



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

ELISABETH MARIA DE SOUZA

A PAIDEIA NA ATIVIDADE PEDAGÓGICA DO FILÓSOFO

Salvador
2022

ELISABETH MARIA DE SOUZA

A PAIDEIA NA ATIVIDADE PEDAGÓGICA DO FILÓSOFO

Trabalho de conclusão de curso apresentado como requisito parcial para a obtenção do grau de licenciada no curso de Filosofia da Universidade Federal da Bahia.

Orientadora: Gislene Vale dos Santos

Salvador
2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
COLEGIADO DE FILOSOFIA
Estrada de São Lázaro, 197. Federação. Salvador/BA
CEP.: 40210-730. Tel (071) 3283-6441
www.filosofia.ufba.br



ATA DE DEFESA DE MONOGRAFIA
DE ELISABETH MARIA DE SOUZA
NO DIA 16 DE AGOSTO DE 2022

Aos dezesseis dias do mês de agosto de dois mil e vinte e dois, às 14 horas, reuniram-se em sessão virtual, na sala do Colegiado de Filosofia da UFBA na Conferência Web da RNP – seguindo as orientações da Portaria nº 09/2020 da Pró-Reitoria de Ensino de Graduação da UFBA -, as professoras doutoras Gislene Vale dos Santos (orientadora - UFBA), Elizia Cristina Ferreira (BHU/UNILAB) e Alessandra Carbonero Lima (FACED/UFBA) para examinar a Monografia "A paideia na atividade pedagógica do filósofo", de autoria de Elisabeth Maria de Souza, como requisito parcial para obtenção de grau de Licenciada em Filosofia. Depois de aberta a sessão, pela Profa. Gislene Vale dos Santos, a estudante fez uma breve exposição das linhas gerais de sua pesquisa. Em seguida, as professoras Elizia Cristina Ferreira e Alessandra Carbonero Lima fizeram suas arguições e a palavra foi devolvida à estudante para que respondesse às questões. Concluída a arguição, a banca reuniu-se e deliberou, por unanimidade, por aprovar a monografia e conceder a nota 5,0 (cinco). Esta ata foi lavrada, lida e aprovada por quem de direito.

Prof. Dra. Gislene Vale dos Santos
(Orientadora - UFBA)

Prof. Dra. Alessandra Carbonero Lima
(FACED - UFBA)

Prof. Dra. Elizia Cristina Ferreira
(BHU/UNILAB)

Elisabeth Maria de Souza

Elisabeth Maria de Souza

RESUMO

O presente trabalho se constitui de uma indagação sobre a *Paideia* na atividade pedagógica do filósofo, partindo de um contexto histórico e introduzindo a questão da formação humana. *Paideia* é um termo grego comumente traduzido por ‘educação’, a educação humana como tal, aquela que busca desenvolver toda sua capacidade, que se perdura por toda a vida a fim de realizar perfeitamente o ideal humano. Os gregos se preocupavam com a formação da pessoa humana, ou seja, com sua melhoria e seu refinamento. Sendo assim, essa educação era voltada para o aperfeiçoamento da *areté* (virtude). Para tematizar esta indagação foram construídos três capítulos que dão corpo a esta monografia: “A educação na Grécia Arcaica”; “A influência da oralidade na educação oferecida pelos sofistas” e “A influência da oralidade na educação pensada pelo filósofo”. A construção destes capítulos desembocam na discussão acerca do “Conhece a ti mesmo” e a clássica declaração de Sócrates “Uma vida sem exame é indigna”. A filosofia socrática corresponde a essa maneira de viver refletindo e dialogando com os demais, ou seja, a um exercício espiritual, uma reflexão ativa que tem como propósito chegar com outros homens a uma inteligência, o valor supremo da vida, o aperfeiçoamento da alma. Trata-se de estudo bibliográfico e histórico-crítico.

Palavras-chave: *Paideia*. *Areté*. Grécia Arcaica. Persuasão.

ABSTRACT

The present work is constituted of an inquiry about the *Paideia* in the pedagogical activity of the philosopher, it's starting from a historical context and introducing the question of the human formation. *Paideia* is a Greek term commonly translated as 'education', the human education as such, that seeks to develop all capacity, which if it lasts for a lifetime in order to perfectly fulfill the human ideal. The Greeks were concerned with the formation of the human person, that is, with your improvement and refinement. Therefore, this education was aimed at the improvement of *areté* (virtue). For thematize this question, three chapters were built that embody this monography: "Education in Archaic Greece"; "The influence of orality in the education offered by the sophists" and "The influence of orality in the education thought by the philosopher". The construction of these chapters leads to the discussion about "Know yourself" and the classic statement by Socrates "A life without examination is unworthy". Socratic philosophy corresponds to this way of living by reflecting and dialoguing with others, that is, a spiritual exercise, an active reflection whose purpose is to arrive with other men at an intelligence, the supreme value of life, the perfection of the soul. It is a bibliographic and historical-critical study.

Keywords: *Paideia*. *Arete*. Archaic Greece. Persuasion.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
1 - A FORMAÇÃO HUMANA	7
1.1 – A EDUCAÇÃO NA GRÉCIA ARCAICA	7
1.2 – A INFLUÊNCIA DA ORALIDADE NA EDUCAÇÃO OFERECIDA PELOS SOFISTAS	13
1.3 – A INFLUÊNCIA DA ORALIDADE NA EDUCAÇÃO PENSADA PELO FILÓSOFO	20
2 - CONHECE A TI MESMO	30
3 - UMA VIDA SEM EXAME É INDIGNA	37
CONCLUSÃO	44
REFERÊNCIAS	47

INTRODUÇÃO

O presente trabalho constitui-se como uma indagação sobre a *Paideia* na atividade pedagógica do filósofo. Partindo do contexto histórico, é introduzida a questão da formação humana, centro dessa atividade pedagógica. O objetivo é pensar qual a concepção da *paideia* no pensamento socrático em Platão (Na *Apologia*). *Paideia* é um termo grego comumente traduzido por ‘educação’, a educação humana como tal, aquela que busca desenvolver toda sua capacidade, que se perdura por toda a vida, a fim de realizar perfeitamente o ideal humano. Os gregos se preocupavam com a formação da pessoa humana, ou seja, com sua melhoria e seu refinamento. Sendo assim, essa educação era voltada para o aperfeiçoamento da *areté* (virtude).

A análise tem início com “A formação humana”, no período denominado de Grécia Arcaica que se estende desde o século XII ao VI a. C., buscando refletir como se dá essa *paideia* e entender como se pensa a formação humana do cidadão da *pólis*, a partir de três eixos históricos-filosóficos: “A educação na Grécia Arcaica”; A influência da oralidade na educação oferecida pelos sofistas” e “A influência da oralidade na educação pensada pelo filósofo”.

No primeiro subcapítulo “A educação na Grécia Arcaica”, a proposta é apresentar a relevante figura histórico-filosófica do *aedo*, um poeta cantador que participa de um saber inspirado pela Musa. Concebidos como modelo de *areté* a ser almejada, os heróis imortalizados nos poemas cantados pelos *aedos* tornam-se fontes de aprendizados, a medida que ao ouvir essas narrativas o espectador vivencia, juntamente com os heróis, os sentimentos, emoções e as angústias das decisões cruciais das quais dependem o destino dos gregos e o seu próprio. De modo que, estas experiências fazem parte de seu aprendizado. Pensar como essa educação, essencialmente oral, se constituiu a base da educação dos jovens gregos e, conseqüentemente, do desenvolvimento da *areté*.

No segundo subcapítulo “A influência da oralidade na educação oferecida pelos sofistas” abordamos a sofística e a contribuição desse movimento para a formação humana grega nos séculos V e IV. A sofística surge concomitante ao advento da *polis*, espaço onde a palavra torna-se um instrumento político por excelência e, portanto, a base que fundamenta toda sua autoridade. O surgimento da *polis* para a Grécia constitui um acontecimento decisivo, tanto

no plano intelectual quanto no desenvolvimento das instituições. Os sofistas são os responsáveis pela educação dos jovens que tem na palavra sua força construtiva.

No terceiro e último eixo, o capítulo “A influência da oralidade na educação pensada pelo filósofo”, buscamos refletir a concepção de retórica como a arte do bem falar diferenciando da concepção sofista, pois visa imprimir na alma de alguém um saber que o tornará capaz de sustentar a própria defesa, ou seja, será capaz de falar com propriedade sobre isso, porque o conhecimento verdadeiro é um atributo da alma, e, contudo, capaz de frutificar-se, ou melhor, reproduzir-se, mesmo sem a presença de seu mestre.

Para ilustrar a influência da oralidade para os filósofos é importante lembrar que os primeiros filósofos pensavam e discutiam oralmente, assim como as decisões da *pólis* eram tomadas oralmente na Ágora, como também os julgamentos eram baseados em defesas e acusações orais, e, tudo isso, mesmo após a adoção da escrita.

A construção desses capítulos desembocam na discussão acerca do “Conhece a ti mesmo” e a clássica declaração de Sócrates “Uma vida sem exame é indigna”. Tratamos aqui de pensar o exemplo de vida de Sócrates que não admite a posição de mestre, no entanto diz que alguns podem aprender com ele. O ápice desse trabalho é a análise da filosofia socrática que corresponde a essa maneira de viver refletindo e dialogando com os demais, ou seja, a uma reflexão ativa que tem como propósito chegar com outros homens a um conhecimento, o valor supremo da vida, o aperfeiçoamento da alma.

A presente pesquisa trata-se de estudo bibliográfico e histórico-crítico. O texto base a ser analisado é o diálogo socrático, escrito por Platão, a *Apologia de Sócrates*. Estabelecer uma sequência cronológica dos diálogos platônicos não é possível, mas como aponta Santos (2012, p.30-33) há um consenso mínimo aceitável pelos platonistas dividindo os *corpus* em três grupos de diálogos. Os *elênticos*, os investigativos e os dramáticos.

Assim, a *Apologia de Sócrates*, uma obra incluída a partir da temática da virtude no grupo dos *elênticos* que se caracteriza por usar metodologia de pergunta e resposta para estudar a temática da virtude.

1 - A FORMAÇÃO HUMANA

A cultura grega é rica em singularidades que nos instigam a questionar como se constituiu a formação humana do cidadão da *polis*? Uma sociedade que mesmo dominando a escrita, priorizava a oralidade e a educação transmitida de geração para geração a partir dos cantos poéticos, principalmente dos poemas homéricos e hesiódicos.

Os poemas homéricos e hesiódicos são considerados objetos de estudo, pois registram a tradição épica, descrevendo as origens do mundo, histórias dos deuses, heróis de guerras e feitos militares. Sua origem remonta as antigas civilizações micênica, hitita e babilônica e tinha como função principal celebrar os Imortais e os feitos dos homens valentes.

Se tornaram um modelo de conduta a ser seguido, um manual ético, segundo Cornford (1981, p. 236) esses poemas foram “*canonizados como um elemento indispensável na educação e na cultura gregas*”, como também os de Hesíodo, a *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*. Estas obras/cantos foram a base da educação grega, da *paideia*. Neles os jovens se defrontavam com autênticos modelos de moralidade, heróis, religiosidade e deuses.

Nos deteremos aos acontecimentos do período arcaico que se estende do século XII ao VI a. C., ou diretamente relacionado a ele para buscar compreender a complexa formação do pensamento grego. Mais especificamente, a passagem de uma educação fundamentalmente militar, privilégio dos nobres, para a atividade do *lógos* nas assembleias conquistadas pela nova classe média formada pelos mercadores e artesãos.

1.1 – A EDUCAÇÃO NA GRÉCIA ARCAICA

Os gregos se preocupavam com a formação da pessoa humana, seu aperfeiçoamento e refinamento. Tinha como princípio fundamental o desenvolvimento do perfeito cavaleiro: um excelente orador e guerreiro, apto a prestar tanto os serviços jurídicos quanto de campana para seu suzerano. Essa educação era voltada para o desenvolvimento da *areté* (virtude), buscando o ideal da excelência necessária da nobreza. Um sacrifício de uma elite em nome das vantagens

que esta formação poderá proporcionar. A esse respeito Marrou (2017, p. 86) diz que: “*Era uma educação de fidalgos*” um “*privilégio de uma aristocracia cuja riqueza propiciava nobres ócios*”. Era fornecida a este jovem à medida que frequentava os ambientes dos adultos por membros mais velhos do próprio grupo social a quem tinha sido confiado, através dos conselhos e dos exemplos.

Deve-se lembrar de que a função de pedagogo já era conhecida e usada pelos gregos antigos, pois se tratava de um escravo acompanhante da criança nos trajetos cotidianos entre sua casa e a escola. “*Seu papel é em princípio modesto: é um simples escravo, encarregado de carregar a pequena bagagem se seu jovem amo, ou a lanterna que deve servir para iluminar o caminho, por vezes a própria criança, se está fatigada*” (MARROU, 2017, p. 248). Além deste papel de acompanhante, diz que o pedagogo também desempenhava um papel moral, pois muitas vezes “*ensina à criança as boas maneiras, forma seu caráter e sua moralidade*” (idem, p. 248), como também ajudava com as lições ministradas pelos mestres.

Como registrou Marrou (2017, p. 36), o que explicaria as características da tradição educativa da Grécia clássica se justificaria porque “*A cultura grega foi, originalmente, privilégio de uma aristocracia de guerreiros*”. Essa formação do jovem tinha como propósito desenvolver força física, coragem e ética de honra. Dada a importância para o homem grego dessa época, “*a cultura pessoal, tal qual a educação clássica permite adquirir-la, aparece como “o bem mais precioso que seja dado aos mortais”*” (História da educação na antiguidade, 2017, p. 180, grifos do autor). A essa formação, os gregos denominavam *paideia*.

Paideia é um termo grego comumente traduzido por ‘educação’, contudo Werner Jaeger, especialista no tema, diz que um termo grego como este não poderia ser simplesmente traduzido desta maneira. Isso porque a palavra “educação” não atende a toda a abrangência desse conceito. Para o mesmo:

Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como *civilização, cultura, tradição, literatura ou educação*; nenhuma delas, porém, coincide realmente com o que os gregos entendiam por *paidéia*. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto conceito global, e, para abranger o campo total do conceito grego teríamos de empregá-los todos de uma vez só (JAEGER, 2013, p. XXI, grifos do autor).

Desta perspectiva a *paideia* pode ser entendida como a educação do homem como tal, aquela que buscando desenvolver toda sua capacidade de verdadeiro homem, o resultado do

esforço educativo que ultrapassa os anos escolares e se perdura por toda a vida a fim de realizar perfeitamente o ideal humano. A esse respeito Marrou escreve que a *paideia* vem a significar:

a cultura, entendida não no sentido ativo, preparatório, de uma educação, mas no sentido perfectivo que a palavra tem hoje entre nós: o estado de espírito plenamente desenvolvido, tendo desabrochado as suas virtualidades, o do homem tornado verdadeiramente homem (História da educação na antiguidade, 2017, p. 178).

Nesse período da Grécia arcaica, a educação se dava pela transmissão oral de cantos poéticos geralmente com acompanhamento musical. Esses cantos apresentavam a memória coletiva, que por sua vez remete a determinadas formas de ver e compreender o mundo que viviam. Tudo o que um jovem precisava aprender se encontrava nesses poemas, a exemplo da origem do mundo, sua estrutura, sua organização, e principalmente os valores que ele precisaria para desenvolver a *areté*, a força e a destreza dos guerreiros, o heroísmo do ideal ético da aristocracia. O conteúdo dos poemas homéricos se configurava um manual ético, um tratado do ideal da ética cavalheiresca da época que pode ser definido como o sentimento do dever que o indivíduo tem diante do ideal.

Cantados pelos *aedos* (poetas) enfatizavam todo o saber necessário a formação humana do cidadão, funcionando assim, como memória coletiva. Nesses cantos o ideal ético da aristocracia eram materializado nos exemplos dos heróis guerreiros ao descrever o exemplo da *areté* a ser almejado pelos jovens. Estes cantos/poemas são a base da educação grega, ou seja, da *paideia*.

Vernant (1990, p. 377) diz que, nestes cantos épicos era enfatizado, o conjunto do saber, que funcionam como memória coletiva e conhecimentos comuns. Ou seja, tudo o que um grego deve saber acerca do homem e de seu passado, encontram-se nessas composições, onde o *aedo* faz os heróis atuarem em um estilo de vida de ética cavalheiresca que será idealizado e desejado pelos jovens da época. Como também influenciará posteriormente na ética da cidade.

Uma confirmação dessa força educadora dos poemas é tematizada em *Principium Sapientiae* de Cornford, quando este escreve que, mesmo os filósofos mais esclarecidos como os de Mileto aprenderam esses mitos no colo das mães, pois

Não parece insensato supor que, por mais esclarecido que se tivessem tornado com o passar dos anos, jamais tivessem podido despojar-se inteiramente do peso da autoridade investida na magnífica linguagem dos maiores entre os poetas (1981, p. 171).

Pode-se observar assim, que o alcance educativo dos poemas se fazia perspicaz a todo ouvinte, o exemplo do estilo de vida dos heróis, a imagem ideal do perfeito cavaleiro da epopeia homérica, impregnava os jovens. Isso porque a “palavra cantada” tem a capacidade de inserir-se na memória coletiva do povo, sendo transmitida pelas gerações como uma fonte real e profunda de conhecimento do passado e do futuro.

Ao se referir a sociedade de seu tempo, Hesíodo diz que se a justiça for respeitada por aqueles que passam a vida se dedicando ao trabalho, como também, por aqueles responsáveis pela elaboração das leis, então “*haverá mais bens do que males; evitando assim os sofrimentos que não são inerentes à condição mortal*” (VERNANT, 1990, p. 49). Assim, ele apresenta o ideal do direito com a luta contra as injustiças sofridas pelo povo e consequência da tirania de alguns administradores.

Antes de “cantar a verdade” o *aedo* apela para a presença das Musas, para assim, inspirados pelos deuses terem acesso aos acontecimentos relatados. Esse apelo à presença da *Musa* se dava porque a poesia para o grego antigo significava um dom concedido pelas *Musas*; uma graça divina. Pois, “*Como homem entre os outros homens, o poeta está dependente do que ouve*” (CORNFORD, 1981, p. 123). Ao ser invocada no início de um canto, a *Musa*, filha da *Memória*, uma potência religiosa ligada à Verdade, lhe mostra os acontecimentos passados. No início da *Ilíada*, Homero invoca a deusa para que lhe faça ver o que aconteceu:

Canta-me a Cólera – ó deusa! – funesta de Aquiles Pelida,
causa que foi de os Aquivos sofrem trabalhos sem conta
e de baixarem para o Hades as almas de Heróis numerosos
e esclarecidos, ficando eles próprios aos cães atirados
e como pastos das aves.¹

Assim, instruído pela deusa, ele pode cantar o que ocorreu diante de seus olhos como se lá estivesse presente naquele momento. Ou seja, o que ele canta, não é de sua responsabilidade, e sim da deusa. Era a própria deusa que falava através do poeta. E sendo um dom, uma inspiração divina, a poesia era exterior ao poeta, portanto uma verdade incontestável e, como tal, não precisava ser demonstrada.

Em *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, o historiador da filosofia Marcel Detienne (2013, p. 9) chama a atenção para o significado dessa ‘verdade’ pois, para o mesmo, esse passado revelado não é exatamente um passado histórico, e sim um tempo originário, um tempo

¹ HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 25ª edição. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 2015

poético, contudo, também, não é adequado excluir totalmente o passado histórico desse cenário poético.

No entanto, é pertinente chamar a atenção para o fato de que a verdade para os gregos da época não significava como em nossa sociedade o oposto de mentira. Verdade (*Alétheia*) se opõe ao Esquecimento (*Léthe*). E Esquecimento, ou Silêncio, é o poder da morte que se sobressai diante do poder da vida. Já que, como podemos observar na citação a seguir, é somente por intermédio da palavra cantada que se pode escapar ao Silêncio e à Morte. Isso porque, “*As façanhas silenciadas morrem: Os mortais ficam esquecidos de tudo o que não foi carregado pelas ondas dos versos que conferem glória, de tudo o que a arte suprema dos poetas não fez florescer*” (DETIENNE, 2013, p. 24). Esta é a razão pela qual na sociedade arcaica o valor de um homem era definido pelo seu *logos*, ou seja por sua reputação, principalmente no discurso do poeta. Isso porque a palavra cantada pelo poeta tinha o poder de fazer o guerreiro existir à medida que seus feitos honrosos, enquanto guerreiro sobrevivem na memória coletiva da sociedade. Reafirmamos o citado anteriormente, trazendo o posicionamento de Vernant (2002, p. 411), quando diz que se não foi cantada pelo poeta, não aconteceu. A alta honra era ser imortalizado pelo canto do poeta.

Estrategicamente, os guerreiros aristocráticos, antes das batalhas, eram lembrados que seriam objetos de julgamentos, portanto deveriam realizar façanhas “dignas de celebração, cantadas”, pois só assim seriam lembrados pela glória, caso contrário, pela vergonha. Esses julgamentos eram realizados pelos mestres do Louvor, os servidores das Musas que decidem sobre o valor de um guerreiro; eram eles que lhe concediam ou negavam a Memória, ou seja, a boa ou a má reputação. “*a façanha, uma vez realizada, só ganha forma através do discurso de louvor*”. “*É em seu discurso que os homens se reconhecem*” (DETIENNE, 2013, p. 21 e 29, respectivamente). Só o *aedo* concede ou nega a memória tão aspirada pelos guerreiros.

A *Ilíada* e a *Odisséia* nos mostram a hegemonia absoluta do estado de guerra, nos fala de uma *areté* centrada no espírito guerreiro. Nessa perspectiva a habilidade militar é imprescindível. No entanto, não só a habilidade militar, como também sua organização, sua estrutura política. São nos espaços formados pelos guerreiros profissionais que se esboçam algumas das concepções essenciais do primeiro pensamento político grego, a saber: o “*ideal de Isonomia, representação de um espaço centrado e simétrico, distinção entre interesses pessoais e interesses coletivos*” (DETIENNE, 2013, p. 103).

O ideal de *Isonomia*, nas assembleias militares, garante que todos tenham o mesmo direito de se posicionar quanto às deliberações do grupo. Esse é um dos privilégios do homem de guerra, é seu direito à palavra na assembleia dos guerreiros, ou seja, nesse espaço a palavra não é mais um privilégio apenas daquele homem dotado de poderes religiosos, como o rei justiceiro, o *aedo* ou o adivinho. Assim,

Nas assembleias guerreiras, a palavra é um bem comum, um *koinón* depositado “no meio”. Cada um por vez se apodera dele com a concordância de seus pares: em pé no centro da assembleia, o orador está a igual distância dos seus ouvintes, e em relação a ele cada um está, pelo menos idealmente, em situação de igualdade e reciprocidade (DETIENNE, 2013, p. 101, grifo do autor).

Para tanto, é importante lembrar que quando se fala que todos são iguais, que têm os mesmos direitos à fala. Aqui, estamos falando dos *laós*, dos melhores guerreiros, é claro que o *dêmos*, ou seja, a massa não possui esse mesmo privilégio “*O demos não regra, não julga, não delibera*” (DETIENNE, 2013, p. 107). Como demonstrado, esse privilégio da fala não é para todos, mas sim para um determinado grupo social constituído por homens especializados em guerrear. Todos os que exercem plenamente o ofício das armas, participam da isonomia no que concerne ao direito de fala. Essa fala diz respeito, especificamente, às questões do grupo e as suas relações uns com os outros, sendo que sua força se sustenta na aceitação do grupo.

Apesar dessa desigualdade, é possível dizer que a sociedade grega, ou uma pequena parcela dela, vinha de uma experiência participativa. As decisões dos fins comuns para a comunidade eram resolvidas em um debate público, todas as questões envolvendo a *polis* eram resolvidas em assembleias. E seus representantes eram escolhidos entre os Eupátridas, os nobres, no entanto os pobres não tinham nenhum poder de decisão.

O consentimento ou o se fazer ouvir, nesse espaço das assembleias militares, é proporcionado principalmente para quem dá boas opiniões. Então, é preciso conhecer as palavras que surtem melhor efeito, ou seja, saber usar o discurso como instrumento de dominação do outro, com o intuito de adquirir a adesão a sua proposta. E, assim, iniciava, nos espaços institucionalizados politicamente, as primeiras estratégias do uso da palavra como persuasão, como retórica.

Enfim, os educadores da Grécia Antiga eram os *aedos*, utilizavam basicamente a recitação dos poemas homéricos. Somente quando este não era mais suficiente para atender as necessidades culturais dos gregos é que a sofística surgiu. O crescimento do movimento sofista

coincide com a crise da aristocracia, assim como escreveu Romeyer-Dherbey (1986, p.10), *“foram as instituições democráticas que permitiram o progresso da sofística, tornando-a de alguma maneira indispensável: a conquista do poder exige, o perfeito domínio da linguagem e da argumentação”*.

1.2 – A INFLUÊNCIA DA ORALIDADE NA EDUCAÇÃO OFERECIDA PELOS SOFISTAS

A cidade de Atenas na Grécia, no século V a.C., era o verdadeiro centro do movimento sofista, a ponto de ser considerada a responsável por esse movimento. Primeiro, as condições sociais e políticas da época criaram a necessidade do trabalho desses profissionais. E segundo, a influência direta de Péricles, com seu governo democrático baseado no princípio de que o poder deveria estar com o povo. E, além disso, os cargos como a possibilidade de aconselhar e agir, em nome do povo, deveriam ser confiados ao mais competente.

Os sofistas foram considerados “profissionais do saber” fizeram da ciência e do seu ensino o seu ofício e seu meio de subsistência, visavam a formação política. É interessante ressaltar que os sofistas exerciam seu ofício ainda com certa semelhança aos preceptores. Com a diferença de que para esta prestação de serviço eles exigiam uma remuneração, enquanto que os primeiros pedagogos eram escravos que pertenciam a casa. Marrou (2017, p. 106) descreve os pedagogo/sofista como *“um preceptorado coletivo. Agrupam eles, em torno de si, os jovens que lhes são confiados e de cuja formação completa se incubem; esta requer, ao que, supõe, três ou quatro anos”*. Desta maneira, os sofistas apresentam-se como mestres, aptos a ensinar os jovens.

Os sofistas são mestres ambulantes vindos de fora, nimbados de um halo de celebridade inacessível e rodeados de um reduzido círculo de discípulos. É por dinheiro que ministram os seus ensinamentos. Estes versam sobre disciplinas ou artes específicas e dirigem-se a um público seletivo de filhos de cidadãos abastados, desejosos de se instruírem (JAEGER, 2013, p. 523).

No entanto, como bem reforça Kerferd (2003, p.31), é importante dizer que os sofistas não estavam interessados em contribuir com a educação das massas. Isso, porque o produto que ofereciam precisava de pagamento e, somente, os que estavam interessados em concorrer a um

cargo político buscavam seus serviços, aceitando pagar altas quantias por uma espécie de educação secundária seletiva.

As questões de interesse geral que outrora eram decididas apenas pelo Soberano seriam submetidas a arte da oratória, ao debate. Resultado: quem dá boas opiniões consegue fazer-se ouvir e convencer o outro. Então, é preciso saber usar as palavras, escolher as que surtem melhor efeito, ou seja, saber usar o discurso como instrumento para conquistar a adesão dos outros a sua proposta. E, assim, inicia de forma mais estruturada as primeiras estratégias do uso da palavra como persuasão, como *Peithó*.

Nesse espaço de debate, a palavra não é mais privilégio de alguns, como por exemplo do *aedo*, onde sua palavra tem a força de ser uma inspiração da Musa e contestá-la era uma ação impensável pelos homens. Com o advento da *polis*, esse privilégio passa a ser daquele que melhor sabe persuadir o público o qual ele se dirige num debate argumentativo, buscando a concordância desses ouvintes pela força da persuasão.

Persuadir seus interlocutores é o objetivo do retor, muito embora sua eficácia possa ser considerada ineficiente, já que ele persuade, de modo superficial e passageiro, incitando mais as emoções do que apresentando rigor argumentativo. Partindo dessa novo arranjo social, a *areté* a ser desenvolvida é a *areté* política, destacando-se, principalmente pela retórica, que busca construir instrumento de persuasão, ou seja, do poder do *logos* sobre outro com o intuito de convencer.

É bom lembrar que o conceito de *areté* sempre esteve associado à questão educativa, contudo, com o passar do tempo, esse ideal humano sofreu algumas modificações para atender as necessidades da *polis*. O que se fez pertinente buscar uma nova educação capaz de satisfazer os ideais do homem dessa *polis*. A antiga nobreza que ainda mantinha os princípios aristocráticos da raça, buscou desenvolver uma nova *areté*. A saber, a *areté* política.

Desenvolver a *areté* política, principalmente, para os cidadãos que almejam chegar ao poder foi uma necessidade que instigou a ideia de educação. A esse respeito Jaeger (2013, p. 337) diz que: “Foi da necessidade mais profunda da vida do Estado que nasceu a ideia da educação, a qual reconheceu no saber a nova e poderosa força espiritual daquele tempo para a formação de homens, e a pôs a serviço dessa tarefa”.

Nessa perspectiva, a educação política dos postulantes a chefes de Estado baseava-se na eloquência, portanto na formação do orador. O que tornou possível o surgimento de uma classe de educadores voltado especificamente à formação da juventude, busca responder a uma necessidade: o ensino da “virtude” no “*sentido de areté política, vista sobretudo como aptidão intelectual e oratória*” (JAEGER, 2013, p. 340).

A habilidade de falar sempre foi um dos componentes de afirmação e na democracia ateniense com a consagração do *nomos*, da “leis” e a constituição de instituições como a assembleia e o tribunal, isso porque o *nomos* enquanto normas impessoal e coletiva permitia uma convivência pacífica entre os cidadãos da polis, assim como a assembleia era o espaço ao qual todos os cidadãos buscavam para determinar as normas da convivência enquanto que o tribunal era o espaço onde se recorriam quando necessitavam que essas leis fossem cumpridas.

A valorização da lei consolida uma das características da democracia; a *isegoria*, ou seja, a igualdade do direito da palavra, no sentido em que todos os cidadãos podem falar na assembleia o que implica dizer também que podem contribuir nas decisões políticas. Se nesses espaços políticos onde efetivamente se vive as tensões e lutas econômicas e sociais todos têm direito a palavra, então como escreve Casertano (2010, p. 17):

essa mediação política impõe todavia novas exigência e novas habilidades: a exigência de homens capazes de sustentar e de fazer prevalecer uma tese, impondo-a à maioria da assembleia e, portanto, a exigência de homens que possuam uma “técnica” do discurso, ou seja, uma “habilidade” não necessariamente ligada a certa classe social.

E continua Casertano dizendo que os sofistas surgem inicialmente como os “novos mestre”² aqueles capazes de atender a essa nova exigência de valor político e social, o saber falar, expressar-se de modo convincente fazendo valer suas opiniões e interesses. Habilidades essa que é muito importante para os jovens das classes emergentes já que estavam disputando com a classe aristocrática tradicionalmente detentora do poder e portanto do consenso.

Esses jovens buscam os sofistas com o intuito de se prepararem para entrar na vida política e assim participarem ativamente da vida da cidade. Os sofistas inventam a educação em ambiente artificial e em troca de uma determinada quantia. Tornando-se os profissionais do ensino, ou seja, pedagogos (HADOT, 2014, p. 33). Ensinavam, principalmente, maneiras de convencer os ouvintes usando técnicas do discurso persuasivo. Também ensinam tudo o que

² Grifo do autor (CASERTANO, 2010, p. 17)

pode ser útil para demonstrar cultura, pois para seduzir um auditório é importante demonstrar amplo saber.

Sendo a preparação para a carreira política, o propósito principal da educação sofística, o ponto comum entre todos os profissionais do saber era a preparação na arte do discurso persuasivo, ou seja, o que se buscava era o poder de expressar claramente suas ideias de maneira a persuadir seus ouvintes a acatarem o seu desejo. Isso porque a conquista do poder exigia o perfeito domínio da linguagem e da argumentação.

Foi com Péricles, um dos maiores incentivadores da sofística e, também, das grandes mudanças na sociedade ateniense, que intensificou-se a demanda pelos serviços dos sofistas. Os sofistas tornaram-se especialistas em atender a necessidade social e política da nova sociedade democrática ateniense. Sobre isso, Jaeger (2013, p. 336) nos esclarece:

A nova sociedade civil e urbana tinha uma grande desvantagem em relação a aristocracia, porque, embora possuísse um ideal de Homem e de cidadão e o julgasse, em princípio, muito superior ao da nobreza, carecia de um sistema consciente de educação para atingir aquele ideal. [...] Cedo se fez sentir a necessidade de uma nova educação capaz de satisfazer os ideais de homem da *polis*.

Assim, partindo de uma necessidade instituída pela nova sociedade, o Estado ateniense que ainda mantinha os princípios aristocráticos da raça buscou instituir uma nova *areté*, ampliando o número de cidadãos livres que se tornam membros conscientes da sociedade e, portanto, obrigados a se colocarem a serviço do bem da comunidade (JAEGER, 2013, p. 336).

Mesmo no período democrático, ainda eram as mesmas famílias que administravam a cidade de Atenas, ou seja, os eupátridas. Muitas famílias desejosas em mudar esse contexto pagavam até altas quantias pelos serviços dos sofistas, os especialistas em ensinar a *areté* política. O postulante a um cargo político, não podendo contar com a *areté* de sangue, precisava conquistá-la pela educação.

O orador, para ser bem sucedido, precisava obter a atenção do público, o que exigia desenvolver um elaborado jogo de linguagem, selecionando as palavras que melhor exerceriam poder sobre o ouvinte, levando-o à adesão de sua causa. Para desenvolver essa habilidade argumentativa, o jovem aspirante a um cargo político precisava complementar seus estudos com alguém que conhecesse os requisitos de um belo discurso e as maneiras mais adequadas de elaborar.

No entanto, o ponto principal dos ensinamentos dos sofistas era a *areté* política, a preparação para tornar-se um político bem sucedido, o que implicava em ser capaz de agir com sucesso nos negócios da cidade e desenvolver habilidades políticas. O que é de se esperar que não agradasse a quem estava no poder. Conforme Guthrie (1995, p. 41), os sofistas:

não gozavam de simpatia por razões diversas tanto entre os filósofos como Sócrates e Platão como entre cidadãos como Anito. O ódio em que incorrem aos olhos do *establishment* era não só devido aos assuntos que professavam, mas também seu próprio status estava contra eles.[...] eles mesmos não eram líderes atenienses nem mesmo cidadãos.

O papel de educador, assumido pelos sofistas, nesse novo cenário político, teve uma importância fundamental, pois vinculava também uma nova cultura, como por exemplo a consciência da relatividade de valores, ou seja, a consciência de que:

Não é mais possível falar em termos de verdade absoluta, não é mais concebível a velha figura do sábio investido de um saber divino, exibido e transmitido aos mortais. A relação entre o homem e a realidade que o circunda e, portanto, a própria vida humana – as suas tensões, a sua organização – não mais concebidas num esquema fixo e imutável, mas são entendidas como uma criação contínua, em sentido não unívocos, numa obra que exige o empenho contínuo e cansativo para seu melhoramento (CASERTANO, 2010, p. 19).

Assim, uma característica do movimento sofístico foi o relativismo de seus argumentos, ou melhor, o método antilógico, que implica em opor um *lógos* a outro *lógos* por contrariedade ou por contradição. Enfim, duas afirmações mutuamente contraditórias simultaneamente.

Um dos métodos utilizados era o de transformar um argumento fraco em um argumento forte e vice versa, ou seja, buscar o sucesso no debate, qualquer que fosse a posição a ser defendida, se especializavam em defender com a mesma habilidade, posições contrárias. Isso porque para os sofistas a verdade é relativa o mais importante é a força da opinião do convencimento. Vale ressaltar que Platão desaprovava esse método, uma vez que ao, pois

Segundo Casertano (2010, p. 57), com os sofistas temos o primeiro testemunho de uma tentativa de racionalização do discurso, estabelecendo suas regras de composição, suas partes, tipos e modelos. Isso porque, a retidão do discurso constituía a capacidade necessária ao cidadão do século V para poder participar ativamente na vida da *polis*, já que, essa retidão e sua análise sistemática estava diretamente relacionada ao uso que se fazia do discurso como instrumento da ação política.

Wolff (1983, p.11) buscou identificar o lugar da competência na política da Grécia do século V, uma vez que todo cidadão, independente de sua competência particular ou sua função social, na assembleia, teria o direito de se posicionar e sua opinião seria considerada válida. Seria a democracia no sentido de que o *demos* participaria de todas as questões administrativas do Estado, ou seja, na *polis* todos os cidadãos se igualaram em palavra e ação. Wolff, questiona que, independente da competência, todos participariam da mesma maneira das decisões, então a política não seria específica para quem tivesse conhecimento. Nessa perspectiva, a política seria uma questão de opinião e não um saber.

A democracia ateniense era caracterizada pela *isegoria*, que pode ser traduzida por igualdade no direito à palavra nas assembleias. Então, para não ficar apenas no direito de falar é que se apresentavam os sofistas para atender a uma exigência de valor político e social, pois era preciso aprender a "saber falar", já que segundo Casertano (2010, p. 17), "*expressar-se de modo convincente, obter consenso, fazer valer as próprias razões, significava libertar-se de um complexo de inferioridade em relação às classes aristocráticas tradicionalmente detentoras do poder e do consenso*".

Saber se posicionar tornou-se necessário porque o melhor político passou a ser o melhor falante, e a sabedoria política está em saber usar o discurso para se impor, ou seja, o melhor político é aquele que melhor se impõe à maioria, através da persuasão como ressaltou Wolff (1983, p.39).

É sabido que as palavras não apresentam o mesmo significado para todas as pessoas, pois diferem conforme o conhecimento, a cultura e a vivência de cada um. Untersteiner (2012, p. 284) diz que "*As palavras despertam em nós tanto mais impressões quanto mais nossa consciência está carregada de conhecimentos, sentimentos, lembranças, e oferece um terreno mais bem preparado à sugestão*". Podemos supor que Gorgias, no *Elogio a Helena*, vai sugerindo conhecimentos para aquele que ignora e sentimentos para o empático, para assim, ir conduzindo seu discurso e, conseqüentemente, seus ouvintes, por meio da persuasão, a uma determinada verdade por ele modelada, fabricada e apresentada como evidente.

A retórica, conforme reafirma Untersteiner (2012, p. 286), é uma manifestação do *logos*, é uma *psicagogia*, uma arte de guiar as almas, que se impõe, irracionalmente, mediante a "persuasão" e o "engano". Se a palavra através da persuasão tem o poder de se impor de forma

irracional, então o persuadido, nesse caso Helena, não poderia ser responsabilizada pelas consequências do que sua alma foi levada a realizar.

Helena não seria culpada no caso de ter sido coagida pelo mais forte, seja no sentido de coação física ou através do *logos*, da persuasão. Se ela foi persuadida, então não pode ser culpada por ter sido levada pelas palavras de quem a persuadiu, ou seja quem a persuadiu é o culpado, uma vez que é difícil o mais fraco conseguir reagir contra a força da persuasão.

Helena seria este misto de amor e ódio, ou como classificou Cassin ‘Helena Odiamada’, a heroína sofisticada, típica representante da retórica de Górgias. É ao mesmo tempo culpada e inocente, odiada e louvada. O que importa, segundo Cassin (1990, p. 295), é manter a dubiedade dos fatos, e que foi o próprio Górgias que fez entender que “*a inocência de Helena não é nada além de sua própria culpabilidade e que enquanto benfeitora ela é calamidade*”.

Assim, Górgias apresenta o elogio a Helena, buscando isentá-la da acusação de abandonar o marido e seguir o amante. Para tal, apresenta sua doutrina referente ao poder do discurso, ou melhor, o poder da persuasão. Górgias vai guiando as almas, ou seja, vai exercendo a *psicagogia*. Do mesmo modo que um remédio pode curar um indivíduo, também pode envenená-lo, assim também é a palavra, *umas afligem, outras encantam, outras amedrontam, outras estabelecem confiança nos ouvintes, outras, através de sórdida persuasão, envenenam e enganam a alma*. (Gorgias, *Elogio de Helena*, 14) Assim, é necessário conhecer seus interlocutores, suas diferenças específicas e ser capaz de adaptar-se às circunstâncias.

O *logos* tem efeito sobre o outro e consequentemente sobre o mundo, é ele que dá sentido àquilo que o ser humano faz. Se o *logos* tem esse poder de mudar o estado de alguém e conduzir a um determinado fim, então é necessário direcionar ao bem, ao melhor. Para saber direcionar o discurso para o melhor, faz-se necessário aprender a usar como também aprender a identificar o discurso mal intencionado. É o que Górgias está chamando a atenção no parágrafo 13, para a necessidade de se aprimorar e dominar a palavra, constituindo sua própria verdade para não mais ser persuadido pela opinião de outrem de maneira infundada.

[Quanto ao fato de] que a Persuasão, enquanto propriedade do discurso, modela também a alma como quiser, é necessário primeiro observar os discursos dos meteorologistas, os quais, descartando uma opinião por preferência a outra opinião por eles engendrada, fazem surgir coisas inacreditáveis e invisíveis aos olhos, através da opinião. Em segundo lugar, as necessárias assembléias, nas quais um único discurso, composto por arte, mas não dizendo verdades, encanta e persuade numerosa multidão; em terceiro

lugar, os combates dos discursos dos filósofos, nos quais a rapidez do pensamento se mostra modificando facilmente a crença da opinião. (GÓRGIAS,13)

Por fim, a retórica como persuasão, de forma racional, fundamentada em argumentos e voltada, unicamente para a busca da verdade torna-se um discurso bom, pois seria aquele em que pressupõe-se o conhecimento da verdade, no entanto, além desta exigência, há também, como apresentado acima, a necessidade de o discurso ser capaz de conduzir a alma, ou seja, de persuadi-la de modo estável e duradouro, conduzindo o interlocutor de uma visão inicial a uma outra mais acurada.

Numa situação de oralidade quem fala tem a possibilidade de defender-se, de se colocar de outra maneira atendendo a necessidade de seu interlocutor, de responder as indagações, enfim, pelo desejo de atender a todos os tipos de alma como descrito na citação acima.

1.3 – A INFLUÊNCIA DA ORALIDADE NA EDUCAÇÃO PENSADA PELO FILÓSOFO.

Simultaneamente ao método educativo dos sofistas, surge também o método dialético, mais especificamente, a dialética socrática, um processo de busca da verdade por meio de perguntas feitas com o objetivo de despojar a alma da ilusão do saber, expondo as contradições e dificuldades da posição adotada por um oponente. Seu principal representante foi Sócrates, um cidadão simples, conhecido por todos que adota uma postura de quem, sabe que não sabe, considerado o interlocutor como alguém do qual tem tudo a aprender. Se define como alguém que deseja a sabedoria, por esse motivo confronta todos que se dizem sábios, para aprender com eles. Razão pela qual na maioria das vezes assumia o papel de interrogador.

O domínio da palavra sempre foi um dos componentes da constituição e do prestígio social e político de toda sociedade. Foi na Grécia do século V a.C. que o poder da palavra foi refletido, sistematizado, desenvolvendo técnicas de argumentação e de persuasão que constituíram a retórica, um instrumento indispensável ao exercício da vida na *polis*.

Para ilustrar a influência da oralidade para os filósofos é importante lembrar que os primeiros filósofos pensavam e discutiam oralmente problemas complexos, assim como as decisões da *pólis* eram tomadas oralmente na *Ágora*, como também os julgamentos eram baseados em defesas e acusações orais, e tudo isso mesmo após a adoção da escrita.

Em uma das passagens do *Fedro*, Sócrates se propõe a examinar como ou quando se fala e escreve bem, e quando não. Então, o que seria um bom discurso, e o que não seria. *Fedro* diz que:

A esse respeito, meu caro Sócrates, ouvir dizer que quem quer ser orador não precisa saber o que é, de fato justo, mas apenas o que sobre isso opina a maioria, que é, no fim de contas, de quem depende o julgamento, nem o que é, realmente, bom e belo, mas apenas o que parece ser. Nisso é que se funda a persuasão, não na verdade (*Fedro*, 260a).

Assim, a obra *Fedro* apresenta a posição dos sofistas em relação ao que é importante em um discurso, e neste caso não faz diferença se oral ou escrito, o que importa é persuadir a maioria e, para tal, basta saber a opinião da maioria, reforçar o que já pensam e garantir a aprovação. Assim, a retórica utilizada e ensinada pelos sofistas tem como característica convencer o maior número possível de ouvintes, independente da verdade. A prática corrente dos retores mostra que para um bom discurso é suficiente que o orador conheça, não necessariamente como as coisas são em realidade, mas apenas como parece para a maioria.

Todavia, a posição de Sócrates é outra, pois considera que para falar certo e com elegância seria necessário haver, no pensamento de quem fala, o conhecimento do que constitui a verdade do assunto a ser desenvolvido (259e). Então, como visto, para Sócrates, o mais importante não é o número dos interlocutores persuadidos, mas sim a verdade. Ou seja, independente da opinião da maioria, o bom orador deve, antes de qualquer coisa, buscar conhecer a verdade sobre o tema que se propõe a apresentar. E, Sócrates prossegue defendendo a necessidade de conhecer a verdade, de conhecer o bem para não persuadir um ignorante a praticar o mal apenas por se tratar da opinião da maioria. Ou ainda, quando um orador desconhece o bem e o mal, mas mesmo assim fala para uma cidade tão ignorante quanto ele, procurando persuadi-la não com elogio inexato, e sim com elogio do mal, apresentando-o como o bem, e, depois de sondar a opinião da maioria, a induzisse a praticar o mal em lugar do bem, certamente não irá colher bons frutos (260c). Ainda, segundo Sócrates, um orador que desconhece o verdadeiro é incapaz de dizer o que as coisas realmente são, pois não sabe

diferenciar o aparente do real. Quem não tem conhecimento do que está falando não é capaz de persuadir, senão de modo transitório e aparente.

E, por fim, diz que para saber falar sobre o que quer que seja é indispensável estudar em profundidade a filosofia (261a). Sobre isso, observa Trabattoni (2003, p. 128) que "*A essência da retórica pode ser encontrada somente junto à filosofia, sem dela prescindir ou contrariá-la*".

Segue-se que a retórica como *psicagogia* é a arte de conduzir as almas por meio da palavra e, portanto, entendida como atributo essencial da filosofia. Nesse contexto, a persuasão está presente, também, nos espaços e diálogos privados, com o mesmo peso, nos grandes e pequenos ajuntamentos, independentes do tema abordado, desde, claro, que esteja sendo usada de modo honesto. De acordo com Trabattoni (2003, p. 126), Platão teria o propósito de mostrar que a persuasão não é exclusividade dos espaços das assembleias ou tribunais, pois, a mesma é usada em todos os demais espaços.

Visto que, a relação entre retórica e persuasão não pode ser somente pela arte de saber usar as palavras de modo eficaz, porém deve também saber como, a quem e quais circunstâncias dirigir a palavra. Essa limitação do acesso ao conhecimento seria uma característica da comunicação filosófica. A questão é que, para que se consiga fazer o uso adequado da persuasão e assim alcançar o objetivo é necessário dominar tanto o tema tratado quanto conhecer bem a alma de seu ouvinte para saber como esta pode ser melhor conduzida, ou mesmo se pode ser conduzida (*Fedro*, 271a). É preciso conhecer muito bem a alma do indivíduo que deseja conduzir e os tipos de discurso para assim poder ajustá-lo, caso contrário não será possível conduzi-lo como pretende.

Em outra passagem do *Fedro*, referente a esse procedimento dialético, Sócrates argumenta que:

Enquanto não se conhecer a verdade da constituição de cada coisa de que se fala ou escreve e não se puder definir cada uma por si mesma, e, depois de definida, dividi-la em espécies até atingir o indivisível, enquanto não se conhecer a natureza da alma e puder determinar que espécie de discurso convém a cada natureza, adornando-os de acordo com esse critério, para oferecer a uma alma complexa discursos também complexos e de variadas harmonias, e para almas simples discursos também simples, não se ficará em condições de manejar a arte da oratória com a perfeição exigida pela natureza desse gênero de composição, não só para ensinar como para convencer. (*Fedro*, 277 b-c)

Dessa forma, segundo a proposta de Sócrates, quem deseja se tornar um bom orador deve conhecer claramente as almas e suas diferentes características, pois só assim será capaz de reconhecer as diferenças existentes entre as pessoas e, portanto, adaptar o uso das palavras a cada tipo de alma.

Platão, no *Fedro*, também mostra que a palavra filosófica tem uma cientificidade específica, que a torna diferente da retórica corrente e vulgar. Visto que, entre outras diferenças, não se trata de uma ciência impessoal e objetiva e está sempre indissolúvelmente ligada ao ato de dialogar e, claro, deve levar em conta almas, indivíduos e seus condicionantes (TRABATTONI, 2003, p. 133). Isso porque, o filósofo vai persuadir de modo estável e duradouro, enquanto que o retor irá suscitar apenas uma persuasão efêmera.

No *Fedro*, Platão apresenta a diferença entre filósofo e retor, a justificativa estaria no fato de que o filósofo detém certos saberes que o retor necessitaria e que seriam conhecimentos que o levaria a verdade, enquanto seu oponente não, já que este se desinteressaria pela verdade do objeto, ao passo que o filósofo se embrenha no difícil caminho que pode levá-lo, pela reminiscência, a resgatar algum resquício da verdade vislumbrada no além-mundo (TRABATTONI, 2003, p. 133).

Esse saber que os filósofos possuem e que os tornam diferentes do retor seria o conhecimento filosófico mais acurado, o que o torna capaz de persuadir de forma eficaz e duradoura. Isso porque, ele busca incessantemente a verdade que a considera única e imutável, já o retor/sofista busca apenas encontrar as palavras certas, ou melhor, as palavras mais eficazes para convencer a multidão a votar em uma lei ou vencer um processo.

Nas palavras de Trabattoni (2003, p. 134), "*para caracterizar o defeito do retor, não é necessário mostrar que não possui um método correto; basta dizer que não sabe persuadir de modo estável e duradouro, porque se soubesse fazê-lo, isso demonstraria que não é retor, mas filósofo*". Desse modo, podemos compreender porque a filosofia preza pela oralidade. Já que o poder da palavra está na *psicagogia*, ou seja, na condução da alma, sendo um instrumento por meio do qual a alma pode ser educada e conduzida para a verdade filosófica. Para que esta se realize faz-se necessário, por parte do filósofo, que este conheça as diversas almas e as circunstâncias em que as mesmas vivem, porque a verdade filosófica deve estar disponível para apresentar-se e expressar-se também de maneira igualmente diversa.

Sendo assim, uma doutrina escrita se torna inacessível, porque o escrito é fixo, com isso a palavra não pode se adaptar às circunstâncias das diferentes almas. Além disso, o escrito normalmente também se apresenta como definitivo e acabado. O que leva a uma cristalização do saber como sendo um conhecimento fixo que pode impedir a busca de novos saberes, pois gera a falsa ilusão de um saber absoluto. O propósito de Platão, nas palavras de Trabattoni (2003, p. 109), é garantir à filosofia uma " *capacidade persuasiva, posta em dúvida pela escrita, que fixa a doutrina e confere uma aparência de conclusividade àquilo que ao contrário, deve necessariamente permanecer provisório*".

Todavia, a filosofia, por natureza, tem uma característica de incompletude, uma vez que *philo*, significa a amizade pelo saber que de uma certa forma nunca é saciada, permanecendo sempre como desejo, nunca alcançado a plenitude, ou seja a *sophia*, porque esta é apanágio exclusivo dos deuses e, portanto, inacessível aos humanos, pelo menos em sua condição mundana. Então, a filosofia é como *éros*, que nunca se torna *sophia* e nunca pode traduzir-se numa ciência completa e definitiva,

Vejamos como Trabattoni (2003, p. 112-5) apresenta a relação entre *éros* e retórica:

Em primeiro lugar, a retórica é irracional como o é o *eros*, visto que persuade mais suscitando emoções e movendo os afetos do que com a força do raciocínio, seus efeitos são, momentâneos, impulsivos, superficiais. E em segundo lugar, *éros* e a retórica têm também a capacidade de mover as almas e de conduzi-las a pensar de um determinado modo e a executar determinadas ações.

Pode-se perceber que a relação entre *éros* e a retórica, segundo Trabattoni, trata-se da psicagogia. Assim como *éros* é um impulso para a beleza mediado pelo desejo, do mesmo modo a persuasão, se não entendida como técnica barata e vulgar para suscitar um sentimento superficial, também educa a alma e conduz ao limiar do saber.

A preferência de Platão pela palavra oral, pode-se melhor dizer, sua crítica à escrita pode ser entendida por essa necessidade da filosofia em conduzir a busca da verdade com o auxílio do mestre que o conduz pelo exercício do *elenchos*. Como bem se vê, um texto escrito não comporta essa exigência, já que é incapaz de adaptar-se a diversos leitores. Além de que a escrita é um simulacro da palavra oral. Dessa forma, a preferência pela oralidade se justifica por garantir a adaptabilidade do discurso filosófico aos vários tipos de alma, mesmo as mais simples

Outra problemática apontada é a ilusão do saber, visto que ter a posse de um texto escrito não é garantia de apropriação do saber registrado nesse escrito. Segundo Sócrates, no *Fedro* 274d, a escrita poderia ser um risco para o conhecimento verdadeiro, já que poderia produzir um falso sábio, pois este depositaria seu conhecimento em signos externos não fazendo uso da memória. Sócrates argumenta contra as benesses da escrita dizendo que a mesma "*é bastante idônea para levar o esquecimento à alma de quem aprende, pelo fato de não obrigá-lo ao exercício da memória*" (*Fedro*, 275a). Assim sendo, esse conhecimento seria apenas aparente, portanto uma ilusão de possuir algo por este estar sempre à disposição e, assim, não precisaria ser memorizado. O que levaria a concluir que esse conhecimento não seria gerado na alma. Este é um ponto importante, pois o verdadeiro saber é enraizado na alma, interior e espontâneo, sendo capaz de conceber outros saberes.

O que não inviabiliza a escrita, pois apenas quem não encontra esse conhecimento dentro de si, não terá a ajuda que necessita com o texto escrito, o que não aconteceria se estivesse diante de uma discussão oral, mediada pelas intervenções necessárias. Isso porque, as diversidades das almas se manifestam, precisamente, em diferentes perguntas, que surgem espontaneamente em cada alma. Assim, um bom discurso deve responder de maneira circunstanciada as perguntas.

A desconfiança de Platão em relação a divulgação indiscriminada do saber, registrada na fala acima se justifica porque, o escrito, diante daqueles incapazes de compreendê-lo por si mesmo, corre o risco de ser mal entendido e assim provocar mais danos do que benefício.

Pode-se perceber que a intenção de Platão é manter a eficácia da filosofia, apontando como a comunicação oral é superior à escrita no que concerne a eficácia para estimular o aprendizado, ou seja, a comunicação oral tem uma capacidade persuasiva mais elevada. Nessa perspectiva, a comunicação oral supera a escrita de acordo com o apresentado acima como critério para ser verdadeiramente um discurso persuasivo.

Segundo Santos (2009, p. 67) a crítica de Platão em relação a escrita se configura quando a aprendizagem se resume "*à mera fixação de mensagens não assimiladas nem compreendidas, a escrita favorece a captação acrítica de informações, em tudo alheia à transformação que deve despertar no aprendiz*" ou seja, Platão não critica necessariamente a escrita, mas sim o uso que se faz dela, ou melhor, quando se acredita que a posse de um texto escrito, ou a simples memorização do mesmo implicaria num verdadeiro saber.

E por fim, é preciso ressaltar também que, quando um discurso imprime na alma de alguém um saber, este será capaz de sustentar a própria defesa, ou seja será capaz de falar com propriedade sobre isso, porque o conhecimento verdadeiro é um atributo da alma, e, contudo, capaz de frutificar-se, ou melhor reproduzir-se em outras almas, mesmo sem a presença de seu mestre, o que tornará imortal o processo de transmissão do saber.

O exemplo de Sócrates com seu método de perguntas e respostas que somente usou a palavra oral para instigar terceiros ao exercício da filosofia demonstra o quanto a oralidade é indissociável da atividade do filósofo. O seu modo de agir, aparentemente espontâneo, como numa conversa desprentensiosa em qualquer lugar e sobre qualquer tema que atraísse a juventude pelo modo como essa conversa era conduzida. A esse respeito, Jaeger (2013, p. 523) diz: “*ele é para essa juventude ateniense um espetáculo constantemente renovado, a que se assiste com entusiasmo, cujo triunfo se celebra e que se procura imitar, fazendo por examinar do mesmo modo as pessoas*”. Ainda de acordo com Jaeger, é esse encantamento por sua atuação que leva Platão a escolher diálogos como estilo literário para seus escritos, pois teria como propósito reproduzir o método de seu mestre. Vejamos:

O diálogo socrático de Platão é uma obra literária indubitavelmente baseada no sucesso histórico: o fato de Sócrates ministrar os seus ensinamentos sob a forma de perguntas e respostas. É que ele considerava o diálogo a forma primitiva do pensamento filosófico e o único caminho para chegarmos a nos entender com os outros. (...) após a morte de Sócrates, resolveu manter viva, a seu modo, a imagem do mestre, descobriu na imitação artística do diálogo socrático a missão que lhe permitia o seu gênio dramático a serviço da filosofia (JAEGER, 2013, p. 500-1).

A arte do bem falar, fundamento da filosofia, é um dos temas abordados no *Fedro*, neste diálogo Sócrates se encontra com Fedro que acabara de exercitar-se na arte oratória em um encontro com Lísias, tinha um manuscrito deste sobre o amor e se encaminhava para um lugar tranquilo para desfrutar do prazer de memorizar o que para ele seria um exemplo de discurso.

Esse diálogo logo de início nos coloca diante de um ambiente retórico em que Fedro, encantado com o aspecto formal, apresenta o discurso do “*mestre incomparável dos nossos escritores (228a)*”. Com efeito, este poderia ser visto como símbolo da retórica da época. O encantamento de Fedro pelo aspecto paradoxal da tese fez este não se atentar para a qualidade do conteúdo do discurso. Segundo Sócrates (228a-c), Fedro demonstra interesse em memorizar o discurso, motivo pelo qual vencido pela fadiga de horas dedicada ao estudo, saiu para

espairecer e exercitar também o corpo, por recomendação médica, mas ao mesmo tempo buscar alguém para ouvi-lo recitar o tal discurso.

“*Amigo Fedro, para onde vais e de onde vens?* (227a).” E assim tem início o diálogo Fedro, com Sócrates fazendo essas duas perguntas. Vejamos o que diz Fortes (2019, p. 36):

Dessas duas perguntas se pode depreender uma espécie de movimento: Fedro – uma das muitas personagens da cultura ateniense que ganham vida na obra de Platão – responde vir da casa do famoso orador Lísias, dirigindo-se para fora das muralhas de Atenas, aonde Sócrates promete lhe acompanhar, contanto que lhe exponha o discurso aprendido com seu mestre (227c9-d5).

[...]Sócrates põe-se a ouvir o discurso que Fedro trazia anotado – é possível também inferir um outro movimento, no qual é Sócrates quem conduz Fedro: do encantamento pelo discurso escrito de Lísias, à perplexidade e ao consequente compromisso com outro tipo de lógos: o dialético. Se, no primeiro plano, é Fedro quem conduz Sócrates, que lhe acompanha no percurso; no segundo, quem dirige o movimento é o próprio Sócrates, que insinua também uma condução da alma de seu interlocutor.

Consideremos que essa pergunta que inicialmente indica um movimento físico passa no decorrer do diálogo a uma indicação do movimento do aperfeiçoamento da alma, da *psicogagia*. Então, para onde vai Fedro? Exercitar o corpo e também a sua memória. E de onde vem? De uma aula com o famoso lológrafo e célebre orador Lísias, que proferiu um discurso sobre o amor, discurso este que Fedro tenta decorar. Sócrates imediatamente aceita acompanhá-lo e pôr-se também em movimento com o propósito de renovar a arte dos discursos. Iniciam examinando o discurso retórico de Lísias, um exemplo de um discurso sem arte, para depois apresentar seu discurso como um exemplo do que possui essa qualidade e assim definir a retórica como uma arte da palavra, a arte de bem falar que só se realiza com o conhecimento da realidade, ou seja, é preciso conhecer a verdade para falar com veracidade a respeito de qualquer coisa. E assim, a arte da retórica, quando pronunciada por mestres com o propósito de instruir, constitui um caminho de acesso a alma e conduzi-la ao aperfeiçoamento.

Sócrates refuta a tese de que para persuadir não é necessário o conhecimento da verdade, mas apenas sua aparência (260a-e) e conclui dizendo que “*Sem a verdade, (...) nunca houve nem poderá haver autêntica arte da palavra* (260e)” e em seguida aconselha a Fedro que se o mesmo não se dedicar em profundidade ao estudo da filosofia, jamais terá condições de falar verdadeiramente sobre qualquer coisa. Já que quem não conhece a verdade e apenas se baseia em opiniões, acaba por se enganar e errar, por desconhecer a verdadeira arte da retórica.

O verdadeiro orador deve possuir a dialética, método utilizado por Sócrates para analisar os discursos, no qual ele se declara apaixonado:

Eis aqui, Fedro, o de que me declaro apaixonado: esse processo de divisões e aproximações. Com isso aprendo a falar e a pensar. E se encontro alguém que me afigura com a aptidão de dirigir a vista para a unidade e a multiplicidade naturais, sigo-lhe o rasto tal como se um deus ele fosse (266b).

Após Sócrates apresentar sua análise do discurso de Lísias, segundo os passos de sua dialética, Fedro não consegue acompanhar o raciocínio do mestre. Este passa então a examinar a técnica do discurso analisando cada parte, visando a clareza do discurso. Prosseguindo a crítica Sócrates aponta os pressupostos para uma boa retórica, vejamos:

Dado que a função essencial de todo discurso é conduzir almas, quem quiser ser orador terá necessariamente de conhecer quantas espécies há de almas. Ora, as almas podem ser deste ou daquele jeito, com estas ou aquelas qualidades, do que decorre nascerem os homens com aptidões diferentes. Assentadas todas essas distinções, haverá, por outro lado, tais e tais modalidades de discursos, cada um constituído de um jeito. Daí a possibilidade de certos homens se deixarem convencer num determinado sentido, por meio de tais discursos e de tais causas, enquanto outros, pelas mesmas razões, resistem a esses mesmos processos de persuasão. (271d)

Sendo a retórica uma *psicagogia*, fica evidente a partir da passagem acima citada e das subsequentes que quem quiser se dedicar a essa arte deve conhecer quantas formas tem a alma, além de também saber os processos adequados para atuar com cada uma delas. Desse modo, o orador deve ser capaz de pensar convenientemente em todas essas questões considerando como se realizam na vida prática e, assim, identificando quem se deixará persuadir por determinada espécie de discurso. Outro requisito necessário é o sentido da oportunidade para discernir o que deve falar e o que é melhor calar, discernir quanto a forma de oratória mais apropriada além de distinguir a oportunidade e o despropósito de tudo isso: “*então, e só então, sua arte será bela e perfeita (272a)*” antes não.

Percebe-se que, segundo Sócrates (272b) é indispensável todos esses requisitos para conseguir realizar a *psicagogia*, e se alguém negligenciar com qualquer um deles ao se dispor a discursar, ensinar ou escrever, mesmo afirmando que o faz com arte, não conseguirá convencer.

Isso porque, como vimos, para conseguir realizar um discurso, capaz de realizar a *psicagogia*, o necessário é possuir o verdadeiro *logos*, aquele que se escreve na alma, que é capaz de se defender quando atacado, que sabe calar e falar quando convém, o discurso vivo e

animado. E esse verdadeiro *logos* só se consegue por intermédio da dialética e esta somente o filósofo é capaz de realizar.

Assim, Sócrates conduz Fedro pelos caminhos da *psicagogia* quando o acompanhando pelas muralhas de Atenas e também o acompanha num movimento dialético que parte de um encantamento pelo discurso retoricamente elaborado em direção a reflexão sobre a verdadeira retórica como atividade filosófica.

Quanto a esse movimento da *psicagogia*, ao qual Fedro é levado, Fortes defende que os leitores desse diálogo, sem perceber também são guiados pela riquíssima descrição do cenário e das falas dos personagens por esse caminho. A respeito diz:

levados pelo diálogo ameno e circunstancial, somos, de partida, confrontados com os temas de profundo alcance filosófico que vão ser debatidos na sequência, de modo que, sem percebermos, já estamos no centro do debate filosófico. Assim, o efeito psicacógico que os comentários de Sócrates produzirão sobre Fedro ao longo do diálogo é, por assim dizer, análogo ao que Platão, esse “personagem invisível”, opera sobre os leitores, quando se deixam levar pelo aparente entretenimento de sua arte, até que se vejam confrontados com questões filosóficas que deslocam antigas crenças que trazem consigo (2019, p. 97/8).

No *Fedro*, Platão apresenta dois tipos de retórica, normalmente apresentada pelos sofistas que seguiam as normas estabelecidas pelos sofistas e a retórica proposta como método da investigação filosófica. Nesse diálogo Sócrates faz um exame sobre a retórica, apontando o caminho que precisará percorrer quem se propuser a estudá-la, tendo em mente que a mesma é um guia da alma para alcançar a beleza e a justiça, princípio de todo ensino verdadeiramente filosófico. Ou seja, a retórica é a atividade que leva à filosofia à medida que mestre e discípulo caminham num esforço comum para alcançar o Bem.

Ora, somente o filósofo através da dialética consegue atingir esse verdadeiro *logos*. Razão pela qual o discípulo não pode dispensar o auxílio do mestre, já que este o conduz pelo exercício do *elenchos* à reflexão, a partir do discurso de quem sabe, um “*discurso vivo e animado*” (276a) que possibilita a transformação de seu aprendiz, pois se adequa à natureza da alma desse aprendiz e, claro, não ignora a verdade das questões tratadas.

Enfim, o texto em si, era apenas lembretes, apoio à memória, ou seja, a palavra escrita era apenas uma imagem do conhecimento. Portanto, inadequado para alcançar a verdade: o que era necessário era ensino e discussão.

2 - CONHECE A TI MESMO

A consagrada fórmula do “Conhece-te a ti mesmo” inscrita no templo de Apolo em Delfos, como apresentado na *Apologia*, tornou-se a base da filosofia de Sócrates. Quer dizer, a mola propulsora de toda sua filosofia e do seu destino, já que sua filosofia, segundo Hadot (2012, p.24), é inteiramente um exercício espiritual, uma nova maneira de viver, reflexão ativa, enfim, consciência viva.

Enquanto Huisman (2006, p. 121), diz que o imperativo do Oráculo, *Conhece-te a ti mesmo*, “é um recentramento sobre si mesmo que cada um é convidado, no qual se trata de examinar o que se escolheu ser, admitindo-se com isso que se tenha chegado a distinguir o que é si do que é de si”. Então, esse seria o convite que o Oráculo enviou a Sócrates e, este, ao aceitá-lo, aceita também as condições que o implica em: examinar a si mesmo, olhar para si mesmo, reconhecer-se e tornar-se senhor de si, nascendo para si mesmo. Mas não só examinar a si mesmo, como também examinar os outros. Assim, o que Sócrates empreende é uma busca de sentido e para realizá-la a maneira escolhida foi a interrogação de si e dos outros.

Essa denominação de Sócrates como o homem mais sábio, que conduziu toda sua vida deve a Querefonte e uma visita ao Oráculo. Vejamos o que relata o próprio Sócrates:

Para atestar minha sabedoria – se é que possuo alguma e de que natureza ela seja - vou trazer-vos o testemunho do deus de Delfos. Decerto conhecestes Querefonte. [...] Assim, de uma feita, estando em Delfos, atreveu-se a consultar o oráculo. Como vos pedi, senhores não vos exalteis. Perguntou, de fato, se havia alguém mais sábio do que eu. Ora, a Pítia respondeu que ninguém era mais sábio (PLATÃO, *Apologia*, 20e-21a).

Tão imodestamente, Sócrates diz que depois de ouvir Querefonte, pôs-se a refletir consigo mesmo, procurando entender o que quis dizer a divindade, pois tem plena consciência de não ser nem muito sábio nem pouco, então como poderia ser ele o mais sábio. No entanto, também, não pode ser mentira, já que um deus não mente. Como não chegou a nenhuma conclusão satisfatória e bastante contrafeita, diz ele, passei a investigar. E assim: “fui ter com um indivíduo considerado sábio, certo de que ali ou nenhures conseguiria desmentir o oráculo e declarar-lhe: este homem é mais sábio do que eu; no entanto, afirmaste que eu era o mais sábio dos homens. Passei, portanto, a examiná-lo” (PLATÃO, *Apologia*, 21c). Assim, prosseguiu, se encontrando com interlocutores distintos, renomados, das três classes mais

influentes: políticos, poetas de todas as espécies e artesãos, examinando os que se diziam sábios, procurando quem verdadeiramente poderia ser sábio. Um “*interrogatório sistemático a que submetia seus concidadãos*” (NUNES, 2015, p. 85).

Ao investigar o político, relata Sócrates: “*no decurso de nossa conversação, quis parecer-me que ele passava por sábio para muita gente, mas principalmente para ele mesmo, quando em verdade, estava longe de sê-lo*” (PLATÃO, *Apologia*, 21c). Assim, percebendo a situação, procurou demonstrar que o mesmo estava equivocado, já que se considerava sábio sem o ser, o que resultou no desenvolvimento de ressentimentos contra mim deste e de muitas outras pessoas. Tornando-se odiado por ele e por muitos outros.

Ao final deste encontro a conclusão de Sócrates foi que:

Mais sábio do que este homem terei de ser, realmente. Pode bem dar-se que, em verdade, nenhum de nós conheça nada belo e bom; mas este indivíduo, sem saber nada, imagina que sabe, ao passo que eu, sem saber de fato, coisa alguma, não presumo saber algo. Parece, portanto, que nesse pouquinho eu o ultrapasso em sabedoria, pois, embora nada saiba, não imagino nada saber. (PLATÃO, *Apologia*, 21d).

Mesmo com esse resultado, no mínimo constrangedor para ambos, ele diz que prosseguiu em sua investigação, no mesmo compasso, percebendo com pesar e medo que continuaria sendo odiado por mais pessoas, já que estava convencido de que esta era sua missão, servir a divindade acima de qualquer coisa. Ele sentia-se obrigado a “*continuar com o estudo no sentido do oráculo, junto dos que pareciam saber alguma coisa* (PLATÃO, *Apologia*, 22a).

O encontro com os poetas apesar da expectativa de desmentir o oráculo, não foi diferente, os poetas não sabiam explicar o sentido de seus poemas, o faziam por um dom especial, um estado de inspiração, não por inteligência. Além disso, tratam de muitas coisas, mas na verdade não sabem o que dizem (PLATÃO, *Apologia*, 22c). Com os artesãos, o resultado foi que estes conhecem a fundo sua profissão, no entanto por dominar a fundo sua profissão, julgavam também proficientes em assuntos mais complexos. (Idem, 22d).

A sabedoria de Sócrates está em sua consciência individual, em estar ciente dessa imperfeição se considerar inacabado e assim sendo, sabe que nada sabe. Segundo Huisman (2006, p. 98) é a própria incredulidade de Sócrates que concretizará o desenrolar de sua missão. Ele não protelou e mesmo não considerou um obstáculo, sua primeira reação, como prova de *sophrosyné*, de saúde de espírito, não foi se precipitar ao apelo do deus, mas recusar a

denominação, sem antes entender o motivo e o significado das palavras da divindade. Para mostrar sua humildade e abnegação em favor da missão pelo deus confiada a ele, em seu julgamento, diz:

Que sou, realmente, um indivíduo nessas condições, entregue à cidade pelo deus, podeis inferir do que se segue: não condiz com a simples natureza humana descurar-me a esse ponto dos meus próprios interesses e deixá-los em abandono durante tantos anos, para ocupar-me apenas dos vossos, com dirigir-me a cada um de vós em particular como pai ou irmão mais velho, para concitar-vos a vos preocupardes com a virtude (PLATÃO, *Apologia*, 31b).

Sócrates se considerava um “despertador da consciência nacional”, essa era a justificativa da sua missão dada pela divindade de Delfos (NUNES, 2015, p. 85) que motivou sua filosofia. Quanto a sua filosofia, que podemos observar pelo seu modo de vida, ele diz:

Continuo até hoje a andar por toda a parte, obediente à intimação divina, a examinar e questionar o estrangeiro ou concidadão que se me afigura sábio. E quando não me parece que o seja, sempre que ponho em relevo sua ignorância é para bem servir a divindade (PLATÃO *Apologia*, 23b).

Então, era levado por essa missão de melhorar as pessoas que Sócrates questionava a postura dos oradores por exemplo, já que estes são escolhidos para aconselhar as pessoas, pois se apresentam como conhecedores de muitos assuntos. No diálogo *Segundo Alcibíades*, Sócrates, questiona, como deve proceder um bom conselheiro, mais especificamente, os perigos de se acreditar possuir todas as ciências, mas ser desprovido do conhecimento do bem, pois segundo ele, raramente se conseguirá alguma vantagem em tal situação. A conclusão que chegam é que somente quem dispuser do conhecimento do bem, estaria em condições para aconselhar a cidade e a si mesmo (PLATÃO, *Alcibíades*, 144c). E, mais adiante, Sócrates, acrescenta: “penso que é preciso muito cuidado e reflexão para saber o que se vai dizer ou deixar de dizer” (Idem, 149c).

Sócrates se declarou benfeitor da cidade, justamente por levar a vida que levava, a exemplo de “*passar o dia a conversar a respeito da virtude e de outros temas sobre os quais já me ouviste discorrer, examinando outras pessoas e a mim mesmo*” (PLATÃO, *Apologia*, 38a). Sócrates valorizava tanto sua maneira de viver que completa a declaração dizendo que se não for possível viver assim, então melhor não viver, ou seja, “*a vida sem esse exame não vale a pena ser vivida*” (Ibid).

Para Sócrates o mais importante não são os bens materiais, sim o cuidado de si, ou seja, não o cuidado com o que se tem, mas com o que se é. Esse seu pensamento pode ser comprovado

pela sua maneira de viver reafirmada na passagem 36b da *Apologia*, onde ele diz que por toda sua vida não se preocupou com o que a maioria dos homens tanto prezam, como por exemplo: riquezas, interesses familiares, postos militares, atividades demagógicas, empregos, conjurações políticas e os partidos que surgem na cidade, por julgar que não decorreria nada de bom nesse meio, nem para si, nem para os demais. Dito mais diretamente: Ele não concede nenhum cuidado com aquilo que a maioria das pessoas cuidam. Ao invés disso, diz ele,

Empenhei-me apenas em proporcionar a cada um de vós o que a meu ver constitui o maior dos benefícios, procurando convencer cada um a não se ocupar com seus negócios sem primeiro ocupar-se de si mesmo para tornar-se cada vez melhor e mais prudente, nem dos interesses da cidade em detrimento dela própria, e em tudo o mais seguir a mesma orientação. (PLATÃO, *Apologia*, 36c).

O que se segue, poderia ser mais uma provocação de Sócrates para com seus perseguidores, uma vez que expõe abertamente a ignorância dos mesmos ao declarar que: “*A verdade precisa ser dita, aconteceu comigo o seguinte: com raríssimas exceções, os indivíduos tidos na mais alta conta foram os que me pareceram mais deficientes, quando examinados de acordo com o preceito da divindade*” (PLATÃO, *Apologia*, 22a). O que irrita ainda mais seus acusadores. Sempre se apresentando com muita humildade, calmo, mendigando saber, para pegá-lo em suas contradições, fazendo-os cair no ridículo de sua falsa ciência. O que lhe permitia denunciar os falsos saberes que este ou aquele tinha admitido. “*A cada instante: é preciso ver, examinar, sobretudo é preciso escolher por si mesmo*”. (HUISMAN, 2006, p.99)

O resultado dessas investigações era sempre o mesmo, essas pessoas se revelaram simuladoras de sabedoria, uma vez que, de fato, nada sabiam. Mas, mesmo assim, se apresentam como sabedor. (PLATÃO *Apologia*, 23e). E ele, ao menos nesse ponto, era superior em relação a seus interlocutores, pois era consciente de sua ignorância, enquanto que os investigados nem isso. Assim, ele admite que pelo menos nesse pouquinho ele é superior aos demais já que sabe que não sabe (Idem, 21d).

Assim, de certa forma, Sócrates admite que possui alguma sabedoria, não a verdadeira sabedoria, já que esta é apanágio dos deuses; mas um tipo de sabedoria muito inferior à divina, uma que não vale quase nada. O que justificaria ele dizer que talvez ninguém possa conhecer verdadeiramente o belo e o bom (PLATÃO, *Apologia*, 21d). Mas, para o oráculo, nas suas palavras, ele seria um exemplo, entre os homens, de quem detém algum saber humano e, portanto, seria o mais sábio. Vejamos:

Em cada caso concreto, sempre as pessoas imaginavam que eu era entendido no assunto em que punha a nu a ignorância dos demais. Mas o que eu penso, senhores, é que em verdade só o deus é sábio, e que esse oráculo queria ele significar que a sabedoria humana vale muito pouco e nada, parecendo que não se referia particularmente a Sócrates e que serviu do meu nome apenas como exemplo, como se dissesse: homens, o mais sábio dentre vós é como Sócrates, que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria. (PLATÃO, *Apologia*, 23a-b).

Assim, Sócrates possuía a sabedoria humana e esta, por ser muito relativa e condicionada, foi confrontada à verdadeira sabedoria que é específica dos deuses.

Sócrates, assumia sempre o papel do interrogador, se apresentando como ignorante no tema, por isso questionava, querendo aprender. O tema escolhido para a conversa, em geral, era a atividade que é familiar a seu interlocutor, para assim, com ele buscar a definição do saber prático exigido para exercer essa atividade, por exemplo: o general deve saber ser corajoso no combate e o político deve saber o que é a justiça. Então, tomando como ponto de partida a posição deste parceiro, ele o faz admitir, pouco a pouco, todas as consequências dessa posição, conduzindo o interlocutor a reconhecer que sua posição inicial era contraditória.

Ao fim do caminho, o resultado é que o general não sabe mais o que é coragem, como também, o político não sabe o que é justiça. Reconhecem, ou pelo menos deveriam reconhecer que não sabem verdadeiramente porque agem, e que tudo o que acreditavam saber agora se apresenta sem nenhum fundamento que o sustente.

O ponto principal, nesse caminho percorrido pelo interlocutor conduzido por Sócrates, é que este finge querer aprender com aquele, no entanto, diz Hadot:

[...] ele pareça se identificar com seu interlocutor, entrar totalmente em seu discurso, no final das contas é o interlocutor que, inconscientemente, entra no discurso de Sócrates, identifica-se com Sócrates, isto é, com a aporia e a dúvida, não esqueçamos, pois Sócrates nada sabe, ele sabe somente que nada sabe. Ao final da discussão, então, o interlocutor não aprendeu nada. Ele não sabe mais nada. (Elogio de Sócrates. 2012, p. 20)

Dessa maneira, segundo Hadot, durante toda a discussão, o interlocutor experimentou o que é a atividade do espírito, experienciou a atividade filosófica de Sócrates, isto é,

a interrogação, o pôr em questão, o recuo em relação a si mesmo, isto é, finalmente a consciência” (Idem). “A filosofia socrática não é elaboração solitária de um sistema, mas despertar de consciência e ascensão a um nível de ser que só podem se realizar em relação de pessoa para pessoa. (Idem, p. 36)

Assim, Sócrates excita os interlocutores a desconfiarem de si mesmos, instigando o desprezo da falsa ciência, principalmente daquela que consiste de fórmulas já prontas das opiniões alheias. Sua missão é despertar no outro a consciência da própria ignorância.

Vale aqui reproduzir um exemplo apresentado por Hadot, falando da dificuldade de se definir a justiça, e que somente a experiência poderia oportunizar um vislumbre o que seria uma existência justa, já que uma vida plenamente justa, somente os Sábios são capazes. Vejamos:

Todos os discursos do mundo não poderão exprimir a profundidade da decisão do homem que escolhe ser justo. No entanto, toda decisão humana é precária e frágil. Escolhendo ser justo em tal ou tal ato, o homem tem o pressentimento de uma existência que seria justa, de maneira plena. Esta seria a do Sábio” (HADOT, 2012, p. 26).

Diante dessa perspectiva, o discurso, por melhor que seja, é insuficiente para definir a justiça, são os limites da linguagem. Então, para compreender a justiça, é imprescindível que se vivencie. É o que Sócrates faz, vive sua filosofia, ao invés de apresentar sistemas e é o que ele busca fazer com seus interlocutores, que estes questionem a maneira como vivem e, não só isso, que tomem a decisão de viver segundo a consciência e a razão.

A determinação de Sócrates em abordar propriamente a política com o jovem Alcibíades é para adverti-lo quanto aos perigos da tirania, para condená-la categoricamente. Para tal, vai exemplificando os males causados pela tirania, e, com isso, pode-se até chegar à tese do pensamento político de Platão, segundo a interpretação de Chaves (2015, p. 167) vejamos: “*o governo dos outros é dependente do governo de si. [...] a tirania conduz sempre a um destino funesto, mas ela começa na relação de cada um consigo mesmo, o combate à tirania que podemos ter em relação a nós mesmos*”. Percebe-se que a discussão é sobre a dimensão ética e política do ‘domínio de si’.

Instigado por todos os exemplos apresentados por Sócrates, Alcibíades começa a refletir sobre a quantidade de males causados pela ignorância, quando mesmo não tendo a intenção somos levados a praticar o mal, e pior ainda, a pedir desgraças aos deuses, achando que pede o bem. “*Ninguém o percebe; pelo contrário, todos se julgam capazes de pedir para si apenas o melhor, não o que é ruim. Um pedido nessas condições assemelha-se mais a maldição*” (PLATÃO, *Alcibíades*, 143a-b).

Tendo em vista, que educação deveria ser dada aos jovens para que estes pudessem cumprir sua função essencial que seria a de falar bem e, principalmente, agir bem,

compreendendo que não bastava somente agir segundo a natureza, era preciso agir por sabedoria, buscando sempre a virtude, tornando-se cada vez melhor e mais prudente, o que se implica dizer que antes de agir, é preciso saber como e por que escolheu um método em detrimento de um outro, ou melhor dizendo, é necessário conhecer a si mesmo antes de lançar-se ao mundo para julgá-lo. Ou seja, examinar a si mesmo, aperfeiçoar-se, filosofar, enfim, cuidar da própria alma.

Já que, os que ignoram, os insensatos, como Sócrates os chamou no *Segundo Alcibíades*, não sabem o que dizer ou fazer quando precisam, assim podem fazer ou dizer o que não devem por ignorar o que devem. Sendo assim, é preciso muito cuidado e reflexão para saber o que se vai dizer ou deixar de dizer (140e, 149c). Ou seja, não basta ter eloquência é preciso ser cultivado, que segundo o pensamento socrático seria examinar-se interiormente e conhecer a própria alma, pois só assim seria possível conhecer o que se faz e fala, como também saber o que fazer e dizer, o que seria preciso e quando preciso.

Sócrates chama de sensato os indivíduos que sabem o que é preciso fazer e quando fazer. Alcibíades, tentando cultivar-se, sendo aconselhado por Sócrates a esperar até chegar o momento certo, pois ainda o considera incapaz de apreender essa virtude, e justifica dizendo que, antes de tudo, é preciso retirar a névoa que recobre a alma, para só depois ficará em condições de distinguir entre o bem e o mal (PLATÃO, *Alcibíades*, 150e).

Na *Apologia*, 30 a-b, Sócrates descreve sua rotina:

Outra coisa não faço senão perambular pela cidade para vos persuadir a todos, moços e velhos, a não vos preocupardes como o corpo nem com riquezas, mas a pordes o maior empenho no aperfeiçoamento da alma, insistindo em que a virtude não é dada pelo dinheiro, mas o inverso: da virtude é que provém a riqueza e os bens humanos em universal, assim públicos como particulares”.

Como se lê na passagem acima, Sócrates chama a atenção para o que realmente é importante na vida, para as verdadeiras virtudes. O que importa não é o instrumento, mas o sujeito que se serve desse instrumento. Ou seja, corpo não é o homem, mas apenas um instrumento a serviço do homem, então a essência do homem, não é seu corpo, mas sim sua alma. Assim a *areté* do homem não poderá ser, segundo Sócrates, aquilo que a torna melhor. E o que a torna melhor é o conhecimento.

Desse modo, Sócrates convencido de que esta é sua missão usa da persuasão para convencer a todos de que os verdadeiros valores não são os ligados a coisas externas com

riqueza, poder nem mesmo os ligados ao corpo como a própria vida. Mas apenas os valores relacionados ao conhecimento verdadeiro.

Sócrates se recusa a ser considerado como um mestre, diz não ser capaz de exercer esta arte, pois nada sabe e, portanto, nada pode ensinar, como fazem os sofistas. Na passagem da *Apologia*, 20e, se referindo as sofistas Górgias, Pródico e a Hípias que são capazes de ensinar outras pessoas, Sócrates diz que “*talvez sejam possuidores de uma sabedoria mais que humana, a respeito da qual não sei o que diga, visto não ter chegado a compreendê-la*”. Ou seja, Sócrates confessa, ironicamente, sua incapacidade de ensinar algo que somente as divindades são capazes de conhecer.

Assim, partindo desta ‘ignorância’ ele busca o saber e ao mesmo tempo instiga seus interlocutores nessa busca, conduzindo o diálogo na direção da verdade refutando sempre que necessários todos os enunciados falsos.

3 - UMA VIDA SEM EXAME É INDIGNA

Desconcertante, ambíguo e inquietante. Estes são as qualidades atribuídas a Sócrates por Hadot (2012, p.8) logo no início do seu livro *Elogio de Sócrates*. Mais adiante (p.11), o chama de Eterno questionador. E apresenta sua já conhecida conduta de levar seus interlocutores a reconhecer a própria ignorância partindo de hábeis interrogações.

O incomodo causado por Sócrates só ganha visibilidade por força da estratégia que ele usa para provar o não saber por parte de seus interlocutores. Sua estratégia é a refutação sistemática proposta pela metodologia *elênctica* da perguntas e respostas. Onde normalmente Sócrates pergunta e o interlocutor responde, como uma conversa comum, mas não por parte de Sócrates, este depois de estabelecer um certo consenso nas respostas passa a examinar cada passo do raciocínio até apontar as contradições para surpresa do interlocutor. Esse proceder provocava efeito de purificação das falsas certezas, ou seja, purificação da ignorância. No entanto, quando esse interlocutor insiste em permanecer no erro de não aceitar que não sabe, resulta em ressentimentos e manobras políticas que segundo Santos motivou julgamento:

Sócrates sempre consegue refutá-los. Mas nem por terem sido refutados os interlocutores se deixam convencer de que não sabem. Pois, se há fato que a Apologia atesta e o julgamento e a subsequente condenação confirmam, é o de terem levado a mal a humilhação pública a que se sentiram submetidos (21d-e, 22e-23^a, 23c-24a), justificando-a com a duplicidade de Sócrates (Para ler Platão, 2012. p. 45).

Em um encontro aparentemente casual no pórtico do arconte rei, Sócrates conta para *Eutífron* (2c-d), no diálogo de mesmo nome, o motivo de se encontrar em um lugar tão inóspito para ele, já que lugar habitual é o Liceu. Sócrates diz que esta sendo acusado de corromper os jovens e se questiona o quão sábio deve ser esse Meleto, pois tão jovem já sabe o que corrompe os jovens e quem os corrompe e o mais importante, é o único em todos os cidadãos que sabe o que torna os jovens mais excelentes. No entanto o argumento apresentado para tal acusação foi que ele cria deuses novos e portanto desacredita dos antigos, o que ele considera um absurdo. Mais adiante em (*Eutífron*, 3d) Sócrates levanta a hipótese de que o verdadeiro motivo para essa acusação pode ser o seu gênio comunicativo por acreditarem que como todos ou outros ele esbanja sabedoria.

Sócrates em seu julgamento, segundo o processo histórico, confessa ter adotado um estilo de vida que o permitiu prestar a cada um de seus interlocutores aquilo que ele considera o maior dos serviços, tentar convencê-los que é mais importante cada um cuidar de si próprio do que daquilo que lhe pertence, de modo que possa tornar-se o mais sábio possível. Foi justamente esse modo de viver examinando a si mesmo e aos outros que o levou aos tribunais e, por fim, à sua condenação. E mesmo assim, declarou que “*a vida sem esse exame não vale a pena ser vivida*” (PLATÃO, *Apologia*, 38a).

Podemos dizer que Sócrates foi fiel a seus princípios, o tempo todo coerente em sua maneira de viver e seu discurso pronunciado em sua defesa. Numa passagem anterior e, acima citada, ele avisa aos atenienses que, independente do resultado do julgamento, “*ficai certos de que jamais procedereis de outra maneira, ainda que tenha de morrer mil vezes*” (PLATÃO, *Apologia*, 30c). Aviso este que foi confirmado quando Sócrates recusa a hipótese de aceitar o perdão, mesmo que para isto fosse preciso abdicar de sua busca pela sabedoria e, assim viver a inatividade da vida, situação que o faria escolher melhor não viver. O que ele assim mesmo o descreve:

Talvez alguém me observe: não podereis viver no exílio, Sócrates, quieto e sem falar? Eis, justamente, o mais difícil de convencer a alguns de vosso meio. Se vos dissesse que isso equivaleria a desobedecer a divindade, motivo por que não me seria possível ficar quieto, não me dareis crédito, por imaginardes

que eu estivesse usando de ironia. Por outro lado, se afirmar que talvez o maior bem do homem consiste em passar os dias a conversar a respeito da virtude e de outros temas sobre os quais já me ouvistes discorrer, examinando outras pessoas e a mim mesmo, e que a vida sem esse exame não vale a pena ser vivida. (PLATÃO, *Apologia*, 37e-38a)

Uma vida sem este exame não é digna de ser vivida, é o que afirma categoricamente Sócrates, isso porque para melhorar e aperfeiçoar essas pessoas, o método é examinar, interrogar, refutar, revelar as fragilidades das concepções de conhecimento dos interrogados. Colocá-las em contradição não lhe proporcionou nenhum benefício, pelo contrário, só inimizades. No momento do confronto, pessoas revelariam, principalmente para si mesmas, sem ao menos pensarem sobre o que estão fazendo da própria vida que, na maioria das vezes é só se preocupando com dinheiro, interesses privados, cargos militares, êxito de orador, magistraturas, uniões e divisões políticas (PLATÃO, *Apologia*, 36b). Nesse contexto, Sócrates se comporta como alguém que procura despertar as pessoas para as verdadeiras virtudes.

Nessa passagem “*arriscando-me, como qualquer outro, a morrer: vendo-me, agora, no posto em que me colocou a divindade, conforme creio e admiti, para dedicar-me exclusivamente a filosofia e examinar a mim e aos outros*” (PLATÃO, *Apologia*, 28e), Sócrates justifica seu modo de vida, dizendo que se assim o fez, se colocar sob as ordens divinas, arriscando até mesmo de morrer, faz porque acredita no oráculo e por não temer a morte, já que não se pode temer o que ignora. Sendo assim ele sustenta que vergonhoso e censurável seria imaginar que sabe algo sem saber, de modo que:

Nesse particular, senhores, é possível que eu seja diferente da maioria dos homens, e se tivesse de considerar-me excepcional em alguma coisa, seria justamente nisto: como não conheço o que se passa no Hades, também não tenho a ilusão de conhecer. Porém cometer qualquer injustiça e desobedecer a um superior – deus ou homem – isso sim, sei bem que é mal e vergonhoso. Fugindo, assim, dos males que reconheço como tal, nunca me temerei nem fugirei dos que não sei se talvez não sejam bens (PLATÃO. *Apologia*. 29b).

Ao analisar se seria vergonhoso ou não viver de tal maneira que coloque sua vida em risco, ele se posiciona de maneira bem contundente, dizendo que nas questões humanas, o que deve ser considerado é se estas são justas ou não, independentes dos riscos que possam causar.

Assim, como também não abandonou seu posto nas batalhas de Potideia, Anfípolis e Délio, não seria justo agora abandonar um posto determinado por um deus que lhe imbuí a missão de examinar a si mesmo e aos outros, ou seja, viver filosofando (PLATÃO, *Apologia*, 28 e). É importante ressaltar que a filosofia de Sócrates, ou a origem do seu filosofar, não esteja

nele próprio, visto que ele admite obedecer a uma intimação divina para viver examinando a si mesmo e a todos que se afigure sábio. Portanto, tudo o que ele faz, inclusive expor a ignorância do indivíduo que crê ser sábio, é para bem servir a divindade, não lhe restando tempo para nenhuma outra atividade nem em relação aos negócios da cidade ou mesmo os particulares. Todo o seu tempo é destinado a bem servir o deus.

Assim, Sócrates justifica a atividade do filósofo a partir de uma ordem divina “*Viver filosofando*” (PLATÃO, *Apologia*, 28c). O refletir possui, sem dúvida, uma dimensão especificamente filosófica, no entanto, o diálogo com o outro também se faz imprescindível para o filosofar. O modelo de conduta socrático, de exame refutativo, um perguntador que conduz o diálogo habilmente com o propósito de refutar os enunciados falsos para que seus interlocutores percebam que podem estar errados ou que estejam confundindo suas opiniões com saber.

Em 24a-b Sócrates diz que é odiado por falar a verdade, e esta é a causa de seu processo; no entanto, se esta realmente for a causa, também é a prova de que ele fala a verdade. E todo o seu discurso de defesa é sustentado no exame de suas condutas assim como em instigar que juízes e plateia também façam o mesmo. Em *Apologia*, 18a ao dizer que vai fazer sua defesa do seu modo habitual de fala e portanto sempre dizendo a verdade, ele provoca os juízes quando cobra destes “*Considerai apenas com a máxima atenção se é justo ou não o que eu disser*”.

Sócrates fez com Meleto, um de seus acusadores, o mesmo que fazia com os interlocutores que se autodeclaravam sábios sem o ser, formulou a questão de uma maneira que confundiu Meleto, pois este não percebeu que o foco da questão foi modificado, ao se contradizer em relação à acusação. Deixando claro que o mesmo era apenas um instrumento manipulado por outras pessoas nesse processo e, portanto, desconhecia o teor da acusação, portanto é alguém que não deve ser levado a sério.

Inicialmente, Sócrates procura demonstrar a fragilidade e o absurdo das acusações de Meleto, “*esse homem honesto, amigo de sua cidade, como ele mesmo se qualifica*” (PLATÃO, *Apologia*, 24b). Aqui, já podemos perceber que essa qualificação de Meleto não se sustenta ao passar pelo exame socrático, assim como fez com os outros.

Nas palavras de Sócrates, a acusação de Meleto é: Sócrates “*é culpado de corromper os moços e não acreditar nos deuses que a cidade admite, além de aceitar divindades novas*”

(PLATÃO, *Apologia*, 24b-c). Examinando por parte a acusação, questionando-o quanto a corrupção e educação dos jovens, Meleto demonstra nada saber sobre esse tema, assim também ocorre com a segunda parte da acusação.

E após descrever todo seu processo de investigação ele reafirma de forma bem contundente sua conclusão:

E, pelo cão! Ateniese, a verdade precisa ser dita; [...] os indivíduos tidos na mais alta conta foram os que me pareceram mais deficientes, quando examinados. [...] todos eles se revelaram simuladores de sabedoria, quando, de fato, nada sabem” (PLATÃO, *Apologia*, 22a, 23d-e).

Porque ele continua provocando a ira de seus interlocutores? Porque para aqueles que reconheciam a própria ignorância isso provocava um efeito de purificação das falsas certezas, o que não ocorria claro, com aqueles que não se reconheciam nessa condição de ignorância.

E assim, depois de relatar o resultado de seu exame a que Sócrates submeteu seus acusadores com a finalidade de apurar o saber destes, ele parece querer provar que realmente o motivo da acusação foi a não aceitação da humilhação pública quanto a seus pretensos saberes.

É de se esperar que alguém na condição de réu tente ganhar a simpatia dos juizes, mas Sócrates age de forma contrária ao esperado pela maioria, no entanto conforme seu método, procura instruí-los e convencê-los e lembra aos juizes que eles foram nomeados não para fazerem favores, mas para agirem com justiça e conforme a lei (PLATÃO *Apologia*, 35c).

A filosofia socrática se instaura pelo enigma do conhece-te a ti mesmo e, para tal, utiliza o procedimento dialético para buscar o bem, aperfeiçoar o ser humano. Então seria um distanciamento capaz de criticar a si mesmo e de questionar os próprios pressupostos, confrontar posições e argumentos. Seguindo os passos de Sócrates, podemos dizer que admitir a própria ignorância é o início da filosofia.

A filosofia praticada por Sócrates é voltada para a vida cotidiana, para o comportamento visando às boas ações e a evitar cair nas más (Huisman, 2006, p. 17). Postura que pode ser comprovada quando este relatar seu modo de viver como o melhor argumento para a sua defesa, e declara que se preocupava sempre em não fazer nada de injusto ou ímpio, como na fala a seguir: “*Durante toda a vida fui sempre o mesmo, tanto nas funções públicas que cheguei a exercer, como nas minhas relações particulares; jamais concedi nada a ninguém contrariamente à justiça*” (PLATÃO, *Apologia*, 33a).

Como sabemos, Sócrates nada escreveu, nele a sua personalidade, ou seja, o seu modo de vida é condicionante para sua filosofia. É *“Nele, o homem tem mais importância que o filósofo. Sua personalidade por si só exerceu uma influência considerável sobre um grande número de filósofos”* (BERGSON, 2019, p. 269).

Crer ter recebido do deus Apolo a missão de *“excitar os espíritos, fazer com que desconfiassem de si mesmos, inspirar-lhes o desprezo da falsa ciência, daquela que consiste em fórmulas já prontas”* (BERGSON, 2019, p. 270/1). Enfim, prega o exame de si mesmo e dos outros, crê-se encarregado dessa missão e a persegue sem descanso com o propósito de aperfeiçoar os outros homens. Ainda, segundo Bergson (2019, p.274), a missão que Sócrates persegue por toda sua vida é a de *“propagar o autoconhecimento de si mesmo, de ensinar aos homens aquilo que lhes é útil”*. Para assim as pessoas serem capazes de dar-se conta do que fazem. Isso porque, sendo capaz de um livre exame, possibilitaria perceber que uma opinião desacompanhada da razão, de bons argumentos, não tem valor; portanto, não pode ser válida. Visto que, é preciso compreender o que se faz, conhecer as razões disto que se faz.

Enfim, de acordo com Bergson, (2019, p.279): *“Sócrates afirmou a possibilidade de uma ciência do homem que se basta por si mesmo”*. É preciso conhecer a si mesmo para que possa dar-se conta do que se pode fazer e como se vai fazer, antes de agir. Já que, de acordo com Bergson, o alvo particular da filosofia de Sócrates as coisas humanas, aquilo que interessa na prática. Ele tinha como alvo investigar que educação deve ser oferecida aos jovens para que esse possa cumprir sua principal função que é o bem falar e o bem agir. O que implica em agir por sabedoria e não mais por natureza.

Então, qual o propósito desse exame de si mesmo é a possibilidade de ser capaz de explicar aos outros o que se sabe e assim convencer o outro daquilo que diz, pois Sócrates defende uma filosofia para a vida prática, contudo sempre voltando para seu princípio, buscando uma teoria da vida humana em geral, um conceito, e não somente do ponto de vista da utilidade imediata como pregavam os sofistas da época.

Sendo o saber autêntico apenas para os deuses, o que o torna inatingível para os humanos, por que continuar buscando? Por que seria indigno renunciar a essa busca que provocou tantas inimizades? Santos (2012, p.56) nos responde dizendo que: *“Por muito inacessível que seja aos mortais – essa é uma das mais sóbrias lições que Sócrates nos dá -, o saber é um ideal a que nenhum homem jamais poderá renunciar”*. No *Mênon*, Sócrates declara

que lutará com todas as suas forças para buscar o saber uma vez que quando ignoramos algo, mesmo ciente da impossibilidade de saber, ainda assim seremos melhores ao procurar saber.

Vejamos:

De muita coisa do meu discurso não tomarei a defesa; porém que nos tornamos melhores quando estamos convencidos de que é preciso procurar o que não sabemos, mais corajosos e menos desamparados do que quando pensamos que nem podemos encontrar nem é possível procurar o que ignoramos: a esse respeito me disponho a lutar com todas as minhas forças, por atos ou por palavras (PLATÃO, *Mênon*, 86 b-c).

É o que ele faz, persiste questionando, refutando e nunca satisfeito com nenhuma das respostas, pois não pode considerá-la definitiva e irrefutável, já que a verdade é inatingível para os humanos.

CONCLUSÃO

Diante do exposto como podemos pensar a *paideia* na atividade pedagógica do filósofo? Vimos que a *paideia* tem início com o desejo de formar e educar, elevando ao máximo a qualidade do ser humano. Essa ideia de educação como formação da pessoa humana, representava para os gregos o sentido de todo o esforço humano, com sua melhoria e seu refinamento. Uma educação voltada para o aperfeiçoamento da *areté*, de um ideal humano como um perfeito cavaleiro: um excelente orador e guerreiro.

Com o passar do tempo, esse ideal humano sofreu algumas modificações para atender às necessidades da nova concepção do lugar do indivíduo na sociedade, que seria uma nova educação capaz de satisfazer os ideais do homem dessa *polis*, que exigia o desenvolvimento da habilidade da linguagem no espaço político e social.

Antes dos sofistas, os educadores da Grécia eram os *aedos* com seus poemas cantados portadores da verdade. Com o surgimento da democracia e suas instituições, favoreceu o desenvolvimento da sofística, constituiu a figura intelectual que transmitia o conhecimento do uso adequado da palavra, da cultura e dos instrumentos indispensáveis para fazer parte efetivamente da vida da cidade. Assim, a sofística surgiu para atender a necessidade de uma nova educação, capaz de satisfazer os ideais do cidadão da *polis* e desenvolver uma filosofia voltada para a vida prática do ser humano.

De modo que com a democracia surge novas necessidades para se manter e/ou conquistar o poder, sendo necessário saber mais efetivamente, como persuadir, desenvolvendo a habilidade de bem usar a linguagem, de encantar os ouvintes com o fascínio da palavra fluente.

A persuasão, nesse período, através da oratória tinha muita força para convencer alguém, no entanto, em nada servia para alimentar a alma de forma autêntica e, portanto, não serviria para torná-la melhor como pretendia Sócrates. Isso porque, só é possível cuidar da alma com diálogo, envolvendo mestre e discípulo e conduzindo pergunta e resposta em busca da verdade, confrontando-se de forma idônea.

O que diferenciava a atividade pedagógica dos sofistas com a dos filósofos? Os sofistas mais famosos se apresentavam diante de seus ouvintes com uma postura de quem tudo sabe; ao contrário, Sócrates agia sempre como aquele desprovido de saber, como declarado pelo próprio:

“Tenho plena consciência de não ser nem muito sábio, nem pouco”. (*Apologia*, 21b). Ele não buscava ensinar, como sabemos, isso de acordo com a lógica tradicional dos pedagogos, o que demonstra sua sabedoria, já que ele sabia que não tinha nenhum conhecimento para transmitir. No entanto, seus interlocutores podem aprender algo que desconheciam, no início, dessa relação pedagógica do método dialético. Como apresentado, esse aprendizado tinha a forma de um não saber, da percepção de que não sabe o que antes acreditava saber.

Esse reconhecimento de saber que não se sabe é o início do processo de conhecimento, na medida que só buscamos aquilo de que sentimos falta. Uma vez que, somente deseja e busca sabedoria, ou seja, somente é filósofo, aquele que não é sábio nem ignorante, aquele que se reconhece entre esses dois extremos. Declarando-se ignorante, Sócrates deseja e busca a sabedoria, pois, consciente de sua falta de conhecimento, ama saber.

Enfim, o imperativo *Conhece a ti mesmo*, pode ser relacionado a uma maneira de viver, que tem como princípio o exame de si mesmo e dos outros, ou seja, é preciso ser capaz de compreender a si mesmo. Isso, porque as ações de uma pessoa estão diretamente relacionadas à sua sabedoria ou a sua ignorância, visto que, Sócrates só é sábio porque tem consciência de não ser sábio. Assim, reconhecendo sua ignorância, Sócrates tem a consciência de não ser sábio. Enfim, “*Ele não é sophos, mas philosophos, não um sábio, mas alguém que deseja a sabedoria, porque dela está privado*”. (HADOT. 2012, p. 26).

Sócrates, ou melhor, seu exemplo de vida, é nesse sentido o ponto de apoio mais importante para entender a pedagogia dos filósofos. Isso, porque, na medida que se trata de viver de determinada maneira, a questão a ser pensada é de como se manifesta essa relação entre quem ensina e quem aprende. Pôr-se a si mesmo e os outros em questão, é o ensinamento de Sócrates. Portanto, o *conhece a ti mesmo* poderia ser entendido como um despertar de consciência da própria ignorância, a consciência do não saber, e essa consciência, por sua vez, leva à busca pela verdadeira sabedoria.

Foi justamente essa busca pela sabedoria que o levou a ser trazido ao tribunal correndo o risco de morrer. Resultando em sua celebre declaração de que mesmo diante de todas as adversidades, a vida que ele levou era a única vida que valia a pena viver, ou seja, uma vida dedicada à busca da *areté* do conhecimento, enfim da busca da verdade.

Lê-se na *Apologia*, 38a na argumentação de Sócrates que “o maior bem do homem consista em passar os dias a conversar a respeito da virtude e de outros temas sobre os quais já me ouvistes discorrer, examinando outras pessoas e a mim mesmo”. Essa declaração de Sócrates destaca o que seria para ele o maior bem da humanidade, o filosofar; esse filosofar só ocorre por intermédio do diálogo, com perguntas e respostas examinando a si mesmo e ao outro para libertar-se dos erros e alcançar a verdade.

É importante ressaltar que esse exame não ocorre de maneira espontânea, inconsciente, é necessário um método que tem em vista a exortação à virtude, o convencimento do outro de que a alma e o cuidado da alma são o máximo bem para a humanidade. Hadot (2012, p. 36), a filosofia socrática é um “*despertar de consciência e ascensão a um nível de ser que só pode se realizar em relação de pessoa para pessoa*”, pois “*Ele ajuda as almas a se engendrar a si próprias*”.

Então, diante da hipótese de não mais interrogar as pessoas, de não mais conversar com os jovens, ele responde que “*não me seria possível ficar quieto*” (*Apologia*, 37e). Porque, se assim o procedesse, não seria fiel com a divindade, como também, não seria uma vida digna, já que viver sem filosofar não é viver, enfim “*a vida sem esse exame não vale a pena ser vivida*” (*Apologia*, 38a). Para Sócrates, a filosofia corresponde a essa maneira de viver refletindo e dialogando com os demais ou seja, a uma reflexão ativa.

A escolha do diálogo a *Apologia de Sócrates*, se faz pertinente em virtude de Sócrates apresentar uma tentativa de oferecer uma educação baseada na filosofia. Ou seja, “*um caminho, o “método” do logo para chegar a uma conduta reta*” (JAEGER, 2013, p. 564). A busca de um saber, um conhecimento, para se chegar a meta, enfim, a *areté* do conhecimento do bem. A filosofia, então, para Sócrates, pode ser definida como uma condição para poder conceber certo caminho no saber.

A *paideia*, de acordo com Jaeger, na concepção socrática, torna-se a aspiração a uma disposição filosófica consciente da vida, que se destina a cumprir o destino espiritual e moral do Homem. Assim, a *paideia* é a forma interior da vida, a existência espiritual e cultural. A *paideia* que Sócrates busca é o conhecimento.

REFERÊNCIAS

- BERGSON, Henri. *Sócrates*. In: Curso sobre a filosofia grega. Tradução de Bento Prado Neto. 2ª edição. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes. 2019.
- CASERTANO, G. *Sofista*. Tradução José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.
- CASSIN, Barbara. *Ensaio Sofísticos*. Tradução A. L. Oliveira e L. C. Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.
- CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. 2ª edição. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa. 1981.
- DENIS, Huisman. *Sócrates*. Tradução: Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo. Edições Loyola, 2006.
- DETIENNE, Marcel: *Mestres de verdade na Grécia Arcaica: como abertura de volta à boca da verdade*. Tradução de Ivone C. Beneditte. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes. 2013.
- GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Apresentação e tradução Dinucci, Ethica, Rio de Janeiro, vol. 16, nº 2, p. 201-212, 2009
- GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo. Paulus, 1995
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 6ª edição. 2014.
- _____ *Elogio de Sócrates*. Tradução Loraine Oliveira e Flávio Fontenelle Loque. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- JAEGER, W. *Paideia: A formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. Tradução: Margarida Oliva. Edições Loyola. São Paulo, 2003.
- KOHAN, W. O. *Sócrates e a educação: o enigma da filosofia*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção Pensadores e educação)
- MARROU, Henri-Iréné. *História da educação na antiguidade*. Tradução de Mario Leonidas Casanova. Campinas, São Paulo. Kirion, 2017.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Texto grego John Burnet; tradução: Carlos Alberto Nunes; 3ª edição. Revisada e bilíngue. Belém. Ed. Ufpa, 2015.

_____. *Segundo Alcibiades*. Texto grego John Burnet; tradução: Carlos Alberto Nunes; 4ª edição. Revisada e bilíngue. Belém. Ed. Ufpa, 2015.

_____. *Fedro*. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes; 3ª edição. Revisada e bilíngue. Belém. Ed. Ufpa, 2011.

_____. *Mênon*. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes; 3ª edição. Revisada e bilíngue. Belém. Ed. Ufpa, 2020.

_____. *Eutífron*. Texto grego John Burnet; tradução: Carlos Alberto Nunes; 3ª edição. Revisada e bilíngue. Belém. Ed. Ufpa, 2015.

_____. *Carta VII*, tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Os Sofistas*. Tradução de João Amado. São Paulo, 1986

SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. Tomo I. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2012. (Coleção estudos platônicos)

TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. Tradução de Roberto Bolzani Filho, Fernando Eduardo de Barros Rey Puente. São Paulo. Discurso Editorial. Ilhéus. Editus, 2003.

UNTERSTEINER, M. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. São Paulo: Paulus, 2012.

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Isis Borges B. da Fonseca. 24ª edição. Rio de Janeiro. Difel. 2018

_____. *Entre Mito e Política*. Tradução de Cristina Murachc. 2ª edição. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo. 2002

_____. *Mito e Pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1990..

WOLFF, F. Filosofia grega e democracia. In: Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP: POLIS, 1983.