

# DO DIZER À AÇÃO: FILOSOFIA COMO DISCURSO QUE PREPARA À ÉTICA: O GÓRGIAS DE PLATÃO

SAYING TO ACTION: PHILOSOPHY AS SPEECH PREPARING TO ETHICS: THE  
PLATO'S GORGIAS

*Gabriel Rodrigues Rocha<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O artigo pretende demonstrar que o diálogo *Górgias* de Platão, além de apresentar consistente crítica à retórica e à sofística, intenciona legitimar a filosofia como saber indispensável a *polis* grega. Consoante a este propósito, Platão apresenta o discurso filosófico, a filosofia dialética, como condição necessária à formação ética dos indivíduos e da comunidade política.

**Palavras-chave:** Ética. Filosofia dialética. *Psyche* (alma). Retórica. Sofística.

**ABSTRACT:** The article argues that the dialogue *Gorgias* by Plato, in addition to presenting consistent criticism of rhetoric and sophistry, intends to legitimize philosophy as indispensable to know the Greek polis. According to this purpose, Plato presents the philosophical discourse, dialectic philosophy, as a necessary condition for ethics training of individuals and the political community.

**Keywords:** Ethics. Dialectical philosophy. *Psyche* (soul). Rhetoric. Sophistry.

## INTRODUÇÃO

Com propriedade Hannah Arendt (2009, p. 29) escreve, que em Platão, “a experiência do eterno tal como a tem o filósofo – era *arrheton* (“indizível”)”. Contudo, pondera-se que esta indizibilidade não equivale a desconhecimento, porquanto, é possível ao filósofo conhecer o que se constitui como eterno, a saber o Bem e as Ideias. Conforme Thomas Szlezák (2009, p. 206), o conhecimento do Bem e da justiça é o que separa a retórica gorgiana da dialética como *λόγων τέχνη* filosófica.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: gabiphilo78@gmail.com

O exposto precedente é importante à compreensão do que aqui será objeto de análise sobre o diálogo *Górgias*, pois, neste referido diálogo há um combate entre duas forças opostas a se medirem em seus atributos e, portanto, de afirmarem suas respectivas funções e utilidade aos indivíduos e à *πόλις*, ou seja, o embate entre a retórica e a filosofia.

Neste sentido, o sofista Górgias e seus discípulos, Polo e Cálicles, não possuem o *λόγος* filosófico que os permitiria compreender os princípios que fundamentam os discursos socráticos.

Estes princípios são o que se permite ajuizar como sendo a *ἀρχή* platônica, sobretudo o Bem (*ἀγαθόν*), como dimensão metafísica e epistêmica que, embora presente, se oculta, embora conhecível não se manifesta plenamente no discurso, porquanto é *experencial*, ou seja, pertence ao movimento ascendente interno à própria alma (*ψυχή*). Em outras palavras, é sim possível dizer (*λέγειν*) sobre o Bem, colocando-o como *τέλος* do discurso, mas o filósofo, para ser filósofo, terá que contemplá-lo por si mesmo, e esta, crê-se que é a *experiência indizível do eterno*, como referendado em Arendt<sup>2</sup>.

Em suma, é possível pelo uso filosófico do discurso, ou seja, dialético, conduzir o outro ao conhecimento do Bem e da justiça, mas a experiência deste conhecer pertence à interioridade da *ψυχή* individual, não passível, portanto, de ser apreendida pelo discurso, pois que lhe escapa enquanto experiência de si próprio<sup>3</sup>. Assim, é possível conhecer o Bem, mas a experiência de conhecê-lo escapa ao discurso ou à razão discursiva, a *διάνοια*. Porquanto a sua experiência dá-se noeticamente, ou seja, na razão intuitiva que contempla os princípios inteligíveis<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Assim argumenta Arendt (2009, p. 29): “[...] é o que vemos pela parábola da Caverna, na *República* de Platão, na qual o filósofo, tendo-se libertado dos grilhões que o prendiam aos seus semelhantes, emerge da Caverna, por assim dizer, em perfeita ‘singularidade’, nem acompanhado nem seguido de outros.”

<sup>3</sup> Considera-se ser este o sentido profundo da maiêutica socrática, porque pode o filósofo “parir ideias”, mas somente o indivíduo que nasce pode tomar a decisão de viver a sua própria vida de maneira filosófica ou não.

<sup>4</sup> Conforme se apreende do Livro VI de *A República* (509d-511e). In: Platão. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 11. ed. Portugal, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

## DISCURSO, FILOSOFIA E FORMAÇÃO ÉTICA

De acordo com o que se encontra no diálogo *Górgias*<sup>5</sup>, tem-se duas dimensões discursivas, utilizando-se cada qual, de forma distinta do *λόγος*<sup>6</sup>. Assim, tem-se de um lado a retórica, afirmando-se na possibilidade de tudo poder responder e afirmando-se como superior a qualquer espécie de saber e, de outro, a dialética<sup>7</sup> como *λόγων τέχνη* filosófica<sup>8</sup>.

A questão principal que permeia o referido diálogo, além de definir o que seja a retórica e apresentar-lhe consistente crítica, é a definição possível do que caracterizaria o justo e o injusto. É em torno deste tema que se diferencia a utilização do *λόγος*<sup>9</sup> pelos sofistas e pelo filósofo ou o *διαλεκτικός*.

Sendo a retórica ligada à persuasão, Górgias (454b) associa a questão do justo e do injusto ao que concerne ao seu uso nos tribunais e assembleias. Este ponto é fundamental, porquanto esta consideração do justo e do injusto se relaciona com a vida cívica e política, tal qual é encontrada em sua realidade histórica na *πόλις* grega. Mas, não é a este sentido puramente formal e de acordo com a tradição vigente que o filósofo considera o tema do justo e do injusto.

A perspectiva de análise da questão é a de uma psicologia metafísico-moral da *ψυχή*. Somente nestes dois atributos, metafísico e moral, é possível chegar a um termo razoável acerca do justo e do injusto. E mais, somente nestes é possível fazer o uso correto do *λόγος*, produzindo assim, referências verdadeiras quanto à realidade, porquanto fundamentados em princípios verdadeiros do pensamento noético.

---

<sup>5</sup> Todas as citações do diálogo *Górgias* são da seguinte tradução para a língua portuguesa: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1970. Também se utiliza como suporte teórico à seguinte tradução para a língua inglesa: PLATO. *Gorgias*. Translated with notes by Terence Irwin. Oxford: Clarendon Press, 1980.

<sup>6</sup> Conforme Christian Schäfer (2012, pp.202-203): “Embora Platão não tenha conceito próprio algum para ‘linguagem’, *logos* significa a manifestação linguística do homem, à qual corresponde um processo do pensamento que é passível de verdade, isto é, produz uma referência verdadeira ou falsa à realidade.”

<sup>7</sup> Para Goldschmidt (2002, p. 9-10): “São 5 as etapas que caracterizam a *dialética*: a Imagem, que é o ponto de partida a partir das coisas sensíveis, atua-se na elaboração das hipóteses; a Definição que corresponde as qualidades do objeto investigado, onde temos a busca da hipótese-definição; a essência que corresponde a ascensão de hipótese a hipótese até o princípio de tudo; até chegar a ciência perfeita que corresponde ao Bem.”

<sup>8</sup> Para Szlezák (2009, p. 220): “A dialética como teoria concreta da fundação da ética numa antropologia e numa metafísica ‘existe’ na época da composição do *Górgias*. Dela Cálicles ‘nada entendeu’ até o fim.”

<sup>9</sup> Consoante a definição de Schäfer, consultar nota 6 deste trabalho.

Do que segue que a problemática a ser fundamentada não encontra a sua fundamentação na retórica, ou na política e, nem mesmo, o que poder-se-ia modernamente considerar no viés jurídico. Não. A fundamentação deve ser estritamente filosófica, a relevância da questão e o rigor do conceito assim o exigem.

É neste sentido, do que possui real importância e valor, que se encontra, conforme propõe Szlezák, a definição e utilização do termo *τιμιότητα* em Platão. Para Szlezák (2005, p. 87) a tradução correta do termo grego corresponderia aos conteúdos filosóficos, e estes, referem-se necessariamente “as coisas de maior valor”, e somente o filósofo dialético possui em si as condições de conhecê-las e manifestar-se sobre estas. Assim propõe Szlezák (2005, p. 90):

[...] nenhum membro da Antiga Academia nem do Perípatos pode ter duvidado de que ‘as coisas de maior valor’ (*τιμιότερα*) platônicas se referem ao seu conteúdo filosófico e de que elas devem sua categoria à remissão das fundamentações à *ἀρχή*, que é fonte de toda categoria e de todo valor<sup>10</sup>.

Pode-se compreender o diálogo *Górgias* a partir desta importante noção grega. Porque levado ao contexto de embate entre a retórica e a filosofia, tem-se a utilização do *λόγος* pela dialética como demonstração ao que realmente tem mais valor e, neste caso, o valor recai sobre o dizer o conceito de justo, que deve assim, sofrer minucioso exame pela *τέχνη* filosófica, que para tanto, exige a indispensabilidade do saber sobre a *ψυχή*.

Tais juízos não são apreendidos por Cálicles, porquanto ele não é capaz de associar o justo e o injusto ao tema da *ψυχή*, mas somente a até ao plano político e retórico. Assim, torna-se compreensível o porquê de Cálicles (491d) defender o seguinte posicionamento em relação ao que caracterizaria os melhores e, portanto, aos que considera serem aptos ao governo da *πόλις*: “os que entendem dos negócios públicos e são corajosos. A esses que compete governar as cidades, mandando a justiça que tenham mais do que os outros, os governantes mais do que os governados.” Portanto, o justo para Cálicles realiza-se e se legitima, no poder

---

<sup>10</sup> Argumenta Szlezák (2005, p. 89), que “para Platão, a fonte última de ‘categoria’ e ‘valor’ é a ideia mesma do Bem como princípio de tudo. Mas também o saber participa da categoria do Bem, e isso naturalmente na medida em que se dirige à origem. Da categoria do saber participam os *logoi* que o expressam, pois, segundo *Timeu* 29 b, eles têm um parentesco com os objetos com que lidam.”

exercido sobre os outros, e é neste exercício manifesto de poder político que a retórica se propõe como saber fundamental.

Em evidente oposição, para Sócrates, portanto à filosofia, é necessário e primordial ter poder ou domínio (*ἐνκράτεια*) sobre si mesmo, requisito primário para quem pretende assumir funções políticas<sup>11</sup>. E neste propósito (cf. 491c-d) revelam-se primordiais a virtude<sup>12</sup> da moderação (*σωφροσύνη*) e do domínio racional, ambas capazes de exercerem o “controle sobre si mesmo” (*ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ*), ou seja, de criar na interioridade da *ψυχή* as condições que lhe facultam colocar sobre jugo os prazeres e os apetites (*ἐπιθυμία*).

Para Cálicles e a sofística que ele representa, não é possível inferir de que se trata em realidade, sobre o tema primordial de educar a *ψυχή*, conforme a demonstração do que esta seja, segundo ao que consta de forma plena no diálogo *República*<sup>13</sup> e outros posteriores, mas, que já aparece posta em evidência quando Cálicles é questionado por Sócrates (*Górgias*, 505 b): “E com relação a alma, meu caro, não se passará a mesma coisa? Enquanto for má, por mostrar-se irracional, incontinente, injusta e ímpia, não será preciso refreá-la em seus apetites, sem nunca permitir que os favoreça, só consentindo fazer o que possa deixá-la melhor?”

Como propõe Szlezák (2009, p. 219), “somente porque ignora a categoria da alma, mais exatamente de sua parte racional, Cálicles confere a primazia à sua parte volitiva e, desse modo, não sabe manter longe de si o que é injusto.”

Esta dimensão discursiva sobre a *ψυχή*, no todo oculta no *Górgias*, faz com que Sócrates ofereça ao longo do diálogo a parcela de *λόγος* a que seus interlocutores são capazes de apreender. Ocorre assim uma necessária retenção de saber, comum aos diálogos, fato que impacta diretamente nos conteúdos filosóficos a serem demonstrados e inquiridos. Resulta

---

<sup>11</sup> Tema desenvolvido na *Carta VII* de Platão, em que há clara relação entre a filosofia ou o saber filosófico e a atividade de governo.

<sup>12</sup> Julia Annas (1999, cf. p. 117) asseve que no grupo dos diálogos socráticos a virtude ora é identificada a um certo tipo de conhecimento (1), certas características de comportamento (2), e tipos de inclinação pessoal (3). [Tradução do inglês pelo autor do artigo].

<sup>13</sup> Platão (cf. *República*, 439d) descreve três princípios internos a *psyché* humana: o racional (*λογιστικόν*), o irracional (*θυμοῦ*), que Grube (1987, p. 209, nota 16) traduz por sentimentos/ *feelings*, e os apetites (*ἐπιθυμία*). Platão jamais abandona a problemática da alma, estando esta, presente desde os primeiros diálogos até o seu último escrito, *Leis*.

assim, que Cálicles apresenta veemente defesa quanto à satisfação dos apetites e prazeres, e põe-se a asserir o que se segue:

Pois para que os nasceram filhos de reis, ou por natureza sejam capazes de conquistar algum império ou o poder e qualquer domínio: haverá nada mais vergonhoso e prejudicial do que a temperança para semelhantes indivíduos? [...] O certo, Sócrates, é que a verdade que tu presumes procurar é simplesmente isto: o luxo, a intemperança<sup>14</sup> e a liberdade (*καὶ ἐλευθερία*), quando devidamente amparados, é que constituem ao certo a virtude e a felicidade (*τοῦτ' ἐστὶν ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία*)<sup>15</sup>.

Há muito em jogo neste argumento. Coloca-se em análise justamente o que há de “mais valor” (*τιμότερα*) no discurso. Logo, diretamente se relaciona com o que poderá, ou não, a ser caracterizado como conteúdo filosófico em tais argumentos, mesmo em sua negação, como nos argumentos apresentados por Cálicles. Este é o momento em que se revelam não somente duas oposições discursivas, retórica e dialética, mas oposições que evidenciam dois modos diferenciados de conceber o *τέλος* da vida (*βίος*) humana.

É nisto que se fundamenta a própria proposta que intitula o presente texto, porquanto, é o *dizer* que manifesta o *como* se deve viver, ou prazerosamente e sem limitações, satisfazendo a todos os apetites - garantia de felicidade e demonstração de virtude na concepção de Cálicles - ou ainda um modo de ser e proceder que condiz com à anulação da razão e de domínio moral sobre si, conforme a perspectiva do filósofo dialético<sup>16</sup>.

Szlezák (2009, p. 208), ao interpretar os argumentos de Cálicles, com precisa clareza expõe: “‘Ridículo’ é para Sócrates não apenas o estado da impotência ética, mas também a impotência na defesa da posição não ética [...] em Cálicles – fica visível o nexo entre o *βοηθῆν ἐατῷ* como atitude ética e o *βοηθῆν τῷ λόγῳ* como capacidade dialética<sup>17</sup>. ”

Este auxílio ou socorro (*βοήθεια*) do qual nos fala Szlezák, ocorre, como mencionado, em dois níveis. O ético, no qual Cálicles ou Polo e, mesmo Górgias, não podem socorrer a si mesmos porque ignoram que a injustiça esteja na *ψυχή*, e o nível epistêmico, que corresponde

<sup>14</sup> Na tradução inglesa de W.R.M. Lamb., Cambridge, MA, Harvard University Press, 1967, consta o termo *licentiousness*, que ao português corresponderia a libidinoso, desregrado. [Consultar referência completa ao final].

<sup>15</sup> *Górgias*, 492b-c.

<sup>16</sup> Conforme sugere Luc Brisson (2003, p. 57): “[...] o orador deve saber se é em direção ao alto ou em direção ao inferior que ele deve tentar arrastar as almas às quais ele se dirige. O uso da retórica não pode, portanto, jamais ser moralmente neutro.”

<sup>17</sup> Termos gregos sem itálico no original.

à negação da dialética como meio para se atingir o mais verdadeiro, mediante a maneira correta, da filosofia dialética, em utilizar-se do *λόγος*<sup>18</sup>.

Do que se segue, portanto, que há no dizer (*λέγειν*) do filósofo uma intencionalidade que almeja formar no processo interno do pensamento, o agir condizente e semelhante a excelência (*ἀρετή*) da ação. Assim, faz-se o entrelaçamento entre o *λόγος* filosófico enquanto produto de racionalidade e de linguagem, e a ética.

A filosofia moral, apresentada por Platão no *Górgias* (469b 7), expressa-se com exatidão na seguinte proposição: “É que o maior dos males é cometer alguma injustiça (*οὐτως, ὡς μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὄν τὸ ἀδίκειν*). Portanto, a ação moral pertence a quem exerce a ação e tem consciência racional desta, e este processo ocorre justamente na *ψυχή*.”

Do que resulta correto afirmar que, o *λόγος* dialético da filosofia platônica busca fundamentar-se nos princípios (*ἀρχαί*), os quais, são basilares à ação, isto é, o conhecimento do Bem e das demais virtudes, que no próprio Bem, encontram a sua unidade<sup>19</sup>.

Neste sentido evidencia-se imprescindível educar moralmente a *ψυχή*<sup>20</sup>. Como acertadamente ajuíza Annas (1999, p. 120): “há em Platão uma psicologia moral”. Porque o agente moral fundamenta o seu agir no interior da *ψυχή* segundo às suas próprias tendências psicológicas, sendo em consequência destas que cada individualidade conduzirá à *πρᾶξις*.

Primordial pois, o aprimoramento racional via dialética e, é neste intuito, que os discursos devem manifestar o mais verdadeiro e real, para assim, viabilizarem formar na *ψυχή* a sua própria excelência. Assim, a causa (*αἰτία*) das ações repousam nas faculdades ou funções

---

<sup>18</sup> Szlezák (2005, p. 98) propõe, que “o ‘auxílio’ platônico (*βοήθεια*) é, portanto, o método do líder do diálogo (o representante do tipo ‘dialético’) de defender seu *logos* submetido à crítica abandonando provisoriamente o tema e avançando no caminho do conhecimento dos *ἀρχαί*, para oferecer teoremas de ‘categoria superior’ uma base sólida para seu *logos* original.”

<sup>19</sup> Crê-se ser possível tal afirmação na exegese dos diálogos, portanto, sem necessária complementação sobre as questões dos princípios e os níveis de realidade, cerne teórico das “doutrinas não-escritas”. Crê-se ser perfeitamente possível chegar a tais conclusões em diálogos como a *República*, *Sofista*, *Timeu*, *Filebo* e *Parmênides*. Para Hösle (2008, p. 21), que não é adepto das doutrinas não-escritas, mostra-se persuadido “[...] de que a filosofia de Platão tem um princípio gerador e é estruturada hierarquicamente e, neste sentido, se aproxima de um sistema [monista].”

<sup>20</sup> Como apreende-se do diálogo *Leis* (643e): “[...] ‘educação para a virtude (*τὴν δὲ πρὸς ἀρετὴν ἐκ παιδῶν παιδείαν*), que vem desde a infância e nos desperta o anelo e o gosto de nos tornarmos cidadãos perfeitos, tão capazes de comandar como de obedecer [...] essa é a única modalidade de educação que tentamos definir, a única, segundo o meu modo de pensar, que merece ser assim denominada.” In: Plátón. *Diálogos*. *Leis* (Libros I-VI). Introducción, Traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1999. [Tradução livre do espanhol].



existentes na *ψυχή*. Em consequência, somente à *alma sabedora de si* terá as condições de evitar a injustiça e produzir atos justos.

É forte, portanto, o duplo caráter da ética platônica, o terapêutico (do cuidado para consigo), e o epistêmico, do conhecimento de si mesmo. Porque a própria noção de responsabilidade do agente, somente é plena, na medida em que a *ψυχή* é conhecedora de si mesma. Dessa forma torna-se possível à alma individual tornar-se semelhante ao que lhe é de origem divina e, assim, manifestar no pensamento, no discurso e na ação, o princípio perfeito do Bem e das demais Ideias<sup>21</sup>.

Há, portanto, um processo interno que deve desvelar à própria excelência contida em si, mas que se encontra, ao menos em detrimento da maioria, submersa na materialidade do corpóreo e da corruptibilidade do tempo. Portanto, não se pode abstrair na exegética dos diálogos, a existência de forte paradigma ascético a que a *ψυχή* tem de se submeter, como condição do próprio constructo de eticidade.

Em síntese, crê-se coerente asserir, que há em Platão uma psicologia-metafísico-moral, cuja fundamentação deve ser apreendida e revelada no uso dialético do *λόγος* que compõe a filosofia.

Resulta que o discurso filosófico, em sua forma de excelência que é a filosofia dialética, deve ser capaz de orientar a ação justa e boa, em suma, virtuosa, somente neste sentido é plausível falar em felicidade (*εὐδαιμονία*). Assim, do ponto de vista filosófico, Cálicles e a escola sofística encontram-se em contradição, porquanto não são possíveis a posse e exercício da virtude e da felicidade como consequência de uma vida intemperante e direcionada ao luxo e à satisfação dos prazeres.

O verdadeiro orador é, portanto, o filósofo dialético, e não o sofista e ou o *rhétor*<sup>22</sup>. Do que Sócrates conclui:

É que o orador honesto e competente deverá dirigir seus discursos à alma dos homens, sempre que lhes falar, e todos os seus atos [...] deverá pensar sempre no modo de fazer

<sup>21</sup> Raciocínio coerente ao sugestionado na “Teoria da Linha”, no Livro VI de *A República*, em que é claro os diferentes níveis de realidade e a adequação dos saberes apresentados de forma ascendente, de maneira que cabe a *psyche* ascender da multiplicidade às essências e, sobre estas, o Bem (este representado no simbolismo do Sol).

<sup>22</sup> Arendt (2009, p. 35, nota 8), infere que “todo político era chamado de ‘*rhétor*’ e que a retórica, a arte de falar em público, em oposição à dialética, que era a arte do discurso filosófico, era definida por Aristóteles como arte da persuasão (veja-se *Retórica* 1354a12 ff., 1355b26 ff.). (A distinção, aliás, vem de Platão, *Górgias* 448).”



nascer a justiça na alma de seus concidadãos e de banir a injustiça, de implantar nela a temperança (*σωφροσύνη*) e de afastar a intemperança (*ἀκολασία*)<sup>23</sup>.

Nota-se, em consonância à argumentação considerada, que o “auxílio” aos discursos pela dialética, é o propiciador do “auxílio” de si mesmo, que torna, ou almeja tornar a *ψυχή* como realizadora de domínio moral sobre si mesma. Este domínio de si ou sobre si mesmo no conflito interno de tendências psíquicas opostas, busca impedir a desorientação causada a *ψυχή* por suas forças negativas, que a desordenam na ordem do pensamento e, conseqüentemente, a colocam distante da ação justa e boa<sup>24</sup>.

A dimensão discursiva da filosofia, ou seja, a utilização do *λόγος* pela dialética, mostra-se assim como formador contributivo da ação moral, pois a finalidade do discurso está direcionada à interioridade do agente<sup>25</sup>. Para Platão a *ψυχή* que faz imperar sobre si a racionalidade e, portanto, torna-se conhecedora do Bem, transcende em caminho dialético ascendente, realizado, no entanto, via processo imanente de realização de si às tendências inferiores, assim afastando-se do que lhe é ímpio, injusto e imoral. Somente, pois, a *ψυχή* que é justa pode afastar-se da injustiça, como somente a *ψυχή* temperante pode afastar-se da intemperança<sup>26</sup>.

Do que segue que o dizer do filósofo, como o orador honesto, almeja formar em si mesmo e em seus ouvintes a eticidade da ação, estendendo-a, tanto ao nível público como

---

<sup>23</sup> *Górgias*, 504d-e.

<sup>24</sup> Em exata correlação ao *Górgias* (504d): “Que o que garante ordem e harmonia na alma é a justiça e a temperança”. Assim, ao orador honesto, cabe-lhe a responsabilidade de direcionar o *logos* para este fim ético e metafísico. Vale ainda considerar que esta ordem (*Kosmos*) e esta harmonia correspondem, primeiramente, aos atributos próprios do céu (*ouranos*). Em Peters (1974, p. 179): “Uma visão de ordem dos céus é uma característica do mito do destino da alma no *Fedro* 246d-247c como na *Rep.* 616c-617d.”

<sup>25</sup> Também em Rogue, encontra-se uma aproximação com o trabalho dialógico de Sócrates a propor a todo instante a união entre o *λόγος* e a ética e, portanto, uma crítica a sofisticada por esta desconsiderar esta relação necessária. Assere o autor (2005, p. 19): “No fundamento do procedimento do Sócrates dos primeiros diálogos há, esta constatação da neutralidade inaceitável do *logos* [...] A filosofia advém pelo escândalo da neutralidade da linguagem, ao dar a si mesma como ideal uma linguagem em si mesma normativa, que realiza novamente a união perdida do ético e do discurso.” Em considerando todas as possíveis diferenças, entre o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão, esta, com certeza, não é uma destas.

<sup>26</sup> Esta noção implica tanto o já referido conhecimento dos princípios como a teoria psíquico-moral de Platão Em relação as virtudes da justiça (*δικαιοσύνη*) e da temperança (*σωφροσύνη*) tem-se a seguinte sugestão interpretativa de Grube (1987, p. 270): “Antes mesmo, do *Eutífron*, se estabelece definitivamente a realidade absoluta e imutável dos valores eternos, não submetidos a nenhuma vontade pessoal.”

privado. A filosofia assim se mostra não somente como modo de vida<sup>27</sup> equivalente à vida ética, mas também como o legítimo discurso político que deve orientar a vida cívica e o exercício de governo.

Em sendo desprovido de filosofia, o discurso político enquanto expressão retórica que almeja persuadir a assembleia, e não corrigir e educá-la, torna-se prejudicial à comunidade política. Porque não inclui como *τέλος* discursivo os temas, problemas e questões que objetivam formar moralmente e civicamente as individualidades.

É neste sentido que se compreende a intersecção entre a psicologia-metafísico-moral de Platão e a teoria de Estado que compõem *A República*, pois as funções a serem exercidas na *πόλις* correspondem às tendências internas predominantes na *ψυχή*. Plano teórico este, em que o filósofo enquanto político que filosofa, possui excepcional valor<sup>28</sup>.

Como previamente mencionado, o contexto de embate entre a retórica e a filosofia é marcadamente uma disputa, não somente epistêmica ao que se relaciona entre a diferenciação entre crença e conhecimento, e não somente à dissociação apresentada quanto ao uso do *λόγος* pelo filósofo e pelo sofista. São ambos, mas é também, uma disputa política no sentido de legitimar-se sobre áreas distintas que, devem apresentar as suas respectivas justificativas de forma pública ao conjunto da comunidade.

Sobre a utilização da retórica conforme os sofistas, considera MacIntyre (1998, p. 24): “Os sofistas partem de uma situação em que o requisito prévio de uma carreira social afortunada, como o êxito nos locais públicos da cidade, na assembleia e nos tribunais, é dependente do êxito para convencer e agradar<sup>29</sup>.” Considera-se a ponderação de MacIntyre como correspondente exato à crítica que Sócrates apresenta aos seus interlocutores no *Górgias*.

---

<sup>27</sup> Tema pertinente a inúmeras obras de Pierre Hadot, “a filosofia como modo de vida” é conceito chave, à interpretação que Hadot apresenta da filosofia antiga, incluindo-se aí, o platonismo.

<sup>28</sup> Como corrobora a seguinte argumentação de Vegetti (2010, p. 35): “Na *República*, a proposta terapêutica apresenta-se em forma de um argumento de tipo condicional. Se quiser finalmente construir uma cidade governada com vista à felicidade pública, por conseguinte, unida, harmoniosa e pacificada, então será preciso, em primeiro lugar, redistribuir as funções sociais em relação às capacidades dos membros da comunidade.”

<sup>29</sup> E prossegue MacIntyre (1998, p. 25): “Atuar bem como homem em uma cidade-estado é ter êxito como cidadão. Tem êxito como cidadão é impressionar na assembleia e nos tribunais. E para ter êxito, é necessário adaptar-se as convenções dominantes sobre o justo, o reto e o conveniente.”

Nesta particularidade a retórica seria apenas persuasão e adulação (*κολακείαν*) de si próprio e da cidade, cujo intuito, é unicamente ser agradável. Do que se segue que ela não pode educar e conduzir a *ψυχή* e a cidade à excelência (*ἀρετή*), constituindo-se como simples rotina e “simulacro de uma parte da política”.<sup>30</sup>

No plano teórico de Platão, formar a *ψυχή* conforme o correto uso do *λόγος* na filosofia dialética, é sempre a defesa de uma racionalidade teórica que também é sempre cívica, moral e política. Por paradoxal que possa parecer, o escutar do dizer (*λέγω*) do filósofo, comumente ocasiona desprazer ao ouvinte. O discurso filosófico apresenta-se como negação da retórica como prazer de ouvir, porquanto a filosofia dialética não apresenta como fim o prazer ou a agradabilidade, mas apresenta como finalidade fazer nascer à justiça e à temperança.

Desprovida de fundamentos metafísicos-morais, a sofística, que ambiciona proporcionar “o prazer de bem falar e persuadir”, é somente rotina e empiria, não há vínculo em seus postulados com o saber do Bem, do justo e da temperança<sup>31</sup>. Portanto, a retórica ao contrário do que apresentam os sofistas, não pode servir à *πόλις*.

Sócrates<sup>32</sup> conceitua a política (*πολιτική*) como a *τέχνη* que se relaciona com a *ψυχή*. Nesta correlação entre filosofia dialética e a *ψυχή*, inclui-se a tradicional negativa quanto aos apetites e prazeres, que distanciam a *ψυχή* da racionalidade e de domínio moral sobre si mesma<sup>33</sup>.

A retórica, ao contrário, é relacionada ao corpo (*σῶμα*), causa de seu objetivo ser o prazer, assim como outras atividades que possuam o mesmo fim, e que comungam a mesma causa, como o prazer de ver (indumentária) e o prazer de degustar (culinária). O prazer pondera Sócrates (464d), serve somente “como de isca para a ignorância, enganando-a a ponto de parecer-lhe de muito maior valia.”

---

<sup>30</sup> Conforme nos aponta o diálogo *Górgias* (463 b-d): “Em conjunto, dou-lhe o nome de adulação. A meu ver, essa prática compreende várias modalidades, uma das quais é a culinária, que passa, realmente, por ser arte, mas que eu considero tal, pois nada mais é do que empirismo (*ἐμπειρία*) e rotina. Como partes da mesma, incluo também a retórica, o gosto da indumentária e a sofística (*σοφιστική*): quatro partes com quatro campos diferentes de atividade.”

<sup>31</sup> Sócrates (*Górgias*, 465a) critica duramente a Polo, por este, apenas se preocupar com o prazer e ignorar o bem.

<sup>32</sup> *Górgias*, 464b.

<sup>33</sup> Grube (1987, p. 326-27) propõe, que “em primeiro lugar a oratória deveria se basear na psicologia [...] Os retóricos e demais artistas perdem de vista o objetivo moral de seu ofício, e seu único objetivo passa a ser o prazer dos seus ouvintes.”

É a esta relação com o prazer, que para Grube (1987, p. 295-296) caracteriza o “principal ponto de ataque de Sócrates, é que a oratória, tal como se pratica, tem o objetivo do prazer [...] e deveria o objetivo ser mais elevado.” Este “objetivo mais elevado”, conforme Grube, ou “as coisas de maior valor”, como destaca Szlezák, servem de fundamento ao direcionamento tomado na correta utilização do *λόγος* enquanto discurso, que prepara a moralidade da ação e ao melhor uso da racionalidade e do pensamento.

É notável que em todo o diálogo *Górgias*, demonstra-se o cuidado com a correta distinção entre elementos semelhantes, marcando evidencialmente o que é fundamental à filosofia, a linguagem, e por isso cabe ao filósofo o manuseio do *λόγος*, seja este expresso na oralidade, forma *prima* da filosofia para Platão, seja na escrita.

Por conhecer os princípios somente o filósofo dialético sabe demonstrar as definições corretas a cada coisa. O *λόγος* torna-se esclarecido mediante a dialética. É o *βοηθεῖν τῷ λόγῳ*, como auferiu Szlezák. Exemplo desta inferência, encontra-se na problematização posta por Sócrates (*Górgias*, 495a-e) em que o útil ou o bom podem ser desagradáveis, e o agradável e bom prejudicial e inútil. De forma irônica, esta asserção serve para demonstrar os diferenciais característicos entre a sofística e a filosofia, pois, embora agradável, a retórica, isto é, agradável porque causa prazer ao ouvinte, é por ela mesma inútil, porquanto não ocasiona nem instrução ao pensamento e nem eticidade à ação.

Quanto à filosofia, como anteriormente asserido, é consequente lógico ser ela mesma causa de desprazer, porque carrega consigo, em sua utilização do *λόγος*, uma ruptura ou uma dor (*πάθος*) causada pelo encontro do indivíduo consigo próprio, por, justamente, desvelar erros aos quais se encontra sob jugo. O estado mental de *απορία*, - condizente com a não conclusão de inúmeros diálogos -, entrelaça-se com esta dimensão interior de encontrar-se ausente de certezas e de conhecimento, sobretudo, do conhecimento de si próprio<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Este desconhecimento de si, está claramente posto na *Apologia de Sócrates* (29d): “Meu caro amigo, és ateniense, natural de uma cidade que é a maior e a mais afamada pela sabedoria e pelo poder, e não te envergonhas de só cuidares das riquezas e dos meios de as aumentares o mais que puderes, de só pensares em glória e honras, sem a mínima preocupação com o que há em ti de racional, com a verdade e com a maneira de tornar a tua alma o melhor possível?” In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1970. O “conhece-te a ti mesmo” (*gnothi seauton*), máxima do Templo de Apolo na cidade portuária de Delfos, torna-se expressão da filosofia socrática.

O *πάθος* e o estado mental de *ἀπορία* são fatores ontoepistêmicos da *ψυχή*, pois proporcionam o saber de si<sup>35</sup> e, da mesma forma, são propulsores à formação moral. É patente este aspecto terapêutico no uso do *λόγος* pelo discurso dialético.

O *λόγος* é sempre cuidado ético a permear a relação dialógica entre o dizer do filósofo e a escuta de quem lhe serve de interlocutor. A terapia (*θεραπεία*) é o cuidado que se deve aprender a ter com a própria *ψυχή*, aprendizado este também objeto da filosofia, cujo fim jamais a retórica ou a sofística poderá alcançar consoante os seus objetivos, do que se segue que os atributos de bom e útil à filosofia não correspondem necessariamente ao agradável, pois, desvincula-se da dimensão do prazer. Conter os apetites ou os desejos no interior da *ψυχή* corresponde à necessidade de saber persuadir, sobretudo a si próprio, ao que é o bom, útil e justo à alma. Logo, bem distante se encontra dos tribunais e assembleias a questão sobre o que é justo ou injusto, seja aos homens ou à cidade.

Como referido na argumentação encontrada no diálogo *Górgias*, demonstra-se o esforço socrático em corrigir o incorreto uso do *λόγος* entre os seus interlocutores. Platão, em seu esforço para legitimar “as coisas de maior valor”, se utiliza da dialética para vincular o *λόγος* ao conhecimento do justo e do injusto, e assim, elevar a questão ao nível que corresponda em equivalência aos conteúdos propriamente filosóficos.

Conforme o precedente, é crível que somente o filósofo possa instruir sobre o justo e o injusto. O retórico ou o orador, por mais excelentes que possam ser nesta atividade, não instruem os tribunais ou assembleias porquanto não atingem a ciência da questão por lhes faltar o conhecimento dos princípios que lhe servem de fundamento<sup>36</sup>. Por conseguinte, a retórica e a dialética distintamente se apresentam aos indivíduos e à cidade.

Supõe-se correto inferir, ao diálogo *Górgias*, como tentativa primeira de fundamentar a política em perspectiva essencialmente filosófica. Como bem propõe Jaeger (2003, p. 694) quando questiona: “Como é que o espírito socrático podia penetrar num Estado retórico até a medula, como o ateniense?” Ao que assere em seguida: “Por trás do *Górgias* ergue-se já a ideia do Estado dos filósofos.”

---

<sup>35</sup> O saber de si é fundamental, porquanto é nele, ou seja, no conhecimento de si mesmo, que a alma se torna apta a contemplar e apreender o inteligível, as Ideias e o Bem.

<sup>36</sup> Consultar o diálogo *Górgias*, principalmente, os argumentos que abrangem 454b-455a.

Historicamente, à vida do homem grego corresponderia, sobretudo, a sua caracterização enquanto vida política (*βίος πολιτική*). E Platão, justamente apresenta a crítica ao Estado histórico, tradicional e dominado pela retórica. Portanto, há por parte da filosofia de Platão a proposta de um novo paradigma que proporcione um novo significado ao *βίος πολιτική*, agora fundamentado no saber e no discurso filosófico.

Nesta contextualização, Platão, notadamente ao longo de inúmeros diálogos, apresenta a filosofia como o saber que deve fundamentar a política, dar-lhe os princípios e a direção<sup>37</sup>. Resulta que o filósofo tem a obrigação moral e epistêmica de assumir as responsabilidades políticas que lhe cabem, e assim, beneficiar o conjunto da comunidade à qual pertença, devendo-lhe dirigir e aconselhar. Contudo, também a sofística pretende contribuir e se legitimar perante a vida política, mas a seu favor não há necessidade de ruptura, pois ela condiz com o que existe historicamente na *πόλις* grega.

A utilização do *λόγος* sofisticado, enquanto manifestação de procedimentos retóricos e negação da dialética, pretende-se como saber necessário a todo aquele que almeja governar e alcançar êxito nos negócios e nas relações humanas. Esta intencionalidade se manifesta claramente na seguinte asserção proferida pelo sofista Górgias:

Que é de fato, o maior bem, Sócrates, e a causa não apenas de deixar livres os homens em suas próprias pessoas, como também de torna-los aptos para dominar os outros em suas respectivas cidades [...] O fato de por meio da palavra poderem convencer os juizes no tribunal, os senadores no conselho e os cidadãos nas assembleias ou em toda e qualquer reunião política. Com semelhante poder, farás do médico teu escravo, e do pedótriba teu escravo, tornando-se manifesto que o tal economista não acumula riquezas para si próprio, mas para ti, que sabes falar e convencer as multidões<sup>38</sup>.

Clara é a dissociação entre a dialética filosófica e a retórica sofística quanto aos fundamentos que devem balizar a vida política da *πόλις* grega.

Quando Cálicles (cf. 484c-485e) apresenta a sua forte crítica ao saber filosófico e ao filósofo, a ridicularizar a todos que se ocupam desta atividade na vida adulta, pretende

---

<sup>37</sup> Como é possível apreender do diálogo *Político* (267d), em que a política aparece “como ciência que cuida de homens que vivem em comunidade”. In: *Diálogos*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. Ora, o cuidado (*therapeia*) é princípio ético filosófico que orienta os homens à ação. Por isso o filósofo adquire, em Platão, consoante *A República*, à função de cuidar da política, ou seja, dar-lhe a direção apropriada e condizente com o bem e a justiça na comunidade política.

<sup>38</sup> *Górgias*, 452d-e.

apresentar argumentos que não diretamente considere a filosofia como nula ao saber, mas, preponderantemente, como ineficaz ao *βίος πολιτική*<sup>39</sup>.

Arendt (2009, p. 35), discorrendo sobre a relação entre a ação (*πρᾶξις*) e o discurso concernente ao contexto do *βίος πολιτική* na *πόλις* grega, asseire o que se segue:

Na experiência da *polis* que, com alguma razão, tem sido considerada o mais loquaz dos corpos políticos, e mais ainda na filosofia política que dela surgiu, a ação e o discurso separam-se e tornaram-se atividades cada vez mais independentes, a ênfase passou da ação para o discurso, e para o discurso como meio de persuasão não como forma especificamente humana de responder, replicar e enfrentar o que acontece ou o que é feito.

De forma pertinente, Arendt denota, mesmo de forma implícita ao texto citado, que a separação entre o discurso e a ação, ou seja, da ação que não corresponde ao discurso, mas o discurso que somente objetiva persuadir e não se relaciona com a *πρᾶξις*, traz como inevitável consequência deste desenlaço, o surgimento do discurso político como simples consequência do manuseio retórico que, ao contrário do proposto pela filosofia (dialética), não conduz à criticidade, a pergunta, ou ao reflexionar do pensamento, e ainda muito menos corresponde ao necessário saber de si que intenciona à excelência moral. Por isso Cálicles não pode compreender, que aquele que se dedica à filosofia e não tem êxito nas assembleias e tribunais possa, ainda assim, insiste em se ocupar nesta atividade.

---

<sup>39</sup> O argumento de Cálicles (*Górgias*, 484 c – 485 e): “A filosofia, Sócrates, é, de fato, muito atraente para quem a estuda com moderação na mocidade, porém acaba por arruinar quem a ela se dedica mais tempo do que fôra razoável. Por bem-dotada que seja uma pessoa, se prosseguir filosofando até uma idade avançada, forçosamente ficará ignorando tudo o que importa conhecer o cidadão prestante e bem-nascido que ambicionar distinguir-se. De fato, não somente desconhecerá as leis da cidade, como a linguagem que será preciso usar no trato público ou particular, bem como carecerá de experiência com relação aos prazeres e a as paixões e ao caráter geral dos homens. Logo que procuram ocupar-se com seus próprios negócios ou com a política, tornam-se ridículos, como ridículos, a meu ver, também se tornam os políticos que se dispõem a tomar parte em vossas reuniões e vossas disputas. [...] é belo o estudo da filosofia até onde for auxiliar da educação dos jovens. Mas prosseguir neste estudo até idade avançada, é coisa ridícula, Sócrates, reagindo eu à vista de quem assim procede como diante de quem se põe a balbuciar e a brincar como criança. Quando vejo uma criança na idade de falar dessa maneira, balbuciando e brincando, alegro-me e acho encantador o espetáculo, digno de uma criatura livre e muito de acordo com aquela fase da existência; porém se ouço uma criaturinha articular com correção as palavras, deem-se os ouvidos e acho por demais forçado essa maneira de falar, que se me afigura linguagem de escravos. Falar um adulto, pelo contrário, ou brincar como criança, é procedimento ridículo, indigno de homens e merecedor de açoites. É precisamente isso que se dá comigo em relação aso que se dedicam à filosofia. [...] quem assim procede, por mais bem-dotado que seja, deixa de ser homem; foge do coração da cidade e das assembleias, onde, exclusivamente, no dizer do poeta, os homens se distinguem, para meter-se num canto o resto da vida, a cochichar com três ou quatro moços, sem jamais proferir um discurso livre, grande ou generoso.”



O que Platão tem em vista na utilização do *λόγος* pela filosofia dialética, é fazer com que este *λόγος* que produzirá discursos, relacione-se diretamente com a *πραξις*. Assim, tem-se, em consonância com o pensamento do filósofo ateniense, o dizer do filósofo que conduz à ética.

Esta relação entre ética e discurso indica e permeia à relação entre a dialética e a *ψυχή*, da mesma forma que supõe a relação necessária entre a filosofia e a política. Ou seja, o avanço intelectual da *ψυχή* dado no desenvolvimento dialético, corresponde, necessariamente, às ações morais, pois somente na excelência das ações humanas, encontra o *βίος πολιτική* o seu real significado.

O qualitativo, portanto, da vida política, se fundamenta na ética que, por sua vez, fundamenta-se na *ψυχή* e nos princípios metafísicos basilares, aos quais, toda a ação e todo o pensamento devem possuir como *τέλος*. É a todo este conjunto que o discurso produzido na filosofia, tem de inserir no trabalho com o *λόγος* via dialética.

O dizer do filósofo, pois, revela a magnitude excepcional de saber conduzir (*psicagogia*) a alma dos ouvintes, o discurso que forma a *ψυχή* na *ἀρετή*, põe-se a legitimar a filosofia dialética como efetiva contribuidora à *πόλις*, em franca oposição à sofística e à retórica. Portanto, dá-se ao *λόγος* o seu melhor uso, o auxílio justo através da filosofia dialética.

Contextualmente, os argumentos de Sócrates no *Górgias*, também abrangem a questão da punibilidade. Esta questão é introduzida, pois seu objeto que não poderia ser outro que não a *ψυχή*, e os discursos direcionados a esta, relacionam-se diretamente às respectivas fundamentações sugeridas pela filosofia e pela sofística, o que, inevitavelmente, vincula-se com a utilização em que cada área apresenta do *λόγος*. Por conseguinte, há o discurso que forma e direciona a racionalidade e a virtude, a filosofia, e de outro, o discurso que almeja persuadir quanto à satisfação dos apetites e prazeres, além de se impor como indispensável ao êxito social e político, a sofística, conforme as regras tradicionais existentes na *πόλις* grega.

A negativa quanto ser a punição necessária, reafirma o antagonismo entre filosofia dialética e os fins retóricos da sofística. Negar-se ao castigo, conforme os propósitos morais e ontoepistêmicos do filósofo dialético, é negar-se à possibilidade de cura do que há de mais importante ao indivíduo à educação da *ψυχή*. Por conseguinte, exorta Sócrates:

Os que se furtam ao castigo por verem apenas o que nele é doloroso, mas são cegos para o que tem de saudável, por ignorarem que é muito mais de lastimar a convivência

com uma alma doente do que com um corpo nas mesmas condições, uma alma, digo, corrompida, injusta e ímpia. Por isso esforçam-se por todos os meios para não virem a sofrer castigo nem ficarem livres do maior dos males, cuidando apenas de acumular riquezas, angariar amigo e falar com o maior grau possível de persuasão<sup>40</sup>.

Portanto, as consequências do uso da linguagem na expressão do pensamento que objetiva somente a convencer ou a agradar, ou a ambos, trazem malefícios a todo o conjunto político da comunidade política, pois intercede na vida pública e, em cuja interferência, abstrai qualquer formação moral ou valor de verdade das proposições. Do que se segue que a filosofia se opõe a este uso do *λόγος*, e coloca-se em rivalidade a formação política de governantes e governados.

É possível inferir, que Platão almeja instruir não somente os governantes, apresentando-lhes contínua apologia e justificativas da necessidade do saber filosófico aos que governam<sup>41</sup>, mas também nesta instrução filosófica, é possível apreender o ensino dirigido aos governados, para que estes saibam (venham a saber) acerca da função que devem exercer no interior da *πόλις*, cujo bem individual deve encontrar equivalência ao bem coletivo, e ambos refletirem quanto possível a humanidade e a *πόλις*, à perfeição do Bem.

O exercício do poder político consoante ao proposto pela sofística, causaria grande mal à *πόλις*, porquanto, os atos de governabilidade seriam o simples resultado da intencionalidade que procura saciar apetites e prazeres, comum a *ψυχή* não educada pela filosofia. Do que resulta que o fim da ação política manifestaria o desejo de agradar a si próprio, no que lhe cabe de inferior, o que impossibilitaria à formação da *ἀρετή* no conjunto da comunidade política.

Em suma, falar bem em sentido persuasivo, não é e não pode ser considerado como o equivalente de falar a verdade, função primária que o *λόγος* deve fundamentar-se, e então enunciar-se. E a categoria de verdade do *λόγος*, somente pode entrar em consonância no uso realizado na filosofia dialética, em incessante e contínuo trabalho de justificação quanto aos princípios da *ἀρετή*, da política e do conhecimento (*ἐπιστήμη*).

Esta fundamentação que se propõe eminentemente filosófica, se encontra e se manifesta no *λόγος* que desvela o Bem, as Ideias e a significabilidade da *ψυχή*. Compreende-se assim à

---

<sup>40</sup> *Górgias*, 479b-c.

<sup>41</sup> Claramente exposto no diálogo *República*, *Político*, *Leis*, entre outros.

ironia de Sócrates, quando este ajuíza a Polo (*Górgias*, 448 e), “do que Polo falou, tornou-se evidente que ele se tem dedicado mais a arte retórica do que à da conversação<sup>42</sup>.”

À esta conversação (*διαλέγεσθαι*) dialético-filosófica ocorre outra forte oposição com a retórica consoante os enunciados sofísticos. O *διαλέγεσθαι*, que em Platão equivale à forma dialético dialógica expressa, neste trabalho com o *λόγος*, os conteúdos filosóficos, soma-se nesta especificidade do filosofar platônico a relevante função da refutação, no sentido do termo grego *ἔλεγχω*, isto é, de censura, autoanálise e crítica do próprio dizer e ao próprio processo de pensamento. Assim, o que seria considerado como consequência de despreparo e erro aos sofistas e retóricos, adquire na filosofia dialética um *status quo* diferenciado, porque manifesta precioso instrumento de educação do pensamento e da linguagem. Nesta perspectiva positiva do *ἐλέγχω*, lê-se no *Górgias*, 458a-b:

[Incluo-me] entre as pessoas que tem prazer em serem refutadas, no caso de afirmarem alguma inverdade, e prazer também em refutar os outros, se não estiver certo, do mesmo modo, o que disserem, e que tanto se alegram com serem refutadas como em refutarem. Do meu lado, considero ser preferível ser refutado, por ser mais vantajoso ver-se alguém livre do maior dos males, do que livra dele outra pessoa. No meu modo de pensar, não há nada e tão nocivas consequências para o homem como admitir opinião (*δόξα*) errônea sobre o assunto com que nos ocupamos. Se me declarares que tu [*Górgias*] também és assim, poderemos conversar; mas se fores de parecer que convém ficarmos por aqui, demos por terminado o assunto e suspendamos o colóquio.

Evidencia-se que o fim pretendido do *ἔλεγχος* na filosofia é o de aproximar-se ao mais verdadeiro, afastando-se, portanto, das falsas opiniões. Para os sofistas, em sua defesa da retórica, refutar significa habilidade para negar a tese oposta. Neste sentido, não há positividade em ser refutado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

<sup>42</sup> O mesmo sentido equivalente, aparece também no diálogo *Protágoras* (334 c-d), Sócrates de forma cômica e irônica, assere, logo depois de Protágoras ter proferido seu discurso e ser aplaudido pelos ouvintes: “Protágoras, sou um sujeito de memória muito fraca; se alguém me dirige um discurso longo, fico incapaz de acompanhar o assunto em debate. Como agora: se eu, porventura, fosse surdo, e tu quisesses conversar comigo, terias de convir que era preciso falar mais alto do que com outras pessoas. O mesmo se passa neste instante: como vieste encontrar um indivíduo esquecido, aperta um tanto tuas respostas e deixa-as mais curtas, caso queiras que te acompanhe.” In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1970.

Reafirmam-se os respectivos fins, na filosofia, educar a si mesmo no pensamento e na linguagem, moralizar a *ψυχή*, aos sofistas, à persuasão e à legitimação da arte que professam como indispensável a *πόλις* e as funções públicas.

Em suma, os antagonismos entre a filosofia dialética e a sofística, como demonstra-se, primeiramente estão nos princípios, que em cada qual, servem como fundamentos aos seus respectivos discursos. Portanto, antes da forma em que se expressam os argumentos, tem-se a profunda diferenciação dos conteúdos que são expressados, os sejam na dialética ou na retórica.

Disso resulta que os fins da sofística prendem-se aos objetivos da *πόλις* grega tradicional, em que o espaço de ação política é manifesto na retórica, no êxito público de persuasão nas assembleias e nos tribunais. Para a filosofia, ou para o filósofo dialético, o fim almejado é sempre direcionado à formação moral e ontoepistêmica da *ψυχή*, e, somente neste fim, que pode a *πόλις* encontrar e manifestar-se em sua própria *ἀρετή*.

O plano teórico da filosofia platônica, cujos fundamentos são expressados ao longo de inúmeros diálogos, oferecem princípios que se contrapõem tanto a tradição homérica e hesiódica, quanto às práticas da sofística e da política tradicional. Neste propósito, dá-se uma contínua defesa da filosofia dialética como saber e, da função do filósofo como primordial à formação ética e cívica dos indivíduos que integram a *πόλις*. Assim, como não poderia deixar de ser, a dimensão discursiva, o trabalho com o *λόγος* torna-se prioritário.

A própria conclusão, ao final do diálogo *Górgias*, corrobora com a argumentação apresentada em que se evidencia, mais uma vez, os objetivos do platonismo quanto a prioridade de formar novas crenças e propor uma nova formação moral que, por sua vez, manifesta o quão indispensável é a filosofia à vida humana, enquanto considerada, essencialmente, como viver ético.

Tomemos como guia a verdade que acaba de nos ser revelada e que nos indica ser a melhor maneira de viver a que consiste na prática da justiça e das demais virtudes, na vida como na morte. Aceitamos essa norma de vida e exortemos os outros a fazer o mesmo, não aquela em que confias e que me aconselhaste a seguir. Porque esta, Cálicles, não tem nenhum valor. (*Górgias*, 527e).

## REFERÊNCIAS

- ARENDDT, H. **A Condição Humana**. Trad. Celso Lafer. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- ANNAS, J. **Platonic Ethics: Old and New**. U.S.A: Cornell University Press, 1999.
- BRISSON, L. **Leituras de Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. (Série Filosofia; 166).
- GOLDSCHMIDT, V. **Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- GRUBE, G. M. A. **El pensamiento de Platón**. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid, Editorial Gredos, S. A, 1987.
- HÖSLE, V. **Interpretar Platão**. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MACINTYRE, A. **Historia de la ética**. Traducción, Roberto Juan Walton. España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A, 1998.
- PLATÓN. **Diálogos**. Leis (Libros I-VI). Introducción, Traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1999.
- PLATO. **Gorgias**. Translated with notes by Terence Irwin. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Plato in Twelve Volumes**, Vol. 3 translated by W.R.M. Lamb., Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1967.
- PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 11. ed. Portugal, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Diálogos**. Apologia de Sócrates, Críton, Laques, Cármides, Lísias, Eutífron, Protágoras, Górgias. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1970.
- \_\_\_\_\_. **Diálogos**. Sofista e Político. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- ROGUE, C. **Compreender Platão**. Trad. Jaime A. Clasen. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- SCHÄFER, C. **Léxico de Platão**. Trad., Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- SZLEZÁK, T. **Platão e a escritura da Filosofia: análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico**. Trad. Milton Camargo. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Ler Platão**. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- VEGETTI, M. **Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX**. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. Apresentação de Maurício Marsola. São Paulo: Annablume, 2010.