DFL-UFS

RESUMO: No presente artigo, partiremos de uma concepção geral sobre a sofística, opondo-a à filosofia, visando salientar o que as separa e o que as une. Em seguida, traçaremos brevemente o pensamento de um sofista destacado, Górgias, buscando explicitar sua concepção de educação. A seguir, faremos o mesmo com o pensamento de Sócrates. Após isso, iremos contrapor as concepções de Sócrates e Górgias quanto à educação, comentando-as.

PALAVRAS-CHAVE: Platão. Sócrates. Górgias. Filosofia. Pedagogia.

ABSTRACT: In this paper, we depart from a general conception about sophistry, opposing it to philosophy, aiming to highlight what separates and what unites them. Then, we draw briefly the thought of a prominent sophist, Gorgias, trying to explain his views about education. Then we do the same with Socrates. After this, we will oppose the ideas of Socrates, Gorgias and Plato concerning education, commenting on them.

KEYWORDS: Plato. Socrates. Gorgias. Philosophy. Pedagogy.

Definição geral da Sofística e sua relação com a Filosofia

Não cabe aqui um exame extenso sobre o que é a sofística ou o que é de fato um sofista¹. Para realizarmos nosso propósito no presente trabalho, que é realizar uma contraposição entre o que seriam os modelos educacionais de Górgias e Sócrates, tão somente delimitaremos o campo de atuação do sofista no plano das ideias. Para isso, recorreremos ao sofista do Período Imperial Flávio Filóstrato², que nos oferece uma distinção entre sofística e filosofia. Filóstrato afirma ser a Primeira Sofística³ uma “retórica filosofante” por tratar dos mesmos temas sobre os quais discorrem os filósofos. Entretanto, explicita o sofista, enquanto

¹ Para isso, remetemos o leitor a GUTHRIE, 1969; KERFERD, 1984; UNTERSTEINER, 1993 e CASSIN, 1995.

² Filóstrato, *Vida dos Sofistas Ilustres*, 480.

³ A Primeira Sofística é aquela da Era Clássica, incluindo nomes como Górgias de Leontinos, Protágoras de Abdera, Hípias de Élis, Pródico de Céos, Proclus, Trasímaco, Antífon e Isócrates.

Dinucci, Aldo

Górgias e Sócrates quanto à educação: oposição e complementaridade

os filósofos estabelecem questões, fazendo as investigações avançarem passo a passo, sempre dispondo seus inquéritos numa perspectiva conjectural (o que se evidencia por certas expressões que perpassam os textos filosóficos, tais como “Parece-me que”, “No estado presente da investigação podemos conjecturar que”⁴), os sofistas começam por afirmar conhecer a resposta a essas questões, iniciando seus discursos com termos tais como “Sei”, “Conheço”, “Examinei a fundo há muito tempo”. Segundo o mesmo autor, a Segunda Sofística⁵, que surge no Período Helenístico e se estende até o apagar das luzes do Império Romano, distingue-se da Primeira principalmente no tempo.

Filóstrato, portanto, afirma que a sofística e a filosofia tratam das mesmas questões, mas a partir de diferentes perspectivas, o que implica também, como veremos, concepções antagônicas sobre educação.

Efetivamente, sabemos, a filosofia clássica tem como método o inquérito racional e tudo nele implicado: a lógica, a crença na razão como faculdade capaz de trazer ao homem conhecimento sobre a realidade, que é considerada intrinsecamente racional, e a busca pela disseminação do esclarecimento (isto é, da filosofia e seus princípios), visando racionalizar os processos e as instituições sociais. A sofística, por sua vez, vê na linguagem um meio para assegurar o poder na sociedade através da persuasão, desacreditando as pretensões racionais da filosofia e se concentrando no estudo da linguagem humana (seus poderes, seus limites).

Assim, podemos dizer, filosofia e sofística têm o mesmo objeto: a linguagem. Mas a filosofia vê na linguagem o meio para expressar o conhecimento objetivo da realidade obtido por meio da razão, enquanto a sofística considera a linguagem por ela mesma e remetendo-se a si mesma.

Górgias de Leontinos e Educação

Ilustraremos o que dissemos acima com uma contraposição entre o pensamento de Sócrates⁶ e de um sofista muito discutido por Platão, Górgias de Leontinos. Górgias nos será

⁴ Cf. *Ménon* 70, *Banquete* 208 c, *Teeteto* 180 a.

⁵ A Segunda Sofística inclui nomes como Ésquines (389 a.C.), Nicetes (que floresceu por volta de 50), Scopelian (que também floresceu por volta de 50), Iseus (que chegou a Roma em 97), Herodes Ático (100-179), Hermógenes de Tarso (que viveu sob Marcos Aurélio), Aristides (que também viveu sob Marcos Aurélio).

⁶ Chamamos “Sócrates” o personagem dos diálogos da Juventude de Platão (*Apologia*, *Crítion*, *Carmides*, *Eutidemo*, *Eutífron*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Laques*, *Lísias*, *Protágoras*, *Górgias*, *Livro I da República*, além dos diálogos de autoria duvidosa, mas de conteúdo socrático, como, por exemplo, o *Primeiro Alcibiades* e o *Hípias Maior*). Cf. VLASTOS, 1994.

Dinucci, Aldo

Górgias e Sócrates quanto à educação: oposição e complementaridade

útil para essa tarefa, pois é um sofista de cuja obra muito nos chegou. Do seu *Tratado do Não-Ser*⁷ temos duas paráfrases, uma em Sexto Empírico e outra em um pequeno tratado pseudo-aristotélico intitulado *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*. Além disso, como se sabe, Platão chegou a dedicar a Górgias um diálogo inteiro (o *Górgias*), no qual examina minuciosamente as teses do sofista para contrapô-las ao pensamento socrático.

Como dissemos, a filosofia vê na linguagem o meio para expressar o conhecimento objetivo da realidade, enquanto a sofística considera a linguagem por ela mesma e remetendo-se a si mesma. Assim, por exemplo, enquanto a filosofia platônica e aristotélica, por ver na razão a capacidade de atingir o real, considera por isso mesmo o real como essencialmente estável e imutável (o inteligível que se opõe ao sensível), a sofística desautoriza a afirmação de tal fundamento estável e imutável da realidade, bem como de nossa capacidade de atingi-lo. O *Tratado do Não-Ser*, de Górgias, é prova contundente disso. Nele, Górgias apresenta três teses principais⁸: (1) Nada é; (2) Ainda que fosse seria incognoscível; (3) Ainda que fosse cognoscível, seria incomunicável. A primeira tese é defendida em três níveis: (1.a) não é possível distinguir o ser do não-ser e, portanto, nada é; (1.b) o ser não pode ser gerado, nem eterno; (1.c) o ser não pode ser nem uno, nem múltiplo. Não entrarei aqui em detalhes quanto a esses passos da defesa de Górgias da primeira tese do *Tratado*, mas concentrar-me-ei em explicitar seu sentido geral. Podemos dizer que Górgias visa, através da afirmação dessas teses, atacar a noção parmenídica de ser, segundo a qual o ser é uno, eterno e imutável. Para isso, Górgias salienta o que considera como o inviável no ato de estabelecer o ser como o fundamento da realidade: ao apontarmos para o ser como tal fundamento, imediatamente vem à luz o não-ser como sua contrapartida. O advento do não-ser acaba por nadificar o ser, pois seu aparecimento faz dele o outro do ser. Colocados lado a lado, ser e não-ser deixam igualmente de ser.

Para Parmênides, por outro lado, o Ser é a via do real conhecimento, rota fechada aos mortais, entretanto. Górgias, ao afirmar que há uma inconsistência fundamental na noção de ser, concomitantemente nega a possibilidade de haver qualquer conhecimento de ordem ontológica, bem como que o fundamento da realidade seja dessa ordem.

Essa linha de reflexão é desenvolvida ainda mais na segunda tese do *Tratado*. Irei parafraseá-la assim: digamos que haja um ser, isto é, que sua noção não seja contraditória e

⁷ Cf. nossa tradução da paráfrase do *Tratado* no *MXG* e a respectiva bibliografia pertinente: DINUCCI, 2008a.

⁸ Para a análise detalhadas das teses de Górgias às quais nos referimos aqui e a respectiva bibliografia pertinente, remetemos o leitor a DINUCCI, 2008b.

Dinucci, Aldo

Górgias e Sócrates quanto à educação: oposição e complementaridade

que ele seja, de fato, o fundamento do real. Ainda assim, para Górgias, há o problema de conhecê-lo. Em outras palavras: ainda que seja possível o conhecimento ontológico, não é possível a sua aquisição. Pois apreendemos as coisas visíveis pela visão e as coisas audíveis pela audição, e assim por diante, mas por qual sentido apreendemos o ser das coisas? Falta-nos tal sentido para a apreensão do ser. E ainda que houvesse tal sentido, um último fator impede, para o sofista, a sua cognição: a nossa capacidade de visualizar coisas que absolutamente não são, como quando imaginamos carruagens viajando sobre o mar, e, conseqüentemente, a impossibilidade de distingui-las, quanto ao ser, das coisas que são – o que mais uma vez coloca lado a lado, de modo inextricável, o ser e o não-ser.

Por fim, a tese final e mais importante em termos educacionais: ainda que o ser seja cognoscível, ele é incomunicável. Suponhamos que a primeira e a segunda tese sejam falsas, sendo coerente a noção do ser, havendo o ser, e que possuímos um sentido para a apreensão do ser, ainda assim resta-nos a tarefa de comunicar tal conhecimento aos demais. Mas essa comunicação é, para Górgias, impossível, pois as palavras não possuem a função de transmissão. Não transmitimos ou comunicamos as coisas através das palavras, mas tão somente evocamos as coisas através das palavras. Por exemplo: quando queremos ensinar a um cego o que é a chuva, não lhe dizemos que são gotas d'água caindo do céu, mas respingamos água em seu braço. Assim, quando, ao ar-livre, o cego sentir gotas caindo sobre seu braço, tal experiência lhe evocará a palavra “chuva”. Correlativamente, a palavra chuva evocará a experiência sensorial das gotas caindo sobre seu braço. Assim, em termos hodiernos, diríamos que as palavras se ligam, pelo uso, a certas experiências sensoriais, e essa ligação se mantém através do próprio uso. Mas o ser por aí não pode ser expresso absolutamente, pois inexiste qualquer percepção sensorial do ser, já que percebemos coisas audíveis, visíveis, sensíveis em geral, e não coisas que são. Por fim, ainda que percebêssemos tal ser das coisas, não poderíamos comunicá-lo, pois nossa experiência é sempre de caráter pessoal e intransferível, ligando-se às percepções sensoriais que temos das coisas, e essa percepção não pode ser expressa de modo objetivo.

Górgias volta a tratar da questão da linguagem no *Elogio de Helena*⁹. Após falar do enorme poder de sedução das coisas sensíveis sobre os homens (como, por exemplo, as coisas eróticas, capazes de subjugar a força e a inteligência dos homens; e as coisas bélicas, capazes

⁹ Remetemos o leitor à nossa tradução do *Elogio de Helena*: DINUCCI, 2010a. Para análise detalhada das teses do *Elogio de Helena*, da qual apresentamos uma síntese nas linhas abaixo, e a respectiva bibliografia pertinente, remetemos o leitor a DINUCCI, 2009.

Dinucci, Aldo

Górgias e Sócrates quanto à educação: oposição e complementaridade

de causar a loucura na mente de homens que contemplam a crua brutalidade das batalhas), Górgias volta-se para a linguagem, situando-a entre as coisas sensíveis e destacando seu enorme poder sobre as mentes humanas.

As palavras são, para Górgias, seres sensíveis que têm enorme poder de sedução em relação aos seres humanos¹⁰. Esse poder de sedução se deve ao caráter precário das crenças humanas. Nós, humanos, pouco sabemos sobre o que ocorreu no passado, pouco sabemos sobre o que ocorre no presente e nada sabemos sobre o que se dará no futuro¹¹. Em outras palavras: para boa parte das coisas nos amparamos somente na opinião, que, por não se tratar de verdadeiro conhecimento, não sendo nem firme nem imutável (como seria o verdadeiro conhecimento), é frouxa, débil e maleável. E a palavra toma partido dessa maleabilidade para operar a persuasão. Essa persuasão, por sua vez, tanto é mais eficiente quanto mais ignorante é a alma daquele que escuta a palavra. Pois, como nos diz Górgias no *Elogio de Helena*, ao ouvir sobre coisas conhecidas (sendo o único conhecimento disponível para a humanidade aquele de caráter factual e sensorial), o ouvinte confere um caráter confiável ao orador; mas, ao ouvir falar de coisas desconhecidas, o ouvinte sente prazer¹². E exatamente aí quando mais sente prazer é quando o ouvinte é mais vulnerável. O discurso que fala sobre coisas desconhecidas preenche lacunas na alma do ouvinte. Porém essas lacunas não são preenchidas com conhecimento, mas com mera opinião. Górgias observa que outros fatores colaboram para a maximização da persuasão: a palavra poética é mais poderosa nesse sentido que a não-poética por seu caráter metrificado (e musical) e por trazer o mito em seu âmago¹³.

Entretanto, Górgias faz uma série de considerações morais e políticas quanto ao uso da palavra, condenando aqueles que, forjando um “falso discurso”, enganam as multidões¹⁴. E

¹⁰ *Elogio de Helena*, 10: Pois os mágicos e sedutores cantos, através das palavras, inspirados pelos Deuses, produzem prazer afastando a dor. Pois o poder do mágico canto, que nasce com a opinião da alma, encanta-a, persuade-a e modifica-a por fascinação. Duas artes são descobertas: a fascinação e a magia, que são as instabilidades do espírito e os enganos da opinião (Dinucci, 2010a, p. 205).

¹¹ *Elogio de Helena*, 11: Se, pois, todos, sobre todas as coisas, tivessem tanto a memória das coisas passadas quanto a noção das coisas presentes e a presciência das coisas futuras, o discurso não seria o mesmo para os que agora não podem facilmente nem lembrar o passado nem examinar o presente nem prever o futuro. De modo que os muitos, sobre muitas coisas, buscam com a alma a opinião conselheira. A opinião, sendo incerta e inconstante, lança a incertos e inconstantes sucessos os que a ela se confiam. (Dinucci, 2010a, p. 205)

¹² *Elogio de Helena*, 5: Com efeito, não direi quem, porque e como satisfez o desejo e tomou Helena: pois se obtém a confiança [dos ouvintes] ao falar-se de coisas de aspectos conhecidos, mas isso não leva ao prazer. (Dinucci, 2010a, p. 205)

¹³ *Elogio de Helena*, 10 (cf. acima).

¹⁴ *Elogio de Helena*, 1: A boa ordem da cidade [é] a coragem [dos seus cidadãos], a do corpo, a beleza, a da alma, a sabedoria, a da ação, a excelência, e a do discurso, a verdade. O contrário dessas coisas [é] a desordem. Em relação, pois, a um homem e a uma mulher, a um discurso e a uma ação, a uma cidade e a um negócio de Estado, é necessário tanto honrar pelo elogio público o que merece o elogio público quanto infligir repreensão ao

Dinucci, Aldo

Górgias e Sócrates quanto à educação: oposição e complementaridade

aqui cabe perguntar: se não há conhecimento de fato senão num nível sensorial, como alguém pode proferir um discurso “falso”? Podemos entender esse discurso “falso” como aquele que não se ampara em experiência alguma do orador, como aquele que visa deliberadamente enganar o ouvinte para manipulá-lo. Para Górgias, o orador que visa a harmonia social deve usar a palavra estimulando a experiência da *philanthropia*, pois se não nos é possível a comunicação no sentido estrito do termo, resta-nos a possibilidade de evocar os impulsos sociais que habitam os homens. Nesse sentido compreendemos um fragmento de Górgias informado por Plutarco¹⁵, que, em síntese, diz-nos o seguinte: quanto à tragédia, é mais sábio aquele que engana que aquele que não engana; e mais sábio aquele que se deixa enganar que aquele que não se deixa enganar. Podemos interpretar esse fragmento como significando que o poeta trágico mostra sua maestria quando consegue tornar verossímil a trama dos personagens e atrair a empatia do expectador, o qual se deixa sensibilizar por possuir ele próprio a experiência de sentimentos análogos. Além disso, podemos considerar que, para Górgias, a tragédia é um meio privilegiado de persuadir através do discurso mítico e poético. Efetivamente, o trágico parte de uma premissa sobre a realidade tomada em si mesma e a verdade, premissa que concorda com o pensamento georgiano: da mesma forma que não temos acesso a qualquer verdade em sentido estrito (eterna, imutável), não temos igualmente conhecimento sobre por qual razão a ordem divina estabeleceu as leis que regem o destino humano. No *Palamedes*¹⁶, por exemplo, Górgias afirma que a Natureza condenou todos os mortais à morte sem que se saiba a razão para isso.

Efetivamente podemos dizer que, para Górgias, o orador será moral se partir dessa tese trágica e afirmá-la aos demais mortais: a humanidade, embora situada sob a ordem divina e devendo inexoravelmente seguir suas leis, não pode jamais alçar-se ao conhecimento da ordem divina – o destino humano é, pois, trágico¹⁷. O orador poderá, entretanto, atenuar essa “injustiça”, impondo, na sociedade, através da captação do momento oportuno (*kairós*), uma correção no que se refere ao domínio dos mais fortes. Tal tese é expressa por Górgias no

que é indigno. Igualmente, pois, é erro e ignorância tanto reprovar as coisas louváveis quanto louvar as coisas criticáveis. (Dinucci, 2010a, p. 203)

¹⁵ O fragmento nos diz o seguinte: “Tal como diz Górgias, aquele que enganou [por meio da poesia trágica] é mais justo do que o que não enganou, e aquele que é enganado é mais sábio do que o que não é enganado. Com efeito, quem enganou é mais justo porque fez o que prometeu; quem é enganado é mais sábio, pois quem se deixa impressionar facilmente pelo prazer das palavras não é insensível”. (Plutarco, *A Glória dos Atenenses*, 5p. 348c. [frag. 23, Diels-Kranz])

¹⁶ Górgias, *Palamedes*, 1.

¹⁷ Para mais detalhes sobre a concepção trágica de Górgias e a respectiva bibliografia pertinente, remetemos o leitor a DINUCCI, 2008d.

Dinucci, Aldo

Górgias e Sócrates quanto à educação: oposição e complementaridade

fragmento que nos chegou do *Epitáfio*¹⁸. Nesse discurso, Górgias elogia os heróis que morreram defendendo sua cidade por terem, em vida, seguido a mais divina e universal lei: fazer e deixar de fazer, falar e calar o que se deve no momento em que se deve, preferindo a justa medida à lei humana (muito vezes injusta quando compreendida ao pé da letra ou a partir de uma má intenção), defendendo os injustamente infelizes e alvejando os injustamente felizes.

Podemos, agora, traçar o que seria o sentido geral de uma educação proposta por Górgias: seria uma educação voltada para as classes dirigentes em relação ao discurso, de modo a instruir seus membros: (1) quanto ao poder persuasivo da palavra sobre a alma humana; (2) quanto à fraqueza da mente humana diante de um discurso poderoso e que nutre a intenção de manipular; (3) quanto ao caráter trágico do destino humano; (4) quanto à precisão de buscar a harmonia social, corrigindo, na medida do possível, as injustiças produzidas pela própria natureza e pelos homens poderosos. Nesse modelo educacional, a ciência desempenhará um papel menor. No centro dela estará não só o mito – forma escolhida pelos sofistas e também por Platão para falar aos muitos e persuadi-los –, mas sobretudo o mito trágico.

Sócrates e Educação

Voltemo-nos agora a Sócrates, fazendo igualmente um esboço do que seria a sua proposta educacional. Pela *Apologia* (23 a ss.), somos informados que Sócrates recebera um oráculo segundo o qual não havia entre os homens nenhum que fosse mais sábio que ele. Sócrates passa longo tempo refletindo sobre o que significaria tal oráculo, visto que não vê em si qualquer sabedoria digna de nota. Tendo por certo que os deuses não podem mentir, decide testar os homens quanto à sabedoria. Para isso, usa o *élenchos*, procedimento de caráter lógico e dialógico pelo qual testa a consistência das opiniões de seus interlocutores. Entre os diversos tipos de *élenchos*¹⁹, há um em particular que caracteriza o tipo de conhecimento que Sócrates busca e considera como verdadeira sabedoria: o *élenchos* de teste de definições. Sócrates acha que, se alguém tem real conhecimento sobre algo, deve ser capaz de dizer *o que é* esse algo. E, Sócrates destaca, dizer o que algo é não é apresentar ou

¹⁸ Cf. nossa tradução do fragmento que nos chegou do *Epitáfio* de Górgias: DINUCCI, 2008c.

¹⁹ Quanto à definição e à taxonomia do *élenchos* e a respectiva bibliografia pertinente, remetemos o leitor a DINUCCI, 2008e.

Dinucci, Aldo

Górgias e Sócrates quanto à educação: oposição e complementaridade

enumerar exemplos desse algo, mas pronunciar o que, em todos os casos possíveis, faz uma coisa ser tal. Sócrates, embora não possua uma ontologia explícita, busca pelo que Platão chamará nos diálogos da maturidade e da velhice de *eidōs* ou *idéa* (a essência) de cada coisa. Já se evidencia uma grande distância entre Górgias e Sócrates. Enquanto o sofista está convicto, através das teses do *Tratado*, da inexistência de conhecimento no sentido estrito do termo, Sócrates busca, através do *élenchos*, alguém que possua esse conhecimento.

Entretanto, após avaliar muitas pessoas, Sócrates chega à conclusão de que ninguém possui efetivamente tal saber e que a única coisa que o distingue daqueles com os quais dialogou é que ele sabe não possuir tal conhecimento, enquanto os outros acalentam a ilusão de possuí-lo²⁰, do que Sócrates deduz que é sábio como ele qualquer um que compreenda que a sabedoria humana é de pouco ou nenhum valor se comparada à sabedoria divina.

No *Eutidemo*, Sócrates fala mais sobre o que seria tal sabedoria. Enumerando coisas que os homens tomam por boas, como a riqueza, a saúde, a fama, a vida, Sócrates indica que essas coisas só são realmente boas quando se faz bom uso delas. E o mesmo vale para seus contrários, que só são realmente maus se não se fizer bom uso deles. Assim, se destaca como o único bem verdadeiro o conhecimento do que faz boas ou más as coisas; e a ignorância, como o único mal. Esse conhecimento é, em diversos diálogos socráticos, identificado com as virtudes, que são reduzidas a uma só: a posse do verdadeiro conhecimento. A coragem, por exemplo, será o conhecimento sobre quais coisas devemos temer e quais coisas não; a temperança, o conhecimento da justa medida, etc. Em posse desse bem, a pessoa será inexoravelmente feliz; sem ele, necessariamente infeliz.

Aqui vemos agravar-se o abismo entre o pensamento gorgiano e o socrático. Enquanto para o sofista nem há conhecimento, nem a virtude é garantia de felicidade, pois sobre os virtuosos se abatem calamidades e desgraças, para Sócrates é justamente o conhecimento que garante a felicidade ao ser humano, já que é a virtude que confere a quem a possui bom uso de seja o que for. Enquanto para o sofista vemos a felicidade associar-se a eventos externos ao homem, para Sócrates a felicidade é resultado da presença na alma do conhecimento que a torna virtuosa.

E mais: embora sabedoria humana e divina se distingam em Sócrates, ambas seguem um único critério – o da racionalidade. Enquanto os deuses possuem conhecimento da essência da virtude (e por isso não podem ser senão virtuosos), os homens, ao reconhecerem

²⁰ Platão, *Apologia*, 23 ass.

Dinucci, Aldo

Górgias e Sócrates quanto à educação: oposição e complementaridade

sua ignorância pela via do teste racional, caminham para a sabedoria divina através da mesma razão, mas pela via dialógica²¹.

Observem que para Sócrates – e isso é de fundamental importância para o que seria seu projeto educacional – não é possível aos seres humanos alcançar uma sabedoria de caráter divino. Resta à humana sabedoria um caráter inexoravelmente precário, sendo ela sempre advinda do diálogo racional e dele dependente. Prova disso é que Sócrates nos diz que manterá suas convicções na medida em que ninguém mostrar nelas inconsistência, mas que as abandonará tão logo essas inconsistências sejam evidenciadas²².

Como observamos acima, Sócrates está convicto de que os deuses não mentem, pois possuem uma sabedoria perfeita. Assim, podemos dizer, os deuses não mentem porque são perfeitamente sábios, e a mentira é signo de imperfeição²³. No *Eutífron*, diálogo no qual Sócrates trata da piedade, vemos Sócrates pôr em cheque a concepção de piedade de seus contemporâneos. Quanto aos mitos, Sócrates indaga a Eutífron: seriam verdadeiras essas histórias de deuses guerreando entre si, lutando, odiando-se mutuamente? De acordo com a concepção socrática de mundo, os mitos não são senão histórias falsas que exibem de modo antropomórfico os deuses (isto é: repletos de paixões), mas com enorme poder (poder este que, junto com a imortalidade, fariam deles deuses propriamente). E essas histórias são, para Sócrates, fundamentalmente imorais, pois fazem com que os seres humanos percebam os deuses de modo equivocado, não se relacionando com eles através de uma verdadeira piedade, mas através de uma concepção comercial, segundo a qual compraríamos seus favores com sacrifícios e coisas afins. Essa condenação do mito religioso e do trágico perpassará a obra de Platão, e também a obra dos socráticos.

No diálogo *Górgias*, de Platão, obtemos informações ainda mais precisas sobre a *techne* moral buscada por Sócrates. Em sua conversa com o personagem Górgias, Sócrates declara que não vê na retórica um caráter técnico, mas simplesmente empírico²⁴. Em outras palavras, para Sócrates, a retórica nada é senão uma habilidade, desenvolvida pela experiência, de persuadir através do prazer e da bajulação. Sócrates realiza uma distinção entre os cuidados do corpo e os cuidados da alma, dizendo haver para cada, *téchnai* e *pseúdo-*

²¹ Platão, *Apologia*, 20 d 5- 9.

²² Platão, *Criton*, 46 b 4- c 6.

²³ Quanto às teses relativas à teologia socrática e a respectiva bibliografia pertinente, remetemos o leitor a DINUCCI, 2010a.

²⁴ Platão, *Górgias*, 448 b- 460 c. Quanto a isso e a respectiva bibliografia pertinente, remetemos o leitor a DINUCCI, 2010b.

Dinucci, Aldo

Górgias e Sócrates quanto à educação: oposição e complementaridade

*téchnai*²⁵. Estas últimas, empíricas, nada visam senão o prazer e a bajulação. Em relação ao corpo, elas são a cosmética e a culinária; em relação à alma, a sofística e a retórica. Opostas a essas estão as verdadeiras *téchnai* que visam o bem de seu objeto e partem do conhecimento da essência (*eidos*) desse mesmo objeto. Em relação ao corpo, elas são a ginástica e a medicina; em relação à alma, a legislação e a justiça. Obtendo tal tratamento técnico, tanto o corpo quanto a alma alcançam ordem e boa disposição.

Logo ao início da *Apologia*, Sócrates fala sobre os que o acusam de agir como um sofista – como, por exemplo, faz Aristófanes na comédia *As Nuvens*. Sócrates não nega ser um orador eficiente, mas diz ser o princípio de sua oratória distinto daquele dos sofistas e dos retóricos: Sócrates não visa à persuasão através do prazer, mas opta pela via do esclarecimento, pondo de lado as figuras de linguagem, o aparato retórico, tudo o que objetiva o prazer e não o esclarecimento racional.

De volta ao *Górgias*, Sócrates deixa claro o que para ele faz um bom governante: as concepções que este tenha sobre educação e justiça²⁶. O governante deve ser capaz não só de se avaliar continuamente através do inquérito racional, mas também difundir esse comportamento entre os governados, de modo a torná-los melhores cidadãos²⁷.

A partir do que vimos, podemos dizer que Sócrates tem uma visão diametralmente oposta sobre a educação em relação a Górgias. Enquanto este busca capacitar as classes dirigentes para o manuseio da palavra e do mito para efetuar a persuasão sobre os governados, aquele prescreve uma educação racional e técnica ao governante, de modo que seja capaz de estender essa visão racional e técnica aos seus governados.

Contraposição: Górgias e Sócrates quanto à educação

A partir das páginas precedentes, podemos esquematizar sinteticamente quais seriam as propostas de Sócrates e Górgias quanto à educação. O ateniense, por ver na razão um meio de obter conhecimento objetivo da realidade, parte de uma concepção segundo a qual é preciso bem dispor essa razão para tal. Sua metodologia básica é aplicação do *élenchos*,

²⁵ Platão, *Górgias*, 463 e SS.

²⁶ Platão, *Górgias*, 470 e.

²⁷ *Sócrates* (*Górgias*, 470 e) afirma que um governante só pode ser dito justo a partir da consideração de sua concepção de educação e justiça; que o bom governante deve ser capaz de melhorar ao máximo os cidadãos (513 e ss.), tornando-os mais justos (516 b- c); tal governante socrático deve se auto-examinar continuamente (514 a ss.), bem como exortar os cidadãos ao autoexame e ao exame mútuo (cf. 527 e ss.). Quanto a isso, remetemos o leitor a DINUCCI, 2007 (especialmente p. 22-23).

Dinucci, Aldo

Górgias e Sócrates quanto à educação: oposição e complementaridade

procedimento dialógico que visa detectar e eliminar contradições e inconsistências no conjunto de crenças de cada um. É certo dizer que, após Sócrates, determinou-se a educação da razão como pré-requisito para o exercício científico e filosófico. Por exemplo, para o Platão da maturidade, em primeiro lugar o aluno deve aprender geometria; para Aristóteles, a silogística é um estudo propedêutico; para muitos dos estoicos, a dialética (a lógica proposicional concebida por Crisipo) é a parte primeira da filosofia. Outras escolas, como a cética, a epicurista e a cínica, não farão contribuições à lógica, nem irão destacá-la como estudo a ser empreendido antes de tudo mais, mas a irão pressupor na medida em que seus discursos contêm demonstrações, argumentos e refutações. Assim, podemos dizer que a educação filosófica dispõe a lógica como a via de acesso para a educação e a formação científica. Por outro lado, a atitude de Sócrates diante de sua própria ignorância e da dos demais, o reconhecimento do fato de que ser humano algum possui sabedoria perfeita e acabada²⁸ e a denúncia dos pretensos donos da verdade marcarão também para sempre a filosofia. Não ser dono da verdade e não crer em donos da verdade significa saber que, ao afirmar seja o que for, é preciso demonstrar racionalmente essa afirmação, bem como ter o direito de pedir explicações, demonstrações e evidências diante das asserções alheias. É saber também que nenhum argumento é artigo de fé, pois sempre pode ser questionado e posto em dúvida. Assim, nesse modelo educacional, os seres humanos são concebidos em pé de igualdade quanto ao acesso ao conhecimento e à verdade.

O oposto se dá na concepção gorgiana e sofística. Os sofistas conhecem e ensinam os modos de, através das palavras, efetuar a persuasão, podendo subverter o real e dizer o que não é como se algo fosse e o que é como fosse nada. A persuasão é posta em destaque e, conseqüentemente, a retórica é colocada no centro desse modelo educacional, como correlata da lógica na educação filosófica.

Por outro lado, o caráter oracular do discurso sofístico garante o posto do dono da verdade²⁹. O orador SABE o que diz, ele diz a verdade (atingida, no caso de Górgias, pela correta captação do momento oportuno, o *kairós*), e essa verdade não precisa ser demonstrada, mas ser inculcada nas massas. Em posse dessa verdade, nada mais é preciso senão persuadir a multidão quanto a ela. Assim, sob a retórica, o modelo educacional gorgiano pressupõe o mito, a poesia e suas figuras de linguagem – os meios considerados

²⁸ Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 23 a SS.

²⁹ Cf. Filóstrato, *Vida dos Sofistas Ilustres*, 480: “A Sofística se ajusta tanto ao que é relativo aos cantos inspirados pelos Deuses quanto ao que é relativo aos oráculos”. Cf. DINUCCI, 2004, p. 6-7.

Dinucci, Aldo

Górgias e Sócrates quanto à educação: oposição e complementaridade

como os mais efetivos para atingir o coração dos seres humanos e convencê-los do que for preciso.

Vemos assim, em *Górgias* e em *Sócrates*, duas visões opostas sobre a linguagem, o conhecimento, o homem, o mundo e educação. Entretanto, ousamos dizer, pedagogicamente falando, podemos afirmar que há aí uma complementaridade. Se, por um lado, evidentemente, os que prezam a filosofia, a ciência e a razão não podem admitir uma pedagogia que abra mão dos valores da racionalidade, por outro, deixar de fora dessa mesma educação a poesia, o mito e a retórica implica cercear o ser humano de algo que lhe é inerente e capaz de elevá-lo e fortalecê-lo. Essa complementaridade, de fato, foi observada desde a Antiguidade. As classes dominantes de Roma não deixavam de instruir seus filhos tanto em filosofia quanto em retórica. Cito dois exemplos quanto a isso. Primeiro, o do romano Aulo Gélcio, que, em sua monumental obra *Noites Áticas*, demonstra conhecimento e instrução em filosofia e retórica. Segundo, o do imperador romano Marcos Aurélio Antonino. Sendo, como todos sabem, admirador e seguidor do pensamento do filósofo Epicteto, não deixou de estudar retórica e admirar os maiores sofistas da época. Teve como professor de retórica Fronto, com quem manteve correspondência ao longo da vida, correspondência esta que nos chegou³⁰. Filóstrato³¹ registrou um breve diálogo ocorrido entre Marcos Aurélio e o sofista Lúcio. Tal diálogo, que reproduzo a seguir, demonstra o reconhecimento dessa complementaridade à qual me referi acima. Lúcio, chegando a Roma, indaga ao imperador com quem ele ia se encontrar (Marcos estava assistindo aulas de um filósofo) e Marcos diz: “É uma boa coisa mesmo para alguém que está envelhecendo adquirir conhecimento”, ao que Lúcio retruca: “Ó Zeus! O imperador dos romanos já está envelhecendo, mas [...] vai para a escola, enquanto meu imperador Alexandre morreu aos trinta e dois anos!” Assim, vemos um sofista elogiando Marcos, o filósofo, por educar-se filosoficamente, e Marcos, filósofo e admirador da retórica e da sofística, reportar-se intimamente a um sofista. Além disso, sabemos Marcos ter sido também aluno do sofista Celer³²; ter sido amigo íntimo e admirador de Herodes Ático³³; além de ter indicado o sofista Teódoto para a cadeira de retórica de Atenas³⁴. Marcos Aurélio concedeu também o título de secretário imperial ao sofista Alexandre³⁵ e foi pessoalmente

³⁰ Um palimpsesto contendo essas correspondências foi descoberto em 1815 pelo cardeal Angelo Mai, oficial da Biblioteca Ambrosiana em Milão (cf. HASTINGS, 1882, p. 47-64).

³¹ Filóstrato, *Vida dos Sofistas Ilustres*, 557.

³² Marco Aurélio, *Meditações*, viii, 25.

³³ Filóstrato, *Vida dos Sofistas Ilustres*, 560-1.

³⁴ Filóstrato, *Vida dos Sofistas Ilustres*, 567.

³⁵ Filóstrato, *Vida dos Sofistas Ilustres*, 571.

Dinucci, Aldo

Górgias e Sócrates quanto à educação: oposição e complementaridade

assistir a apresentação do sofista e jovem prodígio Hermógenes de Tarso³⁶. Citemos ainda que, quando a cidade de Esmirna foi destruída por um terremoto, o sofista Aristides enviou a Marcos Aurélio um discurso que levou o imperador às lágrimas, persuadindo-o a reconstruir a cidade³⁷.

Esta complementaridade, podemos supor, foi percebida por Platão. É certo dizer que, para Platão, tanto em sua fase socrática como nas posteriores, a retórica é simplesmente um meio para persuadir por aparências, um modo de inculcar opiniões. Mas o Platão da maturidade verifica que uma parcela dos homens é e será sempre incapaz de empreender o exercício teórico, o único que, para o ateniense, oferece o verdadeiro e objetivo conhecimento sobre o bem, a justiça, a virtude. Dessa forma, os homens incapazes de exercício teórico terão de ser beneficentemente persuadidos. Será necessário inculcar-lhes uma opinião verdadeira para que ajam de acordo com o ideal de justiça e virtude concebido ou contemplado pelo filósofo. A concepção do Platão da maturidade de elementos não cognitivos da virtude e a afirmação de uma alma tripartida (na qual diferentes funções são capazes de coordenar as motivações da alma) levam à distinção de diferentes tipos de indivíduos caracterizados por almas que se guiam por fontes de motivação igualmente diferentes – e apenas uma parcela dessas almas é capaz de *fazer teoria*. Às outras almas resta a possibilidade de serem persuadidas a aceitar uma opinião correta. Assim, o bom orador do *Fedro*³⁸ deverá não apenas conhecer a verdade (272 d- e), mas também saber como tal verdade pode ser apresentada de modo verossímil para certo grupo de almas³⁹ – isto é: conhecer as peculiaridades da audiência e determinar qual argumento efetuará a persuasão⁴⁰.

Referências Bibliográficas:

CASSIN, Barbara, *L'Effect Sophistique*. Paris: Gallimard, 1995.

DIELS, H.-KRANZ, W. , *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*. Berlim: Weidmannsche buchhandlung, 1903.

DINUCCI, Aldo, A Sedução do *Lógos* no Elogio de Helena de Górgias. in: *Artefilosofia* (UFOP), v. 6, p. 135-146, 2009.

³⁶ Filóstrato, *Vida dos Sofistas Ilustres*, 577.

³⁷ Filóstrato, *Vida dos Sofistas Ilustres*, 582.

³⁸ Platão, *Fedro*, 272 d-e.

³⁹ Platão, *Fedro*, 273 d- 262 a.

⁴⁰ Platão, *Fedro*, 270 b-272 b,

Dinucci, Aldo

Górgias e Sócrates quanto à educação: oposição e complementaridade

- _____. Análise das Três Teses do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos. in: O Que nos Faz Pensar (PUC-RJ), v. 24, p. 5-22, 2008b.
- _____. Análise e Tradução do "Epitáfio" de Górgias de Leontinos. in: Olhar (UFSCar), v. 19, p. 222-227, 2008c.
- _____. Apresentação e Tradução da Paráfrase do MXG do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos. IN: Trans/Form/Ação, v. 31, p. 197-203, 2008a.
- _____. Apresentação e Tradução do Elogio de Helena de Górgias de Leontinos. in: Ethica (UGF), v. 16, p. 201-212, 2010a.
- _____. Górgias 448 C- 460 b: Sócrates estabelecendo as fundações da crítica à retórica através de sua concepção de technê. IN: O Que nos Faz Pensar (PUCRJ), v. 28, p. 215-231, 2010.
- _____. Miscelânea sofística. IN: Cadernos UFS-Filosofia, vol VII, n. 1, 2004, p. 3-22.
- _____. Nota sobre o Trágico e o Lapso entre o Ético e o Natural em Górgias de Leontinos. IN: Existência e Arte, v. 3, p. 1-5, 2008d.
- _____. O *Elenchus* como principal instrumento da pedagogia socrática. Revista Saberes - Filosofia e Educação, v. 1, p. 5-16, 2008e.
- _____. Sócrates e sua Arquitetura de Viver. in: Ethica (UGF), v. 14, p. 15-45, 2007 (especialmente p. 22-23).
- _____. Teologia, ética e racionalidade em Sócrates. in: Anais de Filosofia Clássica (Online), v. 6, p. 56-64, 2010a.
- DUPRÉEL, Eugène, *Les Sophistes Protágoras, Górgias, Hippias*. Neuchatel: Griffon, 1948.
- FILÓSTRATO, Flávio. *História dos Sofistas Ilustres*. Londres: Loeb, 1989.
- GÉLIO, A. *Attic Nights*. Londres: Loeb, 2002.
- GOMPERZ, H. *Sophistic und Rethoric*. Leipzig, 1912.
- GÓRGIAS, "Palamedes". IN: BARBOSA & CASTRO. *Górgias: Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Colibri, 1993.
- GUTHRIE, W. K. C. *History of Philosophy. Vol 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- HASTINGS, *The Fourth book of the Meditations of Marcus Aurelius Antoninus*. Londres: Macmillan, 1882.
- KERFERD, G. B. *The Sophistic Movement*. 2a. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Trad. C. R. Haines. Londres: Harvard University Press, 1916.
- PLATÃO. *Eutifron*. Trad. Harold North Fowler. 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.
- _____. *Fedro*. Trad. Harold North Fowler. 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.

Dinucci, Aldo

Górgias e Sócrates quanto à educação: oposição e complementaridade

_____. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972.

_____. *Apologia*. Trad. Harold North Fowler. 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.

_____. *Banquete*. Trad. W. R. M. Lamb. 13 ed. Londres: Harvard University Press, 1991.

_____. *Eutidemo*. Trad. W. R. M. Lamb. 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.

_____. *Górgias*. Trad. W. R. M. Lamb. 13 ed. Londres: Harvard University Press, 1991.

_____. *Lísias*. Trad. W. R. M. Lamb. 10 ed. Londres: Harvard University Press, 1991.

_____. *Ménon*. Trad. W. R. M. Lamb. Londres: Harvard University Press, 1921.

_____. *Teeteto*. Trad. Harold North Fowler. Londres: Harvard University Press, 1924.

UNTERSTEINER, Mario, *Les Sophistes*. Trad. Alonso Tordesillas. Paris: Vrin, 1993.

VLASTOS, Gregory, *Socrate: Ironie et Philosophie Morale*. (trad. C. Dalimier). Paris: Aubier, 1994.

[Recebido em setembro de 2016; aceito em novembro de 2016.]