

## PLATÃO E A POLÍTICA

Pedro Paulo **CORÔA**  
Departamento de Filosofia e Metodologia da  
**UFGA.**

**RESUMO:** O que é pensar a Filosofia de Platão tomando como referência as questões políticas que a envolvem e, além disso, admitindo que estas são sua condição de possibilidade? É isso que, de uma forma um pouco resumida, é tratada neste texto, que tem como objetivo muito mais levantar questões do que resolver a série de dificuldades que a vinculação do pensamento platônico à política pode provocar. Entre tais questões estão: a evolução histórica da Grécia pré-platônica, o surgimento da cidade democrática, a sofística (com sua ação político-pedagógica) e a definição da verdadeira episteme na obra de Platão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Grécia Antiga, Platão, Sofistas, Pensamento Platônico, Episteme.

## PLATO AND THE POLITICS

**ABSTRACT:** What is to think about Plato's philosophy while taking into account the political questions which circumscribe it, and besides explain its possibility? Our main concern in writing this paper in a summarized way, is more to rise than to solve some questions related to the difficulty in establishing a link between Plato's thinking and politics. We may include among up of a democratic city, the sophists (with their political and pedagogical action) and the definition of the true "episteme" in Plato's work.

**KEY WORDS:** Ancient Greece, Plato, Sophista, Platonic thinking, Episteme.

É por demais evidente que a questão relativa à formação do pensamento de Platão pode ser tratada de inúmeras maneiras, sem que se consiga fechar o leque de possibilidades para aqueles que vêm em sua obra a fonte não só de afirmação da Filosofia como atividade intelectual autônoma (ARENDDT, 1981), como também de contradições que, desde então, alimentam o debate filosófico, a começar por ARISTÓTELES (1979). De qualquer modo, falar sobre Platão é escolher dar-lhe um certo tratamento, delimitando uma linha de abordagem capaz de revelar algum ou alguns aspectos de seu sistema. Isso é o que se observa mesmo em comentadores helenistas de grande porte como TAEGER (1986). É o que faz, também, François Châtelet, ao definir seu trabalho, cujo título é **Platão**, como uma tentativa de fazer "... - após muitas outras - a abordagem política" do pensamento deste autor. (CHATELET, s.d., p. 34).

Seguindo o caminho de François Châtelet, porém com elementos diferenciados e fazendo evoluir também diferentemente o manejo a ser dado à temática acerca da doutrina platônica, vamos procurar estabelecer certos nexos históricos que, talvez mais que o autor citado, coloquem de modo visceral o problema concernente à formação do pensamento platônico sobre bases que se possam chamar de políticas.

Qualquer comentador da obra de Platão vincula, necessariamente, seus trabalhos teóricos ao conjunto das condições políticas prevalentes na Grécia do século IV aC. E não se trata da imposição de critérios sociológicos e políticos que viabilizem a inteligibilidade de um sistema teórico desenvolvido num determinado período da história da cultura ocidental. Não se justifica, portanto, em função de uma exigência "moderna", até porque a auto-

compreensão desenvolvida pela mentalidade do homem grego permitia-lhe, antes de tudo, pensar a si mesmo como um ser político, a partir do que tudo o mais se acomodava.

Considerando o material existente não só sobre a constituição do pensamento de Platão, mas sobre o pensamento grego de modo geral, poderíamos dizer que não houve, até agora, uma radical compreensão do significado desse casamento - natural para os gregos - entre o Platonismo e as exigências políticas que o suscitaram. Talvez devido a preocupação - legítima de não obscurecer ou destruir o valor intrínseco de um sistema filosófico ao vinculá-lo estruturalmente a um determinado momento da vida política na Grécia. Contudo, o seu caráter histórico não nos obriga a relativizá-lo tanto, transformando-o num mero reflexo de um tempo que se escoou. Se assim fosse não teria a permanência e a profundidade que faz dele o ponto de partida para a discussão lúcida de questões que ainda hoje nos tocam (CHATELET, s.d., p. 26).

Mas qual seria o resultado se nós levássemos até as últimas consequências essa, digamos, "dependência" política do pensamento de Platão? É certo que isso é problemático, contudo delinea uma perspectiva interessante entre as muitas já exploradas na leitura dos Diálogos. Além disso, varia muito a intensidade do que se denomina uma leitura política de Platão. Dependendo do que for acentuado no conjunto de fatores de natureza política, vamos obviamente obter consequências bem determinadas, vinculadas ao objeto da escolha. No nosso caso é o movimento geral, a dinâmica estrutural do mundo grego - que envolve especulações acerca do período anterior ao da emergência da Pólis que deve ser, num primeiro momento, priorizado.

Um ponto que é fundamental no pensamento de Platão, quando dele fazemos uma leitura política - quer dizer: sociológica e histórica -, é que nele encontramos, pela primeira vez, a composição de uma filosofia no sentido estrito, ou seja, como um conjunto de idéias concernentes a uma gama variada de questões, todas interligadas por um único princípio inteligível. De tal forma que estaria justificada a opinião segundo a qual Platão seria o "inventor" da Filosofia (CHATELET, s.d., p. 26). Daí dizermos que falar sobre a formação do pensamento de Platão é falar sobre a formação da própria filosofia - sistemática -, ainda que ressaltemos a existência de elementos teóricos procedentes que, evidentemente, são aglutinados na doutrina platônica.

Essas considerações, uma vez que se tornem um dado radical, podem tomar um significado muito especial, sendo mesmo o que há de mais importante para analisar. Isso acontece se ajuntarmos à proposta de tratar a obra de Platão politicamente, a exigência de pensar sobre a origem política da filosofia grega como um todo. Segundo nos parece, é Jean-Pierre VERNANT, quem mais claramente nos abre as perspectivas para um debate político que fundamenta o pensamento racional na Grécia. **As origens do Pensamento Grego** (VERNANT, 1984) nos oferece uma abordagem predominantemente política, e através desta obra podemos, mais facilmente, obter a compreensão do entrelaçamento das origens da mentalidade positiva com as origens de um sistema político - a democracia e seus problemas - sem o qual a filosofia, e o platonismo, não seriam possíveis.

Já na Introdução da obra citada, VERNANT, (1984) resume esta temática através de uma associação que para todo mundo é pacífica: a que existe entre a "instituição da Cidade" e "o nascimento de um

pensamento racional".

Mas, além disso, fica bem clara a dificuldade de uma análise histórica capaz de nos levar a recompor o processo gradual de organização política da Cidade. Isso devido ao lapso muito grande entre a Grécia mais primitiva e a Grécia dos séculos IX e VIII, dos quais temos conhecimento graças ao conteúdo informativo dos poemas homéricos.

O que, enfim, fica patente, é que houve um período, apagado da própria memória grega (VERNANT, 1984, p. 6), em que a organização social se desenvolveu segundo os padrões dos reinos orientais, o que nos permite compor uma imagem inteiramente diferente da Grécia desse tempo - possível de ser situado até o século XII aC. -, se comparada à imagem clássica e paradigmática da Pólis, digamos, do século VI, de Clístenes.

Nos diz VERNANT (1984, p. 5) que são dois mundos completamente diferentes, de tal modo que é inevitável que falemos de uma ruptura tão profunda a ponto de tornar problemático o estabelecimento de um elo de ligação com esse passado, concretamente representado pela existência organizada do mundo micênico.

Essa sociedade, que VERNANT (1984) diz possuir um estilo organizacional orientalizante, é para o grego - em seus mecanismos de interação social e dominação -, tal como o conhecemos na época histórica, o que os modelos dos impérios orientais sempre representaram para o homem da Pólis: um regime de violência e submissão para o qual era reservado um adjetivo muito conhecido: bárbaro.

Aproveitando a dificuldade documental para a investigação da evolução histórica da Grécia, poderíamos começar a delinear o seguinte ponto para considerar: o que representa a constatação da natu-

reza essencial da relação entre a existência da Pólis e o desenvolvimento da filosofia como padrão eminentemente racional?

A importância dessa relação, desse vínculo entre uma forma de vida política e uma forma de interpretação do mundo que se afirma como racional e objetiva, transparece quando nós, ainda seguindo VERNANT (1973), renegamos completamente a tese do "milagre" grego, em favor de uma explicação verdadeiramente histórica para a origem da filosofia. Isso quer dizer: uma compreensão de sua possibilidade social e política.

A pergunta sobre a origem da filosofia pode ser dada uma resposta - como faz VERNANT (1973) - não no plano fechado do conhecimento produzido como filosofia, mas a partir das condições estruturais oferecidas pela Cidade. E isso não de um modo gratuito, mas como uma necessidade, tendo em vista os problemas emergidos e em cujo debate a filosofia aparece, propondo soluções. A filosofia nasce e se afirma, é sabido, no debate público, que objetivava, concretamente, resolver dificuldades políticas que a própria evolução econômica, social e religiosa provocaram.

A possibilidade de um debate público acerca dos problemas políticos só será observada na Grécia do período histórico, ou seja, na Grécia da Pólis constituída, da cidade organizada a partir de convenções conscientemente apresentadas como resultado de deliberações humanas. Essa nova forma de organização, por sua vez, só foi possível graças a uma complexa e gradual modificação da estrutura intelectual do homem grego, iniciada com a destruição do império micênico.

A sociedade micênica, tal como estava composta, pode ser descrita da seguinte maneira: pos-

suía um Rei (ânax) com prerrogativas que o vinculavam a um plano sobrenatural, fazendo de sua soberania um privilégio herdado dos deuses e humanamente intocável; era o senhor da **thémis** (GLOTZ, 1980, p. 35). Seu poder sustentava-se numa aristocracia guerreira e numa classe sacerdotal muito influente. Abaixo deles, as comunidades rurais (**demoi**) não possuíam qualquer função política, desqualificados que estavam para influir nos destinos do Estado. Os aldeões são meros "espectadores, escutavam em silêncio os **qualificados** para falar". Esse aspecto é relevante na medida em que, para os gregos, o uso da palavra tem um sentido essencialmente político, e quem não é qualificado para falar não é, também, reconhecido politicamente (VERNANT, 1984, p. 22).

O desaparecimento do império micênico, a partir do deslocamento das tribos dóricas, teve como consequência um corte nas ligações da Grécia com o Oriente que a influenciava (VERNANT, 1984, p. 24). Além disso, a destruição da estrutura social até então existente, como que afetou a compreensão habitual do homem grego acerca das coisas que o rodeavam. A destruição do ânax implicou no desaparecimento da figura do Rei divino, portanto, de uma forma de soberania admitida como divina, mais-que-humana. O seu desaparecimento é o fim de uma crença e, por extensão, de toda a ordem a ela associada. (VERNANT, 1984, p. 31)

Enfim, a eliminação do Rei proporcionou a preparação - longa e até hoje obscura para nós - do que viria a ser a Cidade política e seu correlato intelectual, o pensamento racional. Para podermos entender essa transformação de um mundo despótico (ARISTÓTELES, 1977 p. 16) em um mundo democrático (ARISTÓTELES, 1977, p. 32) e aberto, é preciso supor uma vigorosa avaliação dos acontecimentos, o

que afeta a fraude que era o Rei divino e tudo que dele advinha (VERNANT, 1984, p. 6). O resultado não poderia deixar de ser a **humanização** da compreensão das relações de poder, sua dessacralização - condição para o surgimento do regime democrático. (VERNANT, 1984, p. 34-5)

Se aceitarmos a tese que afirma a vinculação das formas de pensar com as estruturas sociais dentro das quais se manifesta, parece óbvio que o desaparecimento do império micênico afeta profundamente a consciência dos aqueus, assim como o fim do mundo feudal alterou a compreensão que o homem tinha de si mesmo e do mundo, abrindo caminho para novos projetos de organização social e intelectual. De qualquer modo, à toda ordem social corresponde uma ordem de pensamento, que constitui-se como referencial a partir do qual o mundo ganha significação, inteligibilidade. A destruição de uma civilização equivale, portanto, ao estabelecimento de um estado de relativa desordem, que exige o reagrupamento dos vários elementos atingidos. Por isso, o fim do império desencadeia uma crise que, na linguagem de VERNANT, (1984, p. 26) tem consequências diretas nos "esquemas de pensamento" do homem grego.

Com a nova situação criada pela invasão dórica, desfaz-se a legitimidade que mantinha as ligações dos diferentes componentes do mundo micênico. Ficam então lado a lado as comunidades aldeãs - anteriormente sem qualificação política - e a aristocracia guerreira - composta pelas famílias com privilégios gentílicos. São forças opostas liberadas pelo desmoronamento do sistema e que, entrando em choque na defesa de seus interesses, produzem as condições tanto para as novas formulações políticas como para o início de uma reflexão moral

(VERNANT, 1984, p. 27), a ela associada, que tem em Hesíodo um importante exemplo. (JAEGER, 1986, p. 60)

A diferença entre as concepções de vida da nobreza e do **demós**, pode ser notada através da diferença entre a poesia homérica e a poesia hesiódica. Nelas temos dois momentos bem característicos da evolução histórica da Grécia, após a queda de Micenas. Não podemos perder de vista que tudo o que se diga acerca desse processo deverá ser dito com cautela, dada sua imprecisão (VERNANT, 1984, p. 29-30). Contudo, isso não nos pode freiar a necessidade de explicá-lo.

Os "tempos homéricos" nos chegam pela *Ilíada* e a *Odisséia*, e falam da vida da nobreza guerreira (JAEGER, 1986, p. 60). O privilegiamento dos temas relativos à vida dessa classe em particular, pode significar a sustentação de sua hegemonia, apesar da crise que resulta da destruição da realeza micênica. Este período é, ao mesmo tempo, descrito como uma fase de desagregação dos gênes e constituição das primeiras cidades (GLOTZ, 1980). Está ligado, por isso mesmo, ao processo contínuo de contestação e eliminação dos privilégios cultivados no interior de cada genos individual.

A poesia hesiódica, por sua vez, trata da vida do homem do campo, no final do século VIII. Embora baseado na poesia homérica, sua obra tem a intenção de ir além dela, o que consegue fazer ao imprimir-lhe um tom subjetivo e, principalmente, pela maior consistência com que trata os temas políticos e morais. Contém, ainda, um maior distanciamento em relação aos deuses, o que contribui para a maior racionalização e laicização dos temas abordados. A independência do homem em relação aos deuses e o caráter contestatório de seus poemas,

atesta muito bem as mudanças que vão se dando na Grécia (JAEGER, 1986, p. 60).

Parece não haver, dos séculos XII ao XIII, estabilidade na vida social do povo grego. Todo esse período está marcado por migrações contínuas que têm por resultado a distribuição dos diferentes grupos étnicos por várias regiões do mediterrâneo. O que por sua vez se constitui num fator imprescindível para as novas experiências políticas que conduzirão ao mundo da Pólis (PESSANHA, 1978).

Uma relativa estabilidade só será possível com a organização da Pólis propriamente dita. Como já foi colocado, o desaparecimento do áanax trouxe a necessidade de se resolver os problemas que a liberação da aristocracia e do demos provocou. A solução é buscada, segundo a análise de VERNANT (1984, p. 31), numa forma de disputa codificada, que se dá entre indivíduos considerados iguais, em que a arma a ser utilizada é a **palavra**, o discurso, entendido como o poder de subjugar, pacificamente, o adversário, fazendo prevalecer uma certa opinião acerca das questões do Estado (VERNANT, 1984, p. 32).

O espírito guerreiro - agonista -, de luta, que caracteriza os génos concorrentes, é canalizado, no plano político, para as disputas oratórias em praça pública: "...a política toma a forma de agon: uma disputa oratória, um combate de **argumentos** cujo teatro é a ágora (...) espaço público em que são debatidos os problemas de interesse geral". (VERNANT, 1984, p. 32)

Qual a importância disso tudo quando se pretende fazer o estudo das origens políticas do pensamento platônico? É o que vamos tentar ver agora.

## - II -

Já dissemos, levando em conta o que escreve CHATELET (1981), que a origem da filosofia se confunde com a origem do sistema platônico. É sobre isso que nós vamos tentar refletir aqui, tendo em vista as condições estruturais que o espírito, isonômico e a definição de um espaço político aberto fornecem.

Quando trata d'O Universo Espiritual da Pólis, VERNANT (1984, p. 34) diz que o que está implicado no sistema da Cidade grega é, primeiramente, a grande preeminência da **palavra**. ARENDT (1981) a propósito disso, escreve: "O ser político, o viver numa Pólis, significa que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através da força ou violência". Segundo ela, à definição aristotélica do homem como **zoon politiken**, precisamos acrescentar "a segunda e famosa definição do homem como **zoon logon akhon** ('um ser vivo dotado de fala')". Para os gregos "todos os que vivem fora da Pólis - escravos e bárbaros - eram **ancu logou**, destituídos, naturalmente, não da faculdade de falar, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era discorrer uns com os outros". (ARENDT, 1981, p. 36)

É na palavra que, a partir de então, passa a se sustentar todo o poder do Estado. Ela é, como diz VERNANT (1984, p. 34), "o meio de comando e de dominação sobre outrem". Mas a palavra é, também, nesse momento, um predicado do homem. Ela perde a vinculação com o sagrado, passando a implicar o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Além disso, se expõe diante de um público que ouve, julga e escolhe qual dos argumentos é mais convin-

cente, mais persuasivo, tendo em vista os discursos dos oradores e assegurando a vitória de um deles. Nessas condições, os problemas que afetam a todos regulados não mais por um único indivíduo, um ser particular, num âmbito privado (VERNANT, 1984, p. 35). Deve, isso sim, ser lançado no meio de todos, exposto abertamente, para que, no processo de discussão, seja "resolvido na conclusão do debate" (VERNANT, 1984, p. 35). E para que isso se dê, o orador deverá ter certos cuidados; deve organizar os argumentos de seu discurso no sentido de **demonstrar**, ou seja, de provar, pela concatenação coerente de suas idéias, a sua superioridade em face dos argumentos antitéticos de seu oponente.

Essa luta, que envolve o debate, a demonstração, a prova, e a necessidade de coerência discursiva, leva VERNANT (1984, p. 35) a dizer: "A arte política é essencialmente exercício da **linguagem**". E que "o **logos**, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras - que então se confundem com as regras do pensamento -, de sua eficácia, através de sua função política". O Estado guerreiro se transforma num Estado Civil, conduzindo este movimento ao deslocamento do sentido da educação grega do plano militar para o plano espiritual (JAEGER, 1986). É o espírito, entendido como componente mais elevado da existência humana, que deverá ser cultivado. A partir de então, "a discussão, a argumentação, a polêmica, tornam-se as regras do jogo - diz VERNANT - **intelectual**, assim como do jogo político.

Nesse contexto democrático, "a lei da pólis, por oposição ao poder dos monarcas, exige que cada discurso seja submetido à prestação de contas". Ele não se impõe por si só, como a thémis, "mas deve mostrar sua retidão por processos de ordem **dialética**". Essa lei, fruto de um processo dia-

lético, transforma-se num bem comum, numa norma da Cidade, que se impõe a todos. **Escrita** e divulgada para a comunidade, ganha "consistência e objetividade", passando a ser **verdade**. Além disso, ela foi gerada na ágora, portanto, num espaço que é público, **impessoal**, sendo ela mesma, por isso, **impessoal**, e, sendo impessoal, é **objetiva**. O entrelaçamento dessas noções conduz a que se conclua que é o Direito na Grécia que fornece o modelo do que viria a ser o debate filosófico. Poderíamos ir mais longe, sustentando que o fenômeno político, mais abrangente, e do qual as leis da Pólis são reflexo, é, legitimamente, o fundamento da reflexão filosófica. O próprio racionalismo, que a dialética platônica desenvolve, é uma forma de "racionalismo" político que surge com a organização da Pólis.

Podemos falar que a organização da Cidade - como estrutura jurídica estabelecida - vai, aos poucos, fornecendo elementos cuja significação será transladada para a composição da Filosofia propriamente dita, sobretudo quando temos em mente a filosofia platônica, contemporânea e ao mesmo tempo reflexo dessa estrutura. Isso tudo subentende que as invenções da Pólis - a palavra, a definição do espaço político, as regras políticas de caráter impessoal, a idéia de de lei admitida como norma geral a que todos devem se submeter, a redação das leis como garantia de sua objetividade (independência em relação aos interesses individuais), a isonomia (igualdade na lei), o debate dialético - evoluem, em certo sentido, na direção da produção do conhecimento filosófico.

Cada um desses componentes ativos da vida política vai contribuir para a definição de uma atividade - paralela, à atividade política - que impõe a si mesma a necessidade de uma prática inte-

lectual independente, autônoma (ARENDR, 1981, p. 29), embora reproduza, em sua estrutura, os mesmos mecanismos inerentes à função política. Essa atividade é a filosófica.

E como a Filosofia se apresenta? No sentido mais abrangente, poderíamos dizer que a Filosofia se apresenta, antes de mais nada, como a superação de tudo o que existe no contexto imediato da Pólis. Isso porque o seu ideal vai ser a produção de um conhecimento capaz de ultrapassar os limites das crenças ingênuas e opiniões desse corpo heterogêneo que é o conjunto dos cidadãos (CHATELET, s.d., p. 70).

É um conhecimento **fundamentado** que Platão define como **epistême**. Um corpo de conhecimento formado graças aos recursos do método dialético que, por sua vez, não é outra coisa se não a forma institucionalizada de produção de vida democrática. Para Platão, contudo, é o meio de produção da ciência, ou melhor, um momento necessário para sua produção.

Esse conhecimento epistêmico, no que ultrapassa a diversidade das opiniões, tem as mesmas características de impessoalidade, e até de exterioridade, em relação ao indivíduo, que nós encontramos no ideal político da lei. Assim como a lei escrita, ao ser divulgada, assume uma forma objetiva, constituindo-se como verdade, o saber epistêmico vai exigir para si o mesmo estatuto. Mais ainda, tal como a lei da Cidade é o resultado do debate público, da controvérsia de opiniões numa ordem dialógica, o saber epistêmico tem na dialética, concebida não como função política, mas gnosiológica, o seu instrumento, o seu **organum**.

## - III -

O que é o pensamento platônico nas circunstâncias políticas que o provocaram e o viram nascer? Dentre as afirmações que podem ser feitas sobre uma questão como essa, há uma, dentro da linha aqui seguida, capaz de fomentar discussões. É a seguinte: a Filosofia se realiza em Platão na forma de um pensamento que se afirma por meio de um discurso **negativo** - não estamos aqui considerando a crítica nietzscheana - que se constrói na recusa de um tipo orgulhoso de sabedoria (MONDOLFO, 1971, p. 138) que dominou a vida intelectual da Cidade no século V e em parte do século IV: a sofística.

Essa afirmação tem por finalidade criar o elo de ligação que necessitamos para pensar o tema proposto. Parece não haver muitos problemas para se refletir sobre Platão e política se nos utilizarmos da sofística como intermediário. As razões podem ser buscadas em vários autores que já tocaram nessa questão, como é o caso Werner **JAEGER**. Ao comentar a sofística, ele faz a seguinte colocação: "Do ponto de vista histórico, é preciso determinar, antes de mais, se Platão destruiu ou complementou o humanismo dos sofistas" (JAEGER, 1986, p. 245). Esta frase, isolada no texto da Paidéia, deve ser tomada aqui em toda a sua importância intrínseca. Com ela fechamos, de uma vez por todas, os laços que ligam a sofística e o platonismo. Para que de fato se entenda o que isso significa, basta dizer que, falar sobre Platão é, primeiro que tudo, falar sobre os sofistas (JAEGER, 1986, p. 237).

Há duas coisas que devemos destacar ao nos reportarmos à sofística. Em primeiro lugar, a sua origem histórica; em segundo lugar, o seu significado enquanto movimento intelectual inseparável da



compreensão da obra de Platão. Para simplificar o tratamento dado a esses dois aspectos, podemos ter alguns comentários tendo por base o diálogo **Protágoras**. Assim, pelo depoimento do próprio Platão, que aí fala da sofística, obtemos informações importantes acerca do significado histórico-cultural desse movimento intelectual.

O que dizer da origem da sofística? Primeiro que tudo, o que todos sabem: a sofística é o resultado de um processo histórico que deu origem ao regime democrático na Grécia. O seu entrelaçamento com a nova sociedade é tão substancial que sua evolução e apogeu no século V, e a sua decadência no século IV, seguem junto ao desenvolvimento e o esfacelamento da democracia. Então, a sofística, de que já se disse ser um movimento intelectual, é, ao mesmo tempo, um movimento político, num momento em que o poder não é privilégio exclusivo e predefinido de nenhum grupo em especial ou pessoa. A sofística é a demonstração "concreta" mais transparente, do quanto uma estrutura política ativa toda uma série de elementos culturais a fim de se auto-representar e impregnar o espírito dos homens. Não é fortuita a narração do mito de Prometeu, feita por Protágoras no diálogo platônico que leva o seu nome (**PLATÃO**, 1980e, 320d, 322c). Sem dúvida, tratando-se de um elogio à democracia, é, por isso, um elogio à própria sofística e ao seu fundamento político.

A característica mais importante do regime político da Cidade, qual seja, o predomínio da **palavra** como um instrumento de poder, bem como tudo o que lhe é correlato: O debate contraditório (dialogal), a ágora e as exigências intelectuais que impõe, fornecem a matéria-prima com a qual é composta a sofística. Essa é a razão pela qual o conceito de

"arete", nos sofistas, está ligado ao "ideal político do homem vinculado ao Estado Jurídico" (**JAEGER**, 1986, p. 233), no qual a antiga formação da nobreza guerreira dá lugar a uma formação que privilegia o espírito - consequência de condição das novas relações políticas. Por mais que delimitemos o alcance do conceito de **isonomia** (**CHATELET**, s.d., p. 43) e, favorecido por ele, encontramos apenas uma pequena parcela da população da Cidade (**CHATELET**, s.d., p. 43), não podemos desprezar o fato de que representou o alargamento dos privilégios da aristocracia para os homens do povo. Mais precisamente, rompeu tais privilégios, aforjando ao **demos** todo o poder de participação nas questões do Estado, "pressuposto histórico para o surgimento da sofística" (**JAEGER**, 1986, p. 234).

Embora participem de um momento de profunda modificação da vida espiritual, os sofistas eram, na verdade, homens de ação. Estavam envolvidos imediatamente e conscientemente com a prática política, e apenas como uma consequência necessária desse envolvimento, se define a instalação de um projeto de reformulação das formas de educação, que irão identificar a figura tradicional do sofista. O objetivo, contudo, é político, é prático, tem em mira o controle da direção do Estado. Mas, o aperfeiçoamento da atividade política, desde o momento em que se instalam as regras do regime democrático, determinam o desenvolvimento do pensamento, o que parece ocorrer naturalmente. A relação agonista, norteadas por regras políticas publicamente definidas, fazia desse confronto de interesses, enquanto exercício discursivo, ou seja lingüístico (**VERNANT**, 1984, p. 35), uma prática cujo resultado não poderia deixar de ser o aperfeiçoamento intelectual dos indivíduos. A necessidade de **compor** discursos coerentes, de **de-**

**monstrar** a validade de determinadas teses, ao mesmo tempo que nos dão a idéia do que era então fazer política, nos permitem compreender a razão de, a partir dela, emergir um movimento intelectual, muito embora este fosse, em sua origem e determinação, político.

A classificação do diálogo **Protágoras** como obra do gênero **demonstrativo** (PLATÃO, 1980e) - e do mesmo modo **Os Sofistas** - é uma prova da vinculação natural da sofística com a temática gnosiológica. Também a forma como se apresentavam para o público, atesta a consciência de uma atividade exercida a partir de um conhecimento (sophia) especial, sem a qual a figura do professor da virtude política seria supérflua. Mas é bem mais significativo encontrarmos no **Protágoras** a manifestação do que parece ser uma opinião sedimentada na Grécia de Platão: a necessidade muito grande de conhecimento associada à atividade política, o que era buscado justamente nos sofistas. Há, portanto, o reconhecimento de uma sabedoria sofística, o que leva Hipócrates a dizer que Protágoras o ofende "por ser sábio apenas para si" não comunicando-lhe o que sabe, e que, "gastaria todos os meus haveres e os dos meus amigos" se com isso ficasse sábio também, pois **"todo mundo, Sócrates, considera o homem orador eloquentíssimo"** (PLATÃO, 1980e, 310e). Platão mesmo, evidentemente com desdém, diz a Hipócrates que, pelo próprio termo que o indentifica, o **sofista** "é um indivíduo cheio de sabedoria (...) perito na arte de ensinar a falar bem" (PLATÃO, 1980c, 312d). A sofística é abordada ainda como especialidade, como o é a medicina ou trabalho do escultor, sendo que, adverte Platão, deve ser tida em cuidados especiais, uma vez que o que é moldado por ela é a **alma** e não a matéria.

Mas, apesar de Platão, interessa refletir sobre o seguinte: Hipócrates procura Protágoras, e tem bem claro a razão para isso. Ambicionando "tornar-se figura de relevo" na cidade, parecia-lhe que "o melhor meio de alcançar esse desiderato seria tomar lições" com o sofista. É que Hipócrates está envolvido pelo mesmo espírito cívico que levou Platão, na mocidade, a estabelecer, como todo homem livre, o propósito de entrar na vida política (PLATÃO, 1975). No Estado democrático, as assembleias públicas e a liberdade de palavra tornaram indispensável os dotes oratórios" (JAEGER, 1986, p. 236). Por isso os sofistas são visados; para a satisfação das ambições políticas. Contudo, uma vez que a palavra não possuía entre os gregos um sentido meramente formal, na educação do orador, o exercício do **logos** "implicava na imbricação do formal e do material" (JAEGER, 1986, p. 236). Por essa razão Platão, no Crátilo, defende a necessidade de correspondência entre os nomes e as coisas.

No âmbito da educação sofística, a arte política está associada à aptidão intelectual e oratória, que, pelo exposto, constituem uma e mesma coisa. Werner Jaeger escreve que o objetivo dessa educação é a formação do espírito, o que provoca, pela primeira vez na história política do homem, a colocação do aspecto intelectual no **centro** (JAEGER, 1986, p. 237). Mas essa formação "não considera o homem em abstrato, mas como membro da sociedade (...), o espírito não é visado através do ponto de vista puramente intelectual, formal ou de conteúdo, mas sim em relação com as suas condições sociais" (JAEGER, 1986, p. 238). Daí o conflito de Platão com a sofística.

O que está em jogo, no caso, é o descompromisso desses educadores com uma ordem que possa ser

chamada de teórica, uma vez que sua preocupação é prática. Não chamaram de ciência a atividade que exerciam e sim de técnica, técnica política (JAEGER, 1986, p. 242).

Finalmente, cabe discutir o fundamento da atividade sofística, que deve ser considerada tanto por sua significação política quanto teórica: o humanismo.

O humanismo sofista, como não poderia deixar de ser, está entrelaçado ao processo de construção da vida democrática. A nova ordem política tem como traço principal o afastamento de qualquer forma de governo despótico, centralizado, fundamentado num plano sagrado inatingível. A criação da ágora re-presentou a instalação de um espaço comum no seio do qual eram resolvidos, entre os homens os problemas que os afetavam. O assembleísmo da Pólis, as decisões extraídas em conjunto, dissolvem no todo um poder de interpretação dos desígnos divinos que, anteriormente, era prerrogativa do Rei. Enfim, as mudanças que de modo geral conduziram à laicização da vida tem, nos sofistas, a sua realização plena. "O homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são, e das que não são enquanto não são" (MONDOLFO, 1971, p. 140), é o enunciado, atribuído a Protágoras, que sintetiza o espírito desse humanismo. Na sofística o humanismo é radicalizado, a tal ponto que começam a ser colocados os problemas relativos a diferença entre o que é humano e o que é natural. Hípias, no Protágoras, quando intervém, o faz exatamente para chamar atenção a esse ponto: "...somos todos parentes, amigos e cidadãos, não por força da lei, mas pela natureza; porque o semelhante é por natureza igual ao semelhante, ao passo que a lei, como tirana que é dos homens, violenta muitas vezes a natureza" (PLATÃO,

1980c, 337d). Há já, aqui, a oposição entre natureza e convenção.

O desenvolvimento lógico da sofística teria que conduzir até o estágio de completa destruição dos valores da cultura grega que, mesmo com o surgimento do pensamento positivo, mantinha-se presa à tradição religiosa que sustentava até mesmo a existência da Pólis. A isso CHATELET (s.d., p. 59) chama "realismo político e ideológico", como sintoma de um "desvio da sofística", que Sócrates procurou, "negativamente", mostrar. Claro que essa é uma maneira de ver a questão. O humanismo sofista, no que evolui do agnosticismo teológico de Protágoras - "Quanto aos deuses, não posso saber se existem nem se não se existem nem qual possa ser a sua forma..." - para o ateísmo absoluto de Crítias (CHATELET, s.d., p. 58) se produz conseqüências desagregadoras para a sociedade, impõe ao homem o que SARTRE (1987) chama de responsabilidade pelo que ele mesmo é, de escolher a si mesmo, sem a ajuda de nenhuma transcendência. Daí podermos traduzir a doutrina platônica, definida como negatividade em relação à sofística, como a manifestação da angústia e do desespero que resulta do incômodo causado pela descoberta de "que Deus não existe, pois, junto com ele, desaparece toda e qualquer possibilidade de encontrar valores num céu inteligível" (SARTRE, 1987, p. 9). O que faz desse humanismo uma potência "anarquista", como o chama Chatêlet, é a consciência de que, caso não exista Deus, então "tudo seria permitido" (SARTRE, 1987, p. 9), já que ele próprio e as leis da Cidade são invenções humanas.

## - IV -

Todos sabemos da importância que tem a sofística para o desencadeamento do movimento intelectual que culmina no delineamento do pensamento positivo, na Filosofia. No entanto, parece haver uma distância muito grande entre o significado teórico da sofística (*sophia*) e aquilo que a filosofia (*Philosophia*) se tornou. Seria, em outros termos, a mesma distância que separa o **Platonismo** da **sofística**. Não obstante, como nos falamos tanto Werner Jaeger como François Châtelet, há uma continuidade entre eles, sendo a sofística a condição histórica imediata da geração do pensamento filosófico platônico. Portanto, há o vínculo e a distância; há a dependência, mas há também a afirmação da diferença. É dessa tensão que extraímos a definição do platonismo enquanto **negatividade**, ou seja, enquanto contrapartida para o conjunto das idéias tanto políticas quanto gnosiológicas produzidas por aqueles que, no século V, foram a vanguarda dos movimentos intelectuais, os disseminadores do novo: os sofistas. Percebe-se, no diálogo **Protágoras**, a profunda inserção e sintonia que tinham com a nova sociedade grega. Quando Platão fala deles, está a denunciar a sua influência nessa sociedade, sobretudo nos jovens, está a nos falar de sua hegemonia, natural, na Pólis democrática, isonômica. Isso vai representar, para o pensamento platônico, uma autodefinição obsessivamente moldada pela afirmação da diferença, pela **negatividade**.

Em termos mais gerais, a oposição sofística (*sophia*) e a Filosofia (*philosophia*) parece não estar muito bem esclarecida quanto a sua significação histórico-cultural. Através dela, funda-se uma distinção importantíssima que parece ser ignorada, ou

não problematizada, dada a orientação **platonizante** que se instalou em nossa consciência. No entanto, caberia perguntar: o que distingue a **philosophia** da **sophia**? Em outras palavras, o que separa o platonismo da sofística? O que caracteriza o amigo da sabedoria e aquele que não é só amigo, mas diz **ter** a sabedoria?

Rodolfo **MONDOLFO**, em **O Pensamento Antigo**, citando Aristides, nos fornece um ponto de partida para abrir essa discussão. Aristides nos dá a relação em que os sofistas eram vistos com a cultura, sugerindo não haver muita clareza na diferença tradicionalmente feita com a Filosofia. "Creio - diz ele - que a palavra **sofista** era simplesmente um nome **genérico** e que **filosofia** tinha este valor: ser o amor ao belo e exercício nos discursos, e não como agora, **uma** direção determinada, mas somente Cultura geral... e parece-me que Platão, de certo modo, sempre despreza o sofista, e que, mais que nenhum outro, se insurja contra tal nome" (MONDOLFO, 1971, p. 138).

Inicia-se, portanto, com Platão, o trabalho de construção sistemática de uma imagem da sofística que será determinante na história do pensamento. É bem sintomático que os diálogos falem constantemente dela. É sempre um de seus representantes que aparece sendo interrogado, refutado e ridicularizado nas discussões. Cada um dos diálogos representa uma oportunidade para dissolver suas concepções acerca das coisas, e principalmente, para desqualificá-los dentro do espaço cultural que Platão procura redefinir. Além disso, como bem percebe Aristides, a filosofia foi primeiro um exercício discursivo, o qual envolvia a própria sofística, uma vez que não havia se colocado a exigência de crítica aos fundamentos do discurso cotidiano, ponto de

é fazer bem aos amigos e mal aos inimigos" (PLATÃO, 1976, 332d). Esta é uma frase que simboliza para Platão a mentalidade dos políticos de sua época. Estes, por sua vez, preparavam-se para a vida pública segundo os ensinamentos da sofística, desses professores da virtude política, com a qual pretendiam governar a Cidade (PLATÃO, 1980a, p. 241 - 285).

Os ensinamentos sofistas, num mundo que privilegia a palavra, o discurso, a discussão erística, situa-se em um contexto democrático "ignorante", em que o que se diz, diz-se sem fundamento. Para Platão não é suficiente discorrer sobre algo como quem fala a verdade, é preciso "que também fundamentemos com elementos que o interlocutor conheça" (PLATÃO, 1980e, 318e). Ora, isso não se pode obter com esses "sábios briguentos e apaixonados de disputas...". Porque, na medida em que trabalham visando resultados imediatos, sem preocuparem-se com o verdadeiro conhecimento das coisas (JAEGER, 1986, p. 238), fazem da linguagem um jogo vazio de palavras que, quanto mais parecem desenvolver, mais se distanciam de sua função (PLATÃO, 1980e, 336d). O falar torna-se tagarelar.

No **Protágoras**, Platão procura mostrar que a arte sofista é uma técnica oratória cujo alongamento produz a ilusão do conhecimento, quando na verdade conduz ao afastamento das coisas. Ao tratar da relação entre os **nomes** e as **coisas**, ou seja, o problema da **linguagem**, no **Crátilo**, PLATÃO (1980) procura mostrar que, originariamente, havia uma adequação entre esses dois planos. Isso porque os nomes impostos às coisas não são - ou não eram - fruto da simples convenção, mesmo tendo sido criados por figuras a que chama **legisladores**. Os nomes tem uma natureza, digamos, ambígua, indefinida, não se

podendo nem afirmar que são naturais nem que são convencionais. Importa que os nomes são instrumentos (PLATÃO, 1973, 338c) que desempenham duas funções: uma comunicativa, quando através deles "damos informações uns aos outros", e outra gnosiológica, quando nos permitem distinguir "as coisas, conforme sejam constituídas" (PLATÃO, 1973). O Bom legislador - espécie de fazedor de nomes - é aquele que "reproduz a idéia do nome, a propriedade para cada coisa, pouco importando as sílabas de que se valha" (PLATÃO, 1973). Dentro de certas condições, "é possível dizer por meio de palavras o que é e o que não é" (PLATÃO, 1973).\*

Mas que uso fazem os sofistas da palavra? A substituição do conceito de **thémis** pelo de **diké**, na medida em que se dá num processo de laicização da vida em geral, nos leva à questão da restrição às sentenças de efeito místico, sagrado. A sofística é o reflexo da instalação do regime democrático porque mantém-se como atitude crítica em relação a um passado cheio de deuses que justificavam o desequilíbrio na distribuição dos privilégios políticos. Seu relativismo, nada mais é do que a preservação coerente da certeza de que tudo é humano, e que não pode haver outro critério, estranho e inacessível, para pensarmos o que nos cerca. Não importa que, com isso, as leis da Pólis fiquem ameaçadas. Contudo, para PLATÃO, o sofista não sabe do que fala, não compreende que o seu ceticismo trabalha contra ele mesmo, anulando sua função pedagógica.

Nesse mar de palavras cabe antes de tudo, "de finir rigorosamente de que se fala" (CHÂTELET, 1981, p. 83). Essa será a tarefa da **dialética platônica** que, no entanto, era já um método sofista, fruto do desenvolvimento da forma dialógica assumida pela atividade política na Cidade. Platão sabe que "a fa-

la, mesmo da opinião, não poderia ser apenas reflexo, tende a uma **justificação**" (CHATELET, 1981, p. 73), estando relacionada à formação do nosso conhecimento. Sabe, como os sofistas (MONDOLFO, 1971, p. 139), que o discurso cria ilusão, permite ver as coisas de certa maneira, inventando sua objetividade na comum inconsciência desse mesmo fenômeno de produção de significação o que nos deixa sempre aberta a possibilidade de mudança, de recriação.

A filosofia propriamente dita nasce no instante em que os **ídolos** - diferentes dos de Bacon - são elevados ao plano da consciência, pela crítica socrático-platônica. Destes, a **linguagem**, aqui, é fundamental, dadas as características do mundo político-cultural a que já nos referimos. Para os gregos "o homem é o cidadão do discurso" (CHATELET, s.d., p. 73), ou, por ser cidadão, nele vale o discurso.

Entre os sofistas o discurso insinua uma certa independência, objetividade. Ele chega mesmo a ser organizado como método (PLATÃO, 1980d). No entanto, é utilizado como técnica de persuasão, para exprimir um conhecimento momentâneo que viabilize a satisfação de interesses também passageiros, efêmeros. A dialética sofista é **imoral**. É preciso dar-lhe um **éthos** elevado, submetê-la a um fim superior, inclusive pela determinação de seus limites e de seu lugar funcional na ascensão do conhecimento.

A dialética platônica não é, como a sofista, "um processo pelo qual o homem de bom senso resolve suas dificuldades discutindo com seus cidadãos" (CHATELET, 1981, p. 102). Incorporada ao trabalho filosófico, passa a definir uma competência particular, e a filosofia passa a ser uma especialidade. A filosofia e seu método dialético fundam uma nova forma de obter aquilo que é, ao mesmo tempo que

produzem a convicção de que **linguagem** jamais terá a mesma capacidade: o que as coisas são escapa ao **logos** (CHATELET, 1981, p. 113). Se o conhecimento está interdito aos sofistas, a razão não é meramente o fundamento cético de sua teoria do conhecimento. Este é consequência do aprisionamento ao plano discursivo, no qual as coisas são dadas e ao mesmo tempo se ocultam. O logos, o discurso, representa um domínio vedado a verdade. É preciso explicitar bem este aspecto, propondo uma **hipótese** que fundamente o saber epistêmico, desviando-nos dos enganos que os debates nos tribunais, nas assembleias, costumam gerar.

Os pontos que acima foram colocados, embora de uma forma apressada e superficial, nos dão já uma idéia do que pretendemos significar quando falamos da dependência do pensamento platônico da sofística. E, o quanto isso está entrelaçado ao desenvolvimento político do povo grego.

Como dirá CHATELET, é fundamental, para compreender o pensamento platônico, analisar o julgamento que faz do momento político em que vive, e que, como ele mesmo nos diz na Carta VII, está na origem de sua decisão de fazer filosofia. Embora possamos abordar a doutrina platônica de uma forma independente, detendo-nos na sua estrutura lógica, o grande desafio que podemos nos propor seria o de desenvolver mais profundamente, tomando um por um dos Diálogos, os aspectos políticos de seu pensamento. É importante mostrar que Platão, como todo grego de seu tempo, era incapaz de imaginar qualquer tipo de atividade dissociada da prática política. O seu sistema teórico é, no fundo, a organização intelectual das condições para uma Polis eterna, perene como as idéias.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT**, Hannah. A condição humana. Rio de Janeiro, Forense, 1981
- ARISTÓTELES**. Metafísica. São Paulo, Abril Cultural, 1979. Livro 1, cap. 4 (Os Pensadores)
- \_\_\_\_\_. Tratado de política. Lisboa, Europa - América, 1977.
- CHATELET**, François. Historia da filosofia. Rio de Janeiro, Zahar, 1981. v. 1
- \_\_\_\_\_. Platão. Porto, Rés, s.d.
- GLOTZ**, Gustav. A cidade grega. São Paulo, difel, 1980.
- JAEGER**, Werner. Paidéia. São Paulo, Martins Fontes, 1986.
- MONDOLFO**, Rodolfo. O Pensamento antigo. São Paulo, Mestre Jou, 1971. v. 1.
- PESSANHA**, José Américo Motta. Do mito à filosofia. In: Os pré-socráticos. 2. ed. São Paulo, Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores).
- PLATÃO**. Cartas, VII. In: Diálogos. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, UFPA, 1975. v. 5
- \_\_\_\_\_. Crátilo. In: Diálogos. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, UFPA, 1973. v. 9
- \_\_\_\_\_. Menão. In: Diálogos. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, UFPA, 1980a. v. 1-2, p. 241-285
- \_\_\_\_\_. Menéxeno. In: Diálogos. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, UFPA, 1980b. v. 1-2, p. 287-307
- \_\_\_\_\_. Protágoras. In: Diálogos. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, UFPA, 1980e. v. 3-4
- \_\_\_\_\_. A República. In: Diálogos. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, UFPA, 1976. v. 6-7
- \_\_\_\_\_. Sofista. In: Diálogos. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, UFPA, 1980d. v. 10

- SARTRE**, Jean - Paul. O existencialismo é um humanismo. São Paulo, Abril Cultural, 1987
- VERNANT**, Jean - Pierre. Mito e pensamento entre os gregos. São Paulo, EDUSP, 1973. cap. 7
- \_\_\_\_\_. As origens do pensamento grego. São Paulo, Difel, 1984.