

A Exortação, no seu número 5, responde a esta questão, não sem citar o n.º 12 da Constituição Dogmática sobre a Igreja, «Lumen Gentium».

É uma resposta limitativa, mas mesmo assim de grande alcance teológico e pastoral.

Tratamento pastoral dos divorciados que voltam a casar.

Já no discurso final do sínodo, o Papa tinha abordado corajosamente esta questão, quase nos mesmos termos em que o faz a «Familiaris Consortio», no n.º 84.

Curiosamente a mensagem dos padres sinodais, muito pobre quer em relação ao discurso do Papa, quer em relação à Exortação, não tinha mencionado este problema.

Não adianta citar o texto da «Familiaris Consortio». Mas, dada a situação de aumento do número de divorciados, nunca será demais apontar e chamar a atenção para as páginas que o Sínodo consagra a este momentoso problema. Páginas ignoradas ou esquecidas na nossa prática pastoral quotidiana.

ARNALDO DE PINHO

Professor do I. C. H. T.

Retórica e Filosofia em Platão

Introdução.

Se, passados mais de vinte e três séculos sobre a sua morte, voltamos ainda e sempre a Platão, não é por gosto de arqueologia (muito menos, por necrofilia), mas porque, tendo descido ao essencial, ele se defrontou com os problemas eternos e assim, embora também ele submetido à voragem do tempo, superou o tempo e se tornou contemporâneo de todos os tempos. É essa aliás a condição do filósofo: situado no seu tempo, colocar e pensar as questões perpétuas do Homem. É por isso que, mesmo que se julgue, com Nietzsche, que a tarefa da filosofia é agora a «inversão do platonismo», Platão, como aliás qualquer filósofo digno desse nome, constitui referência inevitável. A tornar ainda mais urgente o seu convívio estão as semelhanças entre o contexto em que se formou o pensamento platónico e o nosso tempo: desorientação e crise geral dos valores e modelos políticos, ruptura com a tradição e procura de uma nova cultura, omnipresença do discurso sofisticado^{1a}.

Atraído, na juventude, pela política, Platão foi deparando com a injustiça e a corrupção por toda a parte. Mesmo o seu «querido e velho amigo Sócrates, (...) o homem mais justo do seu tempo», foi trazido perante os tribunais, acusado de impiedade e condenado à morte¹. «Ao ver isto e ao ver os homens que conduziam a política, quanto mais considerava as leis e os costumes e mais ia avançando

^{1a} Sobre a nova Sofística, Cf. Anselmo Borges, *Do Mesmo ao Diferente. Questões deste Tempo*, Porto, 1980, pp. 13-16.

¹ Platón, Carta VII, em *Obras Completas* (Tradução do grego, preâmbulos e notas por Maria Araujo, Francisco Garcia Yague, Luis Gil, Jose Antonio Miguez, Maria Rico, Antonio Rodriguez Huescar e Francisco de P. Samaranch), Aguilar, Madrid, 2.ª ed., 1969, p. 1570.

Nas citações de Platão, sempre que nada seja referido, é esta a edição seguida. Por uma questão de comodidade, a indicação das páginas, antecedida da referência da respectiva obra platónica, será feita no próprio corpo do texto e não em nota.

em idade, tanto mais difícil me foi parecendo administrar bem os assuntos do Estado» (Carta VII, p. 1 570). Atenas entrou na decadência. Há um mal geral que se instala, a injustiça propaga-se. É neste contexto, seduzido por Sócrates e defrontando os sofistas, que Platão decide dedicar a sua vida à verdadeira filosofia, para instaurar a Justiça. «Finalmente compreendi que todos os Estados actuais estão mal governados, pois a sua legislação é praticamente incurável sem a união entre preparativos enérgicos e circunstâncias favoráveis. Então senti-me irresistivelmente movido a louvar a verdadeira filosofia e a proclamar que só com a sua luz se pode reconhecer onde está a justiça na vida pública e na vida privada. Assim, os males para os homens não acabarão enquanto a raça dos filósofos puros e autênticos não chegar ao poder ou enquanto os chefes das cidades, por uma especial graça da divindade, não se puserem verdadeiramente a filosofar» (*ibid.*, p. 1 571).

Para Platão, a verdadeira filosofia é anti-sofística. Daí, a presença dos sofistas em quase toda a obra platónica.

I. A Retórica e os Sofistas.

Como escreve Samuel Ijsseling, «quase tudo o que tem real valor no mundo ocidental tem a sua origem na Grécia antiga». E, entre essas coisas, está a «filosofia como investigação sistemática da verdade última», a «retórica enquanto perícia conscientemente praticada de falar e escrever bem e convincentemente», sendo «também na Grécia que estalou pela primeira vez o conflito entre filosofia e retórica, e de tal modo que determinou todo o pensamento europeu e toda a cultura ocidental»².

A retórica sofística está profundamente ligada às correntes pitagóricas e parapitagóricas sicilianas e italias³. De facto, parece assente que os fundadores da retórica terão sido Empédocles e sobretudo os retóricos sicilianos Córax e Tísias, sendo este discípulo daquele. Aliás, tornou-se célebre a anedota que conta que Tísias, na sequência do mútuo acordo segundo o qual se recusara a pagar as lições do mestre, argumentou do seguinte modo, no tribunal: «Proverei que a tua exigência de pagamento não tem qualquer fun-

damento. De facto, ou te convenço de que nada te devo, não precisando nesse caso de te pagar seja o que for, ou não te convenço, não precisando também nesse caso de te pagar, pois ficará então claro que as tuas lições não tiveram qualquer valor, tendo nós concordado que só te devo pagar se ganhar a minha primeira causa.» Córax responde então: «Ou não me convences e então é evidente que me tens de pagar ou me convences, demonstrando assim que as minhas lições foram boas, devendo nesse caso, segundo o nosso acordo, pagar-me a tua dívida»⁴. Segundo Platão, no *Fedro*, já a retórica de Tísias se importava mais com a verosimilhança do que com a verdade: «E vamos deixar dormir Tísias e Górgias, que viram que se devia estimar mais a probabilidade do que a verdade e que fazem que, pela força da palavra, as coisas pequenas pareçam grandes e as grandes pequenas (...)?» (*Fedro*, p. 877).

Mas, se, para Córax e Tísias, a retórica era uma *téchne*, isto é, uma arte de demonstração do verosímil, com bases científicas, «uma outra escola sua contemporânea praticava e teorizava uma retórica não científica, mas psicagógica, fundada na sedução irracional, que a palavra, sabiamente usada, exerce sobre a alma dos ouvintes. Esta última corrente retórica liga-se estreitamente ao mundo pitagórico»⁵. Aparecem assim estilos e argumentos diferentes segundo os diversos auditórios (*polytropia*) e o uso permanente da figura retórica da antítese. Em conexão com estas duas características dos discursos pitagóricos, está a do retórico, que «já revelava então um dos aspectos fundamentais da retórica antiga, isto é, o seu compromisso social»⁶. E «à teoria pitagórica do *kairós* retórico pode acrescentar-se afinal o nominalismo linguístico professado por Parménides e seguramente nascido em ambiente pitagórico, de acordo com o qual as palavras (*ὀνόματα*) são denominações arbitrárias das coisas, as quais não procedem da natureza, mas de uma convenção»⁷. Como se vê, estamos já no centro da nossa temática: de um lado, o mundo da verdade e, do outro, o mundo da opinião. «Para Parménides, enquanto a característica do mundo da verdade é dada pelo raciocínio

⁴ Cit. por S. Ijsseling, o. c., p. 11.

⁵ A. Plebe, o. c., p. 3.

⁶ A. Plebe, o. c., p. 7.

⁷ A. Plebe, o. c., pp. 7-8.

² Samuel Ijsseling, *Rhetoric and Philosophy in Conflict*, Haia, 1976, p. 7.

³ Cf. Armando Plebe, *Breve História da Retórica Antiga*, São Paulo, 1978, p. 1.

científico, a característica do mundo da $\delta\delta\zeta\alpha$ é, ao contrário, a de ser sujeita ao fascínio enganador da palavra (...)»⁸.

A retórica siciliana chega à Grécia continental através de Protágoras e Górgias e vai ser de facto em Atenas que vai florescer o movimento da sofística e retórica, que Platão praticamente identifica.

Na segunda metade do séc. V, o regime democrático implanta-se em Atenas, substituindo a aristocracia. Ora, a mudança de regime político exige uma nova cultura e uma nova educação: «ao modo de formação tradicional que visava a fazer bons atletas e guerreiros valorosos, que tinham aprendido nas sentenças de poetas e dos 'sábios' a respeitar os deuses e a honrar os antepassados, substituiu-se pouco a pouco uma cultura 'moderna' que punha o acento na importância da intelectualidade, dos conhecimentos gerais e da fala»⁹. Agora, o novo universo democrático exige essencialmente a capacidade de manobrar a palavra. Na Assembleia nacional, nos tribunais, nos assuntos privados, terão êxito aqueles que, mediante o bom uso do discurso, puderem conquistar o auditório e derrotar os adversários. A chave do sucesso está na manipulação do discurso, através da habilidade oratória. A verdade já não tem propriamente importância, pois o que é decisivo é a afirmação dos próprios interesses e privilégios, mediante o poder da persuasão da palavra.

Os sofistas são, pois, os «professores» que vêm no momento oportuno, já que a democracia é o reino da palavra que cria a convicção. Como escreve S. Ijsseling, «*rethoriké techné* e *areté politiké* também eram idênticas»¹⁰, e, significativamente, já Cícero refere que Córax e Tísias aparecem com a queda da tirania na Sicília: «Quando, diz Aristóteles, a tirania foi destruída na Sicília e as questões entre particulares, após um longo intervalo, foram novamente submetidas aos tribunais, pela primeira vez, nesse povo de espírito penetrante e naturalmente inclinado à discussão, viram-se os sicilianos Córax e Tísias dar um método e regras. Antes, ninguém seguia uma rota traçada, nem se submetia a uma teoria e, entretanto, a maioria exprimia-se com cuidado e ordem»¹¹. Daí, o sucesso dos sofistas na Atenas do séc. V, podendo inclusivamente fazer-se pagar

⁸ A. Plebe, o. c., p. 5.

⁹ François Châtelet, *Platão*, Porto, 1977, p. 126.

¹⁰ S. Ijsseling, o. c., p. 12.

¹¹ Cit. por A. Plebe, o. c., p. 1 em nota.

bem pelo seu ensino não só da técnica do discurso como de conhecimentos enciclopédicos ao serviço daquela. «É perfeitamente legítimo, no regime democrático, que se esteja desejoso de receber essa educação que torna capaz de lutar para conseguir os mais altos cargos e de se tornar um chefe. A sorte da colectividade não é separada da do indivíduo: aquele que procura as honras e o poder nada mais faz do que ir no sentido da civilização nova (...)»¹².

Neste contexto, não admira que a sofística não só não tivesse por objectivo atingir a verdade, mas até pusesse em causa a própria capacidade humana de atingi-la. Era a própria divergência dos filósofos anteriores e contemporâneos que levava a esta posição crítica. Com razão escreve F. Heinemann: «O pensamento tinha-se, oposto ousadamente ao mito. Confiava nas suas forças, a fim de, pelos seus meios, solucionar os enigmas do universo e poder dar respostas às questões acerca do autêntico ente, acerca do sentido e finalidade da vida. Ensinar a distinguir o ser da aparência. Desta maneira se colocam já em oposição as duas vias de conhecer, a percepção e o pensamento. Mesmo quando é possível reconduzir ao ser, captado no pensamento, a aparência testemunhada na percepção, como acontecia nos últimos filósofos da natureza, Empédocles, Anaxágoras e os atomistas, o resultado do pensamento não era de modo algum unitário. Por isso, devia necessariamente tornar-se problema a capacidade do homem alcançar, pelos seus próprios meios, uma interpretação da realidade. Põem-se em questão o alcance, a capacidade e a certeza do conhecimento. O homem tinha-se colocado numa atitude crítica em face da natureza. Agora é essa aptidão que se põe em dúvida. Esta alteração problemática recebeu apoio de uma evolução política. (...) O problema da verdade torna-se de importância secundária e mesmo, conforme a opinião dos sofistas, não tem sentido algum. As opiniões opostas dos filósofos mostram que a verdade não se pode alcançar»¹³.

Segundo Protágoras, tudo é relativo, não havendo a possibilidade de chegar à verdade absoluta, objectiva, válida para todos. Assim, Plutarco conta que, na disputa sobre a causa da morte de um espectador num concurso de dardo, Protágoras defende que não é possível determiná-la com objectividade, pois tudo depende de pon-

¹² F. Châtelet, o. c., pp. 72-73.

¹³ F. Heinemann, *A Filosofia no Século XX*, Lisboa, 2.ª ed., 1979, pp. 80-81.

tos de vista diferentes: essa causa variará segundo o ponto de vista do médico, do juiz ou do magistrado¹⁴. O relativismo de Protágoras é também afirmado no *Teeteto* platónico. À pergunta de Sócrates sobre o que é a ciência, Teeteto responde que «(...) não é outra coisa senão a sensação». É então que Sócrates observa: «Realmente, parece-me que encontraste uma razão nada desprezível para ajuizar da ciência, razão que já Protágoras formulava. E disse o mesmo que tu, embora com outras palavras. Pois afirmava que «o homem é a medida de todas as coisas; das que são como medida do seu ser e das que não são como medida do seu não ser». E Teeteto confirma que já lera isso «muitas vezes». E o Sócrates platónico interpreta: «Não diz na verdade que as coisas são para mim tais como me aparecem e para ti tais como te aparecem? De facto, somos homens, tu e eu. (...) as coisas parecem ser tais como as sente cada um» (*Teeteto*, pp. 898-899). As coisas são o que parecem, já que «aparência e sensação são uma e mesma coisa» (*ibid.*, p. 899). Por conseguinte, segundo Protágoras, sendo o conhecimento reduzido a sensação, não é possível ir além da opinião, variável de homem para homem, no fluir constante de percepções, todas equivalentes, porque todas igualmente verdadeiras. Nem sequer para o mesmo homem há duas sensações iguais (cf. *ibid.*, p. 920). Mas Protágoras tornou-se também célebre pelo seu agnosticismo religioso (foi mesmo perseguido, acusado de ateísmo): Segundo Diógenes de Laércio, escreveu: «No que se refere aos deuses, sou incapaz de descobrir se existem ou não, ou mesmo a que é que se assemelham pela forma, pois há muitos obstáculos em ordem a este conhecimento: a obscuridade da questão e a brevidade da vida humana»¹⁵. Aliás, ainda no *Teeteto*, Platão faz dizer a Protágoras: «(...) eu ponho de lado, tanto nos meus discursos como nos meus escritos, tudo o que se refere à existência ou não existência (dos deuses)» (*Teeteto*, p. 906).

Górgias vai ainda mais longe. Na sua obra: *Sobre o não-ser ou sobre a natureza*, diz: 1. Nada existe; 2. Se algo existe, não pode ser conhecido ou pensado pelo homem; 3. Mesmo que possa ser cognoscível, não pode ser comunicado a outrem. 1. Nada existe. De facto, o não ser não existe, pois, se existisse, seria ao mesmo tempo ser e não ser; o ser também não existe, pois (aqui Górgias

quer refutar Parménides) «se é ingerado é infinito e se é infinito não está em parte alguma»¹⁶. 2. Se algo existe, não pode ser conhecido ou pensado pelo homem. Na verdade, se podemos pensar o que não existe, segue-se que o que existe não é pensado. Górgias «suprimiu o critério»¹⁷. 3. Mesmo que possa ser cognoscível, não pode ser comunicado a outrem. Com efeito, se algo existe fora de nós, é captado pela vista, pelo ouvido, como cor, som, etc. Ora, a palavra, que é o meio de comunicação, não é nenhum dos objectos externos nem pode captá-los; conseqüentemente, também não pode comunicá-los. «(...) a palavra não é o ser; portanto, comunicando palavras, não comunicamos o ser»¹⁸. Aliás, «Górgias acrescenta que o ouvinte não pode ter presente ao espírito a mesma coisa que o orador, pois uma mesma coisa não pode, sem perder a sua identidade, estar presente em mais de uma pessoa. E mesmo que isso fosse possível, não é necessário que lhes pareça a mesma a ambos, já que são diferentes um do outro e se encontram em lugares diferentes. Mais: o mesmo indivíduo não apreende as coisas da mesma maneira em momentos diferentes nem tais quais se apresentam aos diferentes sentidos»¹⁹.

Mergulhados no sensismo que os leva ao niilismo filosófico, pois nem sequer é salvaguardada, como em Heráclito, a medida do *logos* no fluir permanente das coisas, só resta aos sofistas a argúcia da eloquência, isto é, a verbocracia. No contexto da civilização nova, é pela magia da palavra que, aproveitando a 'oportunidade', se atingirá o poder e se defenderão os interesses, não só do indivíduo, mas também da Cidade. Da procura da verdade, o acento desloca-se inevitavelmente para a obtenção dum consenso ao nível prático. A finalidade do discurso é essencialmente pragmática, isto é, a eficácia, pela persuasão. Aliás, os gregos sempre foram orgulhosos da sua língua, e da 'paideia' fazia parte a aprendizagem do seu uso belo e inteligente. O domínio da língua grega, que Nietzsche classificou uma vez como «die sprechbarste aller Sprachen»²⁰, era mesmo um dos sinais distintivos dos gregos em relação aos bárbaros. Diodoro Sículo escreveu: «Ninguém pode facilmente apresentar uma excelência

¹⁴ Cf., Jean-Paul Dumont, *A Filosofia Antiga*, Lisboa, 1981, p. 36.

¹⁵ Cit. por W. K. C. Guthrie, *Les Sophistes*, Paris, 1976, p. 241.

¹⁶ Dumont, o. c., p. 35.

¹⁷ Guthrie, o. c., p. 206.

¹⁸ Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, I, Lisboa, 2.ª ed., 1976, p. 109.

¹⁹ Guthrie, o. c., p. 207.

²⁰ Cit. por S. Jjsseling, o. c., p. 10.

maior do que a eloquência. Esta é a razão por que os gregos são superiores a outros povos e os civilizados aos não civilizados. E o que é mais, só através dela pode alguém adquirir poder sobre os outros. Finalmente, tudo, toda a situação se revela a si própria apenas como é apresentada pelo orador»²¹. E Górgias, no *Elogio de Helena*: «É o *lógos* um grande senhor, que, com um corpo diminuto e imperceptível, realiza obras diviníssimas. De facto, ele é capaz de fazer cessar o terror, tirar a dor, produzir a alegria, alimentar a piedade... Os seus divinos encantamentos são portadores de prazer, extirpadores da dor. Nascendo com a opinião da alma, o seu poder encantador a fascina, a persuade, (a perverte) e a modifica com mágica ilusão»²². O *lógos*, no sentido de discurso retórico, tem uma força mágica de fascínio e encantamento. «(...) na doutrina psicagógica do *lógos* resumem-se tanto as características da apáte poética quanto as da *peithó* retórica»²³. Assim, ainda que a persuasão tenha como finalidade estabelecer a convivência entre os homens, anda aliada à dimensão de ilusão poética, como doce engano e encantamento curativo. Que a essência da retórica gorgiana era a persuasão, diz-no-lo Platão no *Górgias*. Quando Sócrates pergunta a Górgias qual é a sua profissão e que bem é esse, maior que todos os outros, que está contido na sua arte, Górgias responde: «Refiro-me ao facto de poder persuadir mediante o discurso, falando diante de um tribunal, aos juizes; no Consistório, aos membros do Conselho, na Assembleia popular, aos membros da mesma, e, enfim, em qualquer reunião de transcendência para a Cidade, aos que a ela assistem. E na verdade, com este poder, terás o médico por escravo, bem como o mestre de ginástica. Quanto ao banqueiro de que falas, aparecerá traficando, não em seu proveito, mas em proveito de outro, de ti, se eu puder pronunciar discursos e persuadir as multidões». E perguntando-lhe Sócrates se pode «sustentar que a retórica é capaz de algo mais do que produzir a persuasão no espírito dos ouvintes», Górgias responde: «De modo nenhum, Sócrates; pelo contrário, parece-me que a definiste cabalmente; esse é o seu principal objecto» (*Górgias*, pp. 360-361).

Os sofistas estão convencidos de que, mediante o ensino da 'virtude política' prestam serviços inestimáveis não só aos indivíduos, sobretudo nos tribunais, já que em certas cidades gregas não

era possível alguém defender-se através de um 'advogado', mas também à própria Cidade. Haveria, de facto, uma espécie de harmonia entre os interesses do indivíduo e os da Cidade. Ao desafio de Sócrates — «Far-me-á muito feliz o meu erro, se me demonstrares que vós, Górgias e tu, sabeis o que é a virtude (...)», Ménon responde: «Não é difícil responder-te, Sócrates. Em primeiro lugar, se queres falar da virtude de um homem, é evidente que a virtude de um homem consiste em ser capaz de administrar os assuntos da Cidade e, fazendo isto, assegurar o bem dos seus amigos e o mal dos seus inimigos, defendendo-se ele próprio de todo o mal» (*Ménon*, p. 439). Protágoras, no diálogo platónico com o seu nome, também diz: «O objecto do meu ensino é a prudência que todos devem ter para a administração da sua casa e, no referente às coisas da Cidade, a capacidade de levá-las à perfeição por meio das obras e das palavras» (*Protágoras*, p. 166).

Porém, como não é a verdade que sustenta o discurso, já que faltam critérios e valores objectivos e universais, sendo assim sempre possível elaborar «discursos duplos» (*δισοί λόγοι*)²⁴, dizendo Protágoras, Autor das *Antilogias*, que «sobre qualquer assunto há dois raciocínios opostos um ao outro»²⁵, «o ensinamento sofista arrisca-se a tornar-se uma fonte de anarquia. Foi exactamente isso, aliás, o que se produziu historicamente, ao que parece. A primeira geração de sofistas, cujos representantes mais eminentes são Górgias, Protágoras e Hípias, se bem que suscitasse bastantes oposições, é por fim integrada na democracia triunfante: ela tem a sua função na Cidade e sem custo é reconhecida a sua utilidade»²⁶. Porém, as dificuldades vão surgir, a decadência de Atenas acentua-se, reina a imoralidade, vive-se para o luxo e na cobardia, a injustiça triunfa. Assim, «quando as dificuldades sobrevêm, e depois os reveses, então começa-se a temer os discursos dos sofistas e a educação que dispensam; têm-nos por responsáveis pelos males que se abatem sobre o Estado; acusam-nos de imoralidade e considera-se o seu cepticismo e a sua originalidade como uma das causas, senão como a causa, dos sofrimentos presentes. (...) À medida que a desunião se introduz cada vez mais nitidamente na Cidade, a própria sofística se inflecte. A segunda geração de sofistas — com homens como Antifonte, Crítias, Polo e Trasi-

²¹ Cit. por S. Ijsseling, o. c., pp. 10-11.

²² Cit. por A. Plebe, o. c., p. 15.

²³ Cit. por A. Plebe, o. c., p. 15.

²⁴ Cit. por A. Plebe, o. c., p. 10.

²⁵ Cit. por Guthrie, o. c., p. 58.

²⁶ F. Châtelet, o. c., p. 73.

maco — chega a professar um individualismo obstinado que depressa vai lançar o cidadão contra o Estado. O tema sobre o qual ela apoia a sua teoria «anarquista» e a sua prática antidemocrática — recordamos aqui o papel desempenhado por Crítias quando da tirania dos Trinta — é o da oposição da *natureza* e da *lei*»²⁷.

De facto, os sofistas andavam de cidade em cidade e aperceberam-se da variedade dos costumes e das leis. Dando-se assim conta do 'relativismo cultural', surgirá a afirmação do carácter duramente convencional da lei, numa nítida antítese entre *φύσις* e *νόμος*. As leis obrigam, não por força da natureza, mas porque os fracos querem defender-se perante os mais fortes. É difícil não nos lembrarmos de Nietzsche ao ouvirmos, por exemplo, Cálicles no *Górgias* ou Trasímaco em *A República* a constatarem que a chamada justiça não passa do interesse do mais forte. Cálicles, no *Górgias*, depois de declarar que em sua opinião, «são os homens débeis e a massa os que estabelecem as leis», exorta Sócrates a que deixe a filosofia aos jovens, para não «perder a condição de homem autêntico, fugindo dos lugares frequentados da cidade e das assembleias, nas quais, como dizia o poeta, os homens ganham honra» (*Górgias*, pp. 382 e 384). Trasímaco é explícito: «Para mim, a justiça não é senão o que convém ao mais forte. (...) cada governo estabelece as leis de acordo com a sua conveniência: a democracia, de maneira democrática; a tirania, tiranicamente; e os outros, da mesma maneira. Uma vez estabelecidas essas leis, declaram que é justo para os governados o que convém apenas aos que mandam, e castigam os transgressores, a título de violarem a lei e cometerem uma injustiça. Aqui tens, meu bom amigo, aquilo que eu quero dizer ao afirmar que há um só modelo de justiça em todos os Estados — o que convém aos poderes constituídos. De onde resulta, para quem discorrer correctamente, que a justiça é a mesma em toda a parte: o que convém ao mais forte» (*A República*, pp. 672-673).

Assim, agora o critério da verdade é apenas o interesse e a utilidade do indivíduo, do mais forte. Não admira, pois, a aversão que se criará contra os sofistas, considerados como a causa de todos os males, que afligem a Cidade. Aliás, brevemente a Grécia cairá sob o domínio dos macedónios, pela mão de Filipe. Deste modo o sofista, que começou por ter um sentido positivo, passa a ter, concretamente

²⁷ F. Châtelet, o. c., pp. 73-74.

com Aristófanos, um sentido pejorativo, «tornou-se definitivamente um termo empregue de maneira abusiva, implicando charlatanice e o embuste, embora não seja de modo nenhum reservado à categoria dos Sofistas profissionais»²⁸. É neste contexto (lembrar que em *As Nuvens*, de Aristófanos, Sócrates aparece como a verdadeira imagem do sofista) que o próprio Sócrates, também sob a consideração de sofista, é condenado à morte.

II. Platão e a recta filosofia.

O projecto de Platão é mostrar o conflito entre a filosofia e a retórica, isto é, entre Sócrates e os sofistas, e instaurar a Justiça na Cidade, impedindo assim que jamais se cometa um crime semelhante ao perpetrado contra Sócrates, o homem que, como se diz no *Fédon*, «foi o melhor além de ser o mais sensato e justo dos homens do seu tempo» (*Fédon*, p. 652). Por isso, embora, como escreve Nestle, «(...) se um estrangeiro em Atenas tivesse perguntado a um cidadão do local qual era na cidade o mais famoso sofista, este com certeza teria respondido: Sócrates»²⁹, o que ressalta da obra platónica é que o mestre é adversário irreductível dos sofistas e, mesmo utilizando a *téchne rhetoriké*, deu-lhe um outro sentido, elevando-a a dialéctica.

O sofista é «aquele que recebe dinheiro na arte da erística, da contradição, da controvérsia, do combate, da luta, características da arte aquisitiva (...)», «um caçador interesseiro de jovens ricos (...)», caracterizando-o «uma falsa aparência de ciência universal, mas não a realidade (...)», o que não passa de «uma brincadeira»; servindo-se de «ficções verbais», é claro que se trata de um «mágico que somente sabe imitar as realidades», podendo então «ser classificado como um ilusionista, por outras palavras: um imitador (...)», cuja arte é, em última análise, «a arte do simulacro»³⁰. Sócrates, ao contrário, que nunca recebeu qualquer paga por ter tratado de mover os Atenienses a prestarem atenção à virtude, pode declarar perante o tribunal: «Enquanto me restar fôlego e o puder fazer, não deixarei de filosofar, de vos exortar, de dizer, sempre que encontre algum de vós, o que

²⁸ Guthrie, o. c., p. 41.

²⁹ Cit. por A. Plebe, o. c., p. 21.

³⁰ Platão, *O Sofista*, ed. Sousa e Almeida. Cit. em Maria Helena Varela Santos e Teresa Macedo Lima, *Textos de Filosofia*, I, Porto, 1980, pp. 168-171.

costumo dizer: 'Meu caro amigo, tu, que és ateniense, que pertences a uma grande cidade, reputada pela sabedoria e pela força, não tens vergonha de só te importares com riquezas, de fazer o possível por as ter na maior quantidade, assim como honras e fama, sem que te preocupem nem te interessem a inteligência, a verdade e o melhoramento da alma?' (...) Farei isto a velhos e novos, a quem quer que se me depare, a forasteiros e a cidadãos, mais ainda aos cidadãos porque estão mais próximos de mim pelo sangue. É o que me ordena o deus, bem o sabeis. E creio que nenhum bem maior encontráis na cidade do que este serviço que estou prestando ao deus. (...) É claro, depois disto, Senhores Atenienses, que, quer acrediteis em Ânito, quer não, quer me absolvais, quer não — continuarei a fazer o mesmo que fazia, mesmo que tivesse de sofrer várias mortes»³¹. Sócrates não sofre simplesmente a morte. Assume-a activamente. Ele é mártir da filosofia, como ele a entendia, isto é, como pesquisa permanente do conhecimento para o aperfeiçoamento moral e a felicidade.

O retórico sofista não passa de um sedutor pela magia das palavras. A arte dos «fazedores e autores de discursos», «que se dirige aos juízes, aos membros da Assembleia e a outras multidões para encantá-las e apaziguá-las», assemelha-se à arte dos encantamentos, que «consiste em encantar serpentes, aranhas e escorpiões e os demais animais e enfermidades» (*Eutidemo*, pp. 482-483). Por isso, a retórica não é uma ciência, nem sequer uma verdadeira arte, mas pura *empeiria*, isto é, habilidade prática, como conclui o Sócrates platónico, no *Górgias*: «E considero que tal coisa é feia (...), porque atende ao agradável e não ao melhor; não a tenho por uma arte, mas por uma actividade rotineira, já que não pode dar razão alguma sobre a natureza do que procura àquele que lha pede, a ponto de não poder dizer nada sobre a causa ou fundamento de cada uma das suas aportações. Eu não chamo arte a nada que seja irracional» (*Górgias*, p. 369). A retórica não se interessa pela verdadeira realidade, pela justiça; não alcança o «pleno conhecimento», ficando na «mera conjectura». «E para não alongar-me demasiado, quero dizer-te, à maneira dos géometras, (...) que a cozinha está para a medicina, como a cosmética para a ginástica, ou melhor: que a sofística está para a legislação como a cosmética para a ginástica, e que a retórica está para a justiça como a cozinha para a medicina». «Aí está o que eu chamo adulação»

(*ibid.*, p. 369). Sócrates acrescentará que sofistas e retóricos se confundem (cf. *ibid.*). Por isso é que Górgias, quando afirmou que a retórica «se ocupa sempre de fazer discursos cujo objecto é a justiça», tendo, depois, admitido que «o orador pode também fazer um uso injusto da retórica», entrou em contracção (*ibid.*, p. 366). Ele não pode de facto saber o que é a justiça, pois lhe faltam critérios válidos para isso. A retórica enquanto experiência opõe-se, pois, à ciência (*ἐπιστήμη*), podendo inclusivamente o retórico, que não sabe, ser mais persuasivo do que o médico, que sabe: «assim, pois, quando o orador persuade melhor do que o médico, o ignorante será mais persuasivo face aos ignorantes do que o sábio» (*Górgias*, p. 365). «A retórica tem, pois, a ver com o justo e o injusto, mas, segundo parece, é artífice da persuasão que move a crer, não da que instrui» (*ibid.*, p. 362). Move-se dentro do mundo da doxa.

Mas, ao lado de uma má retórica, pois se relaciona com a opinião e a ilusão, podendo apenas persuadir e convencer, fazer crer, pode haver uma boa retórica, que conduz à verdade, isto é, ao conhecimento verdadeiro da realidade. Essa retórica é a dialéctica. Um dos objectivos do *Fedro* é precisamente mostrar que é possível uma retórica verdadeira. Na última parte do diálogo, Platão propõe-se considerar exactamente «o que faz que um discurso ou escrito seja bom ou não» (*Fedro*, p. 872). O que ele combate é a falsa retórica, segundo a qual «quem tem a intenção de ser orador não precisa de aprender o que na realidade é justo, mas o que parece justo à multidão, que é precisamente quem julgará; nem o realmente bom ou belo, mas o que parece tal; porque é a aparência a que produz a persuasão, não a verdade» (*ibid.* p. 872). Ora — pergunta Sócrates — «não é verdade que para que uma coisa esteja bem dita, a inteligência daquele que fala deve conhecer a verdade sobre aquilo de que vai falar?» (*ibid.*, p. 872). De facto, «diz o Lacónio, não há verdadeira arte de falar que não esteja unida à verdade, nem nunca haverá», sendo por isso necessário persuadir Fedro «de que se não filosofa dignamente, também nunca será capaz de falar sobre nada» (*ibid.*, p. 873). «(...) A arte oratória oferecida por aquele que não conhece a verdade e nada mais faz do que caçar opiniões será uma arte ridícula...» (*ibid.*, p. 874). O *Fedro* abre, pois, o caminho para uma verdadeira retórica, mediante a dialéctica, que consiste nessa arte do diálogo pela qual a alma entra em acordo consigo mesma, chegando a uma definição, ou seja, à essência das coisas, reduzindo «a uma ideia única, numa visão de conjunto, o que está disseminado por muitas partes», dividindo,

³¹ Platão, *A Defesa de Sócrates*, tradução e prefácio de Agostinho da Silva. Em Joel Serrão, *Iniciação ao Filosofar*, Lisboa, 2.ª ed., 1974, p. 29.

em seguida, pela análise, os elementos constitutivos da ideia (*ibid.*, p. 876). Os discursos fundados na dialéctica são realmente proveitosos: «Creio que é ainda mais belo ocupar-se a sério destas coisas, e, seguindo as normas da dialéctica, tomar uma alma apropriada e plantar e semear nela discursos acompanhados de ciência, que sejam capazes de ajudar o próprio e aquele que os plantou, mas que tenham semente da qual possam nascer, noutros caracteres, outros discursos, capazes sempre de produzir esse fruto imortal, fazendo a felicidade daquele que os possui no mais alto grau possível para o homem» (*ibid.*, p. 883). Assim, «pode dizer-se que a dialéctica é a retórica divina (analogamente à *divina mania* da poesia), enquanto a retórica humana é aquela condenada no *Górgias*, que nos reconduz à adulação. Desse modo, retórica e poética, aproximadas num plano humano (no sentido polémico, depreciativo, de habilidade privada de *téchne*), terminam por distinguir-se no plano divino. (...) E a diferença não é pequena, já que, para Platão, a dialéctica é diálogo, arte do interrogar e do responder: é, portanto, actividade social, de relação; a 'mania' divina, entretanto, é uma experiência inteiramente individual, não social, que leva o homem a um mundo irreal»³².

Estamos, pois, a ver o ponto de fractura, em Platão, entre a retórica e a filosofia. Aquela situa-se ao nível da aparência (*δόξα*) esta vai ao encontro da realidade absoluta, da verdade, fundando a ciência (*ἐπιστήμη*). A própria opinião verdadeira ou correcta (*ὀρθή δόξα*) não coincide com a ciência, «porque, se nos tribunais a opinião verdadeira coincidissem com a ciência, nunca o juiz mais eminente pronunciaria um recto juízo sem ciência, e agora parece que uma e outra são algo distinto» (*Teeteto*, p. 934). A ciência exige o seu fundamento, a sua legitimação pela razão. «O diálogo (*Teeteto*) defende a antiga opinião de que não pode haver conhecimento sem Ideias»³³.

Como chegar à verdade? Como sair da aparência, do sensível, onde reina o discurso retórico, cujo critério é o interesse, o jogo do poder, que leva inevitavelmente à violência?

Platão vai colocar-se no seio do próprio discurso. «Assim, o primeiro momento da filosofia — aquele que põe no caminho da

eventual «sabedoria» — consiste em «psicanalisar» a opinião, em lhe revelar a consciência errada que ela tem de si mesma»³⁴. Daí os diálogos socráticos que terminam, à primeira vista, inconclusivamente, mas onde há, de facto, uma conclusão, «conclusão não formulada, sem dúvida, por Sócrates, mas que o leitor-ouvinte tem o dever e a capacidade de formular»³⁵. É um método que Sócrates impõe: a ironia e a maiêutica. O interlocutor, ao entrar em contradições (recorde-se, por exemplo, a contradição de *Górgias*, citada), será obrigado a confessar que não sabe, e só assim, com a consciência da sua ignorância, é que se poderá pôr em marcha, à procura da essência daquilo que se investiga: o que é a virtude, o que é a piedade, o que é a retórica, o que é a ciência, etc.? Assim, «o diálogo socrático provou que o discurso da *opinião* não pode legitimar-se, que se contradiz, que faz perguntas às quais não pode responder, que dá respostas quando nem sequer tem uma ideia das perguntas que lhe correspondem. O diálogo platónico vai esforçar-se por construir, por meio de uma legitimação, desta vez positiva, o *discurso integralmente justificado* que, a cada momento do seu desenvolvimento, explica o facto de dizer isto, e não aquilo, de o dizer assim, e não de outro modo. (...) Haverá um discurso (como ciência) universal? (...) A isso, a obra platónica responde de forma positiva (...) A alternativa de que parte a filosofia original (...) é clara: ou o homem aceita o jogo indefinido da violência e o reinado da injustiça, seja ela cometida ou sofrida, ou procura, no exercício do que o especifica entre os animais, o *lógos* (termo que, no grego clássico, significa ao mesmo tempo: *palavra tendo um sentido, discurso e razão*), o meio de pacificar a sua existência»³⁶. É a própria consciência das contradições que exige um critério de verdade que legitime a universalidade e o acordo no discurso, discurso que não pode ser simplesmente formal, como se mostra, por exemplo, no *Cármides*. Assim se instaurou «o mais longo desvio», «o *desvio* (que) consiste precisamente nisso, nessa passagem da noção de *universalidade* — que implica somente uma aproximação do homem com o homem, uma relação de acordo entre indivíduos — à de *verdade* — que significa uma relação de identidade entre o Pensamento e o Ser. (...) A filosofia inflecte-se em meta-

³⁴ F. Châtelet, o. c., p. 99.

³⁵ Alexandre Koyré, *Introdução à Leitura de Platão*, Lisboa, 1979, p. 14.

³⁶ François Châtelet, em François Châtelet (sob a direcção de), *A Filosofia Pagã do século VI a. C. ao século III d. C.*, Lisboa, 1978, p. 83.

³² A. Plebe, o. c., p. 32.

³³ F. M. Cornford, *Estudos de Filosofia Antiga* (Sócrates, Platão e Aristóteles), Coimbra, 1959, p. 49.

física: ela tem necessidade de um outro mundo, de um para lá mais real que esta realidade que está aí. Ela tem necessidade de verdade... A teoria do discurso institui uma teoria do Ser»³⁷.

Conhecer, para Platão, será, pois, reconhecer. Não descobriu o escravo de Ménon, através de um diálogo bem conhecido, o teorema de Pitágoras, sem nunca ter estudado geometria? Conhecer é recordar (anamnese). «(...) procuramos sempre o que já sabemos. Procuramos tornar consciente um saber inconsciente, procuramos recordar um saber esquecido»³⁸. A percepção ultrapassa-se a si própria. Como se argumenta, por exemplo, no *Fédon*, só podemos dizer que as coisas deste mundo são iguais, ainda que, sob alguns aspectos, desiguais, porque temos a ideia de igualdade. Por isso, não é pela experiência que adquirimos o conhecimento da igualdade em si mesma, do belo ou do bom em si mesmo e de «todas as coisas a que atribuímos o carácter de realidade pura»³⁹. A experiência sensível tem apenas a função de fazer recordar as ideias. As coisas deste mundo, de facto, apenas «manifestam», «comunicam», «imitam», «participam» (são expressões de Platão) no mundo inteligível, que é o mundo das essências puras. Por isso, a alma é imortal, não só porque preexiste ao corpo, mas sobretudo porque é da mesma natureza das ideias e participa essencialmente na Ideia da Vida. De facto, «nunca um contrário pode ser contrário de si próprio»⁴⁰. Por isso também, o filósofo, animado pelo amor, aspira à contemplação da própria Beleza: «Se a vida alguma vez mereceu ser vivida, caro Sócrates, é no momento em que o homem contempla a beleza absoluta»⁴¹.

Em Platão, distinguem-se, pois, «duas espécies de dialéctica: um método de discussão que herdou de Sócrates e um método metafísico que lhe é próprio. (...) A dialéctica platónica é a arte ou conjunto de processos pelos quais o espírito se eleva às Ideias do mundo inteligível»⁴². É no fim do livro VI de *A República* que Platão nos con-

³⁷ F. Châtelet, *Platão*, p. 135.

³⁸ Koyré, o. c., pp. 19-20.

³⁹ Platão, *Fédon*. Diálogo sobre a imortalidade da alma (Traduzido do grego por P. Dias Palmeira, O. F. M. e precedido de uma Notícia Histórico-Filosófica por Joaquim de Carvalho), Coimbra, 1947, p. 39.

⁴⁰ Platão, *Fédon*, p. 93.

⁴¹ Platão, *O Banquete ou do Amor* (Prefácio, tradução e notas de Pinharanda Gomes), Coimbra, s/d, p. 96.

⁴² Paul Foulquié, *A Dialéctica*, Lisboa, 1974, pp. 19-21.

vida, para compreender bem a distinção entre o visível e o invisível, a imaginar «uma linha cortada em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos segmentos segundo a mesma proporção, o da espécie visível e o da inteligível; e obterás, no mundo visível, segundo a sua claridade ou obscuridade relativa, uma secção, a das imagens. Chamo imagens, em primeiro lugar, às sombras; seguidamente, aos reflexos nas águas (...) Supõe agora a outra secção, da qual esta era a imagem, a que nos abrange a nós, seres vivos, e a todas as plantas e a toda a espécie de artefactos. (...) Acaso consentirias em aceitar que o visível se divide no que é verdadeiro e no que o não é, e que, tal como a opinião está para o saber, assim está a imagem para o modelo? — Aceito perfeitamente. — Examina agora de que maneira se deve cortar a secção do inteligível. (...) Na parte anterior, a alma, servindo-se, como se fossem imagens, dos objectos que então eram os modelos, é forçada a investigar a partir de hipóteses, sem poder caminhar para o princípio, mas para a conclusão; ao passo que, na outra parte, a que conduz ao princípio absoluto, parte da hipótese, e, dispensando as imagens que havia no outro, faz caminho só com o auxílio das ideias»⁴³. Ora, a estas quatro divisões, correspondem quatro estados da alma, que Abbagnano resume deste modo: «1. A suposição ou conjectura (*eikasía*), que tem por objecto sombras e imagens; 2. A opinião acreditada, mas não verificada (*pistis*), que tem por objecto as coisas naturais, os seres vivos, os objectos de arte, etc.; 3. A razão científica (*diánoia*), que procede por meio de hipóteses partindo do mundo sensível. Esta tem por objecto os entes matemáticos; 4. A inteligência filosófica (*nóesis*), que procede dialecticamente e tem por objecto o mundo do ser»⁴⁴.

O sofista enreda-se no mundo sensível e agarra-se apenas aos simulacros (cf. *O Sofista*, p. 1045). O filósofo é aquele que, desprendendo-se do sensível e preparado pela matemática, acedeu, pela dialéctica, ao mundo inteligível, onde brilha o sol do Bem, como se refere no famoso mito da caverna, que aparece no início do livro VII de *A República*. «(...) segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que,

⁴³ Platão, *A República* (Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira), Lisboa, 3.ª ed., 1980, pp. 313-314.

⁴⁴ Abbagnano, o. c., p. 186.

no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública»⁴⁵.

Assim, são aqueles que se elevaram até ao conhecimento intuitivo do Bem que devem governar a Cidade, para que nela reine a Justiça. São os reis-filósofos da Cidade platónica, onde o poder é exercido pelos que detêm o verdadeiro saber.

Aqueles que acederam à intuição do Bem prefeririam ficar na contemplação. A sua missão, porém, é regressar à Caverna. De facto, «a inspiração fundamental deste pensamento (platónico) é a finalidade política da filosofia. Em vista desta finalidade, o ponto mais alto da filosofia não é a contemplação do bem como causa suprema: é a utilização de todos os conhecimentos que o filósofo pôde adquirir para a fundação de uma comunidade justa e feliz (...). Só com o regresso à caverna, só comprometendo-se no mundo humano, o homem terá completado a sua educação e será verdadeiramente filósofo»⁴⁶.

Conclusão.

A problemática que pululou nesse «iluminismo» do século V ateniense continua a ser a nossa problemática: «o estatuto das leis e dos princípios morais, a teoria de um progresso da humanidade que caminha do estado selvagem para a civilização, substituindo a teoria da degenerescência a partir de uma idade de ouro longínqua, a ideia de contrato social, as teorias subjectivas do conhecimento, o ateísmo e o agnosticismo, o hedonismo e o utilitarismo, a unidade da humanidade, a escravidão e a igualdade, a natureza da *areté*, a importância da retórica e o estudo da linguagem»⁴⁷.

Seja qual for o juízo que se faça sobre os sofistas, é necessário reconhecer que lhes somos devedores de aquisições fundamentais. Destaquemos o seu arrojo em minar tabus, a sua concepção de humanismo aberto, os primeiros passos no sentido do cosmopolitismo e da ideia de unidade da humanidade. Hoje, que sabemos que o homem se caracteriza pela fala e se constitui na e pela linguagem, estaremos mais aptos para reconhecer o seu carácter de pioneiros no interesse

⁴⁵ Platão, *A República*, p. 321.

⁴⁶ Abbagnano, o. c., pp. 188-189.

⁴⁷ Guthrie, o. c., p. 206.

por estes temas. Como não esqueceremos uma certa filiação da ideia democrática no seu relativismo e na retórica por eles cultivada. Mas, por outro lado, há uma ameaça permanente que deriva da sofística: o niilismo.

Foi precisamente contra essa ameaça já concretizada que se ergueu Platão. Mas o perigo de Platão é o totalitarismo, ou, se se quiser, a redução de tudo ao Mesmo, pela anulação das Diferenças.

Hoje, é ainda aí que estamos: no dilema niilismo-totalitarismo, vivendo ambos da mesma obsessão do cadáver. Mas não serão as próprias perguntas que têm sido mal formuladas? Em ordem à superação do dilema, a pergunta: *O que é a verdade?* não deverá ser substituída por uma outra: *Quem é a Verdade?*

ANSELMO BORGES