

Paideia* sofista: a retórica na formação do cidadão democrático

Tatiane da Silva**

Resumo: Este trabalho tem por objetivo mostrar a importância do advento da democracia e do surgimento de professores de retórica, os pensadores denominados Sofistas, na ampliação do conceito de *paideia* na Grécia Clássica. Os questionamentos dos Sofistas abriram caminho para a derrocada do império da *physis*, ordem natural que regia as normas estruturantes da sociedade e juntamente com a democracia, que colocou no cenário político os cidadãos até então excluídos, trouxeram o império do *lógos*, o domínio da palavra na resolução dos assuntos públicos. Assim, foi possível substituir a *paideia* aristocrática, que postulava a formação do jovem guerreiro e ocioso, pela *paideia* dos Sofistas, levando os cidadãos a tomarem consciência do valor da retórica para a vida democrática. Uma vez que a *polis* se realiza mediante ações e decisões humanas, a verdadeira educação é a participação na vida política.

Palavras-chave: Sofistas. Paideia. Retórica. Educação Clássica.

Sophistic *Paideia*: rhetoric in democratic citizen training

Abstract: This paper aims to explain the importance of the advent of democracy and the ascension of rhetorical professors, the thinkers called sophists, for the expansion of the *paideia* notion in Classical Greece. The sophists' questions open the path for the collapse of *physis*' empire, natural order which ruled the structural norms that organized the society, and together with democracy which put on political scene the excluded citizens, they brought the *logos* tyranny, the mastery of word in the resolution of the public affairs. Therefore, it becomes possible replacing the aristocratic *paideia* which postulated the education of warrior and ambi-

* Trabalho decorrente de pesquisa subsidiada pela FAPESP.

** Mestre em Educação pela Universidade de São Paulo (USP). Doutoranda em Educação pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) “Júlio de Mesquita Filho”, bolsista FAPESP. E-mail: tathisilva@hotmail.com

tious young man, for the Sophists' *paideia* which taking the citizens become aware to the rhetoric's value for the democratic life. Once the polis is made by human actions and decisions, the true education is the participation in political life.

Keywords: Sophists. Paideia. Rhetoric. Classical Education.

***Paideia* Sofista: la retórica en la formulación del ciudadano democrático**

Resumen: Este trabajo tiene en objetivo mostrar la importancia del advenimiento de la democracia y del surgimiento de profesores de retórica, los pensadores denominados sofistas, en la ampliación del concepto de *paideia* en la Grécia Clásica. Los cuestionamientos de los Sofistas abrieron el camino para el fin del imperio de la *physis*, el orden natural que regía las normas estructurales de la sociedad, y juntamente con la democracia, que puso en ámbito político los ciudadanos hasta entonces excluidos, trajeron el imperio del *lógos*, el dominio de la palabra en la resolución de los asuntos públicos. Por lo tanto, fue posible sustituir la *paideia* aristocrática, que postulaba la formación del joven guerrero y ocioso, por la *paideia* de los Sofistas, o que lleva los ciudadanos a tomar consciencia del valor de la retórica para una vida democrática. Una vez que la *polis* se realiza mediante las acciones y decisiones humanas, la verdadera educación es la participación en la vida política.

Palabras clave: Sofistas. Paideia. Retórica. Educación Clásica.

Introdução

O conceito de *paideia* (παιδεία) surgiu nos tempos homéricos (1200 – 800 a.C.) e permaneceu praticamente inalterado durante séculos, englobando noções relativas à educação, cultura, tradição, civilização, e indicando a formação do homem por intermédio da totalidade das manifestações culturais próprias de determinado povo (RODRIGO, 2014, p. 7). Tal conceito carregava um elemento essencial, a *areté* (ἀρετή), que compreendia todas as qualidades que o homem deveria possuir e que contribuiriam para o seu sucesso na sociedade grega (KERFERD, 2003, p. 223).

Areté denotava as qualidades de excelência que faziam do homem um líder natural em sua comunidade. Até meados do século V a.C., acreditava-se que a *areté* dependia de certos dons naturais – e mesmo, divinos – que constituíam marcas do bom nascimento e geração. Seu cultivo era feito à medida que o rapaz ia crescendo, por meio da experiência de viver com o exemplo de seu pai e de pessoas mais velhas; as virtudes compreendidas pela *areté* eram, então, transmitidas naturalmente, raramente de modo consciente, sendo uma prerrogativa da classe que nasceu para governar (GUTHRIE, 2007, p. 29).

A ideia de *areté* como conjunto de virtudes transmitidas de maneira inconsciente de uma geração, a outra envolvia a concepção de *paideia* numa “cosmovisão” cujas leis, supostamente inscritas no cosmo, eram vistas como princípios naturais que governavam tudo o que existia, delas derivando as normas que regiam tanto a vida individual como as estruturas da sociedade (RODRIGO, 2014, p. 8).

A desvinculação da *paideia* dessa *physis* – ordem natural que independe da ação humana – foi concretizada somente no século IV a.C. Dois fatores, muitas vezes tomados de maneira isolada, são tidos como os principais responsáveis por essa emancipação, da qual resultou a ampliação do conceito de *paideia*: as mudanças econômicas, sociais e políticas pelas quais Atenas vinha passando desde o século V a.C. e o aparecimento de professores de retórica, pensadores, oradores e intelectuais denominados Sofistas.

Neste trabalho, pretendemos mostrar que esses dois fatores devem ser considerados conjuntamente no processo de autonomização da *paideia*, pois foi devido à convergência de ambos que se deu a crescente ampliação da relevância da retórica na educação do cidadão grego; foi então que o termo *paideia* passou a ser visto como a mais alta *areté* humana, agregando o conjunto de todas as experiências ideais, físicas e espirituais, que formam a *kalokagathia*, ideais alcançados por meio de formação consciente (JAEGER, 2010, p. 335).¹

¹ *Kalokagathia* expressa os mais altos ideais da Antiguidade, harmonia e unidade. A palavra deriva da junção dos termos *kalós* (belo) *kai* (e) *agathós* (bom), quali-

Utilizaremos como recurso metodológico a análise retórica fundamentada em Chaïm Perelman e Olbrechts-Tyteca (1996), buscando mostrar de que modo determinadas estratégias argumentativas são utilizadas para a criação, a fundamentação e a consolidação dos marcos discursivos que davam fundamento a algumas concepções filosóficas em voga na Grécia Clássica. Com a expressão *marco discursivo* desejamos representar determinadas formas típicas de elaborar e solucionar problemas filosóficos, as quais se expressam em formas argumentativas peculiares (SILVA, 2013).

Physis contra nómos: a inversão de um par filosófico²

Ser cidadão é algo que se é por natureza, a virtude cívica é algo inato e não se pode ensinar ninguém a ser cidadão (CHAUI, 2002, p. 162); ser um *aristón* é possuir corpo e alma perfeitos, além de ter a coragem como virtude suprema, e ser ocioso (CHAUI, 2002, p. 156). Por muito tempo, na Grécia Antiga, esse marco típico do discurso aristocrático, fundamentado por filosofias dominantes no cenário cultural de Atenas, foi utilizado como justificativa do poderio da nobreza ateniense no comando da *polis* e de seus habitantes, bem como na defesa de uma *paideia*, cujo objetivo consistia em formar o *aristói*, os excelentes e melhores homens que, oriundos de uma linhagem de sangue, desprezavam os trabalhos manuais e cultivavam a “bela morte” nos campos de batalha.

dades de um *kalokagathos*, homem bom e belo, tanto física quanto moralmente. A *kalokagathia* é contrária à noção de *hybris*, relativa a um ato de descontrole, excesso (SOUSA, 2013, p. 232). Para os gregos antigos, os ideais de beleza e bondade podiam ser alcançados por meio da educação e do estilo de vida de cada indivíduo (DÜRRIGL, 2003, p. 208).

² Apresentamos uma versão reduzida desta discussão no II Seminário Internacional de Estudos Éticos e Retóricos em Educação, realizado no Rio de Janeiro em 2015 (SILVA; CUNHA, 2015).

Os demais indivíduos deveriam se submeter aos aristocratas, melhores por nascimento e representantes do verdadeiro ideal de Bem comum. Esse marco discursivo é reforçado por Platão, que, ao discorrer sobre o Mito dos Metais, afirma serem todos “irmãos” no Estado ideal; o deus que os moldou pôs ouro nos que estavam aptos a governar, sendo esta a razão de serem preciosos e acrescentou “prata aos auxiliares e ferro e bronze aos agricultores e outros trabalhadores” (*A República*, III, 415c). Assim, o “império do melhor” é o “regime natural da alma”, estando as raízes da enfermidade, tanto para Platão quanto para os aristocratas, na prioridade das partes, ou “de uma das partes da alma que por natureza não estão destinadas a mandar, mas sim a obedecer” (JAEGGER, 2010, p. 938).

A superioridade natural reivindicada pelos aristocratas e reforçada por Platão tinha por base a ideia de que a *physis*, ordem natural que independe da ação humana, é a fonte da qual emergem todos os valores e as estruturas da sociedade ateniense. O império da *physis* no mundo sensível é inaugurado por Parmênides, para quem é necessário que o dizer e pensar que é sejam; pois podem ser, enquanto nada não é. Devemos nos afastar desta primeira via de investigação e também daquela em que os “mortais, que nada sabem, vagueiam, pois a incapacidade lhes guia no peito a mente errante”; eles “são levados, surdos ao mesmo tempo que cegos, aturdidos, multidão indecisa, que acredita que o ser e o não ser são o mesmo e o não mesmo” (PARMÊNIDES, VI, 1-10).

Para Parmênides (VIII, 25-30), o Ser é imóvel nas “cadeias dos potentes laços, sem princípio nem fim”; o mesmo em si mesmo permanece e por si mesmo repousa, e assim permanece firme em si, uma vez que o Destino o amarrou para ser inteiro e imóvel (PARMÊNIDES, VI, 37 – 38). O filósofo Eleata declarou ser essa “ordem cósmica” a única plausível, de modo a que nenhum saber dos mortais seja passível de comparação com ela (PARMÊNIDES, VI, 60-61).

Nesse marco discursivo, encontra-se um argumento fundado no que se denomina *dissociação nocional*. A estratégia argumentativa *dissociação de noções* tem por objetivo expressar uma “visão de mundo”, estabele-

lecendo hierarquias cujos critérios de distinção ela mesma busca oferecer (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1996, p. 477). Os processos de dissociação podem operar uma ruptura entre associações, procurando evidenciar que a ligação entre os seus termos foi equivocadamente estabelecida; ou podem dissociar uma noção conhecida, propondo uma nova interpretação da articulação que a constitui (OLIVEIRA, 2011, p. 36).

Compreende-se esse procedimento por meio do caso paradigmático da dissociação entre *realidade* e *aparência* (OLIVEIRA, 2011, p. 37). Ao promover a dissociação nocional do conjunto formado por coisas que são e coisas que aparentam ser, o orador constrói “pares conceituais antitéticos”, opondo a realidade à aparência, sendo um o inverso do outro, de maneira a favorecer a persuasão de determinado auditório (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1996, p. 479).³ Segundo Perelman e Olbrechts-Tyteca (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1996, p. 500), esses pares dão origem a “pares filosóficos”, em que o Termo I é, em geral, “desqualificado como factício ou artificial”, em oposição ao Termo II, caracterizado como “autêntico ou natural”. A transformação de um par antitético em par filosófico dá-se no transcorrer da argumentação, quando o Termo II é alçado a posição hierárquica superior, segundo a classificação produzida pelo orador, passando a atuar sobre o Termo I.

Graficamente, o par filosófico é assim apresentado:

Termo I

Termo II

Com seu poema magistral, Parmênides elabora a dissociação de noções que marcou a filosofia desde então, estabelecendo o império da *physis*, o que se inscreve na natureza, sobre o *nómos*, a convenção, o que é acordado entre os homens. Parmênides elege, a seu critério, o termo

³ Entendemos por *auditório* o conjunto daqueles que o orador quer influenciar com sua argumentação (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1996, p. 22).

physis como preferível, real e verdadeiro, o sobrepondo a *nómos*, a partir de então considerado sinônimo de enganoso, artificial, irreal, ilusório. Graficamente temos,

Nómos

Physis

Com essa dissociação nocional, Parmênides separa o conhecimento racional do ser universal, de um lado, e o conhecimento prático que lida com o mundo efêmero, de outro. Temos assim a construção de um mundo mitológico, um mundo composto por ideias que se firmam pela força do pensamento humano independente, do que deriva a crença de que, sob a aparente multiplicidade e confusão do universo que nos circunda, existe uma simplicidade fundamental e uma estabilidade que a razão está habilitada a descobrir (CRICK, 2010, p. 29-30).

O monismo extremado de Parmênides vem associado à rejeição de todo o mundo sensível, tido como irreal, e também à justificativa, feita por meio da *physis*, da forma de governo aristocrática. Suas concepções inspiraram violenta reação nas mentes empíricas e práticas dos Sofistas, especialmente Protágoras e Górgias, que a elas se opuseram em nome do senso comum (GUTHRIE, 2007, p. 49).

Protágoras afirma que o homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são (PROTÁGORAS, DK, 80 A 14). Elaborando uma definição do termo *homem*, Protágoras inclui novos elementos ao *definiendum*, o termo que se quer definir, construindo um novo entendimento de seu significado.⁴ Se antes o homem era um servo devoto da tradição e da *physis*, um desamparado

⁴ A definição de Protágoras enquadra-se no tipo descritivo, pois delimita o “sentido conferido a uma palavra em certo meio, num certo momento” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1996, p. 239); é também uma definição persuasiva, pois visa “influenciar as atitudes ou agitar as emoções” daqueles que ouvem ou leem (COPI, 1978, p. 109).

fantoche da vontade divina, agora, por ser a medida de todas as coisas, é um ativo participante na feitura da história (CRICK, 2015, p. 65).

A definição de Protágoras opera uma verdadeira translação de *physis* a *nómos*, invertendo o par filosófico parmenidiano e reconhecendo as leis como criações humanas; a sociedade pode ser alterada por meio de planejamento e as instituições humanas devem ser adaptadas às necessidades do homem, ser que é dotado de necessidades mutáveis, porque determinadas pelo processo histórico (OLIVEIRA, 1998). Ao declarar que o ser humano (*anthrôpos*), individual e coletivamente, é a medida da existência, Protágoras prioriza o *nómos*, contribuindo assim para erradicar a concepção centrada na *physis*, até então vigente (CRICK, 2015, p. 62).

Para Protágoras, não há uma *physis*, não há um ser idêntico subjacente às aparências, a ser “universalmente conhecido por todos através do pensamento”. O peso que toda a filosofia anterior havia colocado na *physis* é transferido ao homem. As coisas são ou não são conforme os humanos as façam ser ou não ser, ou digam que elas são ou não, segundo o *nómos* (CHAUI, 2002, p. 170). Se não há uma *physis* de onde derivam as leis como obras dos deuses, a operação de construí-las só pode ser obra resultante do consenso de opiniões entre os cidadãos; as leis são *nómos* derivadas do processo dialético, da discussão, elaborações arbitrárias, não dotações divinas (GUTHRIE, 2007, p. 129).

Em seu *Tratado do não-ser*, Górgias, tal qual Protágoras, visa ao auditório formado pelos filósofos Eleatas, recorrendo aos argumentos de fato e consequência para inverter o poema de Parmênides e, consequentemente, o par filosófico estabelecido por ele. Os argumentos de fato e consequência estão entre as técnicas de ligação, pelas quais são firmados vínculos entre elementos originalmente distintos, com o intuito de construir uma espécie de solidariedade, uma conexão, um encadeamento que confira consistência e coerência ao pensamento (PERELMAN; OLBRECHTS TYTECA, 1996). Esse tipo de argumento estrutura a argumentação por meio de associações de sucessão, mostrando que há,

entre os termos apresentados, um vínculo de coexistência que demanda uma consequência (OLIVEIRA, 2010).

Górgias (DK 82 B 3) afirma ser evidente que o não-ser não existe; se existisse, existiria e não existiria, a um só tempo, pois se o apreendermos enquanto não-ser, não existirá, mas como tal voltará a existir. Porém, é completamente absurdo que algo exista e não exista ao mesmo tempo e, sendo assim, a consequência de o não-ser existir é que o ser não existirá. Se acatarmos a afirmação de que o ser é eterno, infinito, e se a consequência da infinitude é não estar em nenhum espaço, então o não-ser não existe. Com efeito, trata-se de coisas que se anulam mutuamente; se o ser é eterno, consequentemente não foi gerado; se foi gerado, não é eterno. Concordando que o não-ser não existe, concordamos também com a afirmação de que o ser tem natureza idêntica ao não-ser, não existindo, portanto. Assim, concluímos que nada existe.

Por intermédio do argumento de fato e consequência, Górgias evidencia todas as contradições presentes nos argumentos de Parmênides, podendo assim obter, pela correlação dos termos do mesmo poema, uma conclusão oposta. Examinando a ontologia de Parmênides e concluindo que o não-ser é, Górgias vai além de demonstrar o equívoco da forma de pensar dos Eleatas, cujas formulações, tomadas literalmente, permitem concluir o oposto do que pretendem afirmar. Em sua crítica, Górgias propõe que o consenso, o *nómos* criado pelo discurso substitua as ideias de *physis* e de ser imutável defendidas por aqueles filósofos (CASSIN, 1990, p. 76). Ao dizer que nada é, torna-se possível negar a “suposição subjacente” à sociedade grega, segundo a qual por trás das aparências existe uma substância, uma *physis* regendo toda a sociedade (GUTHRIE, 2007, p. 183).

Os argumentos de Protágoras e Górgias evidenciam que o costume e a lei não escrita não são por natureza, não são naturais; são *nómos*, acordos estabelecidos entre os homens. Evidenciam também que a aristocracia, da mesma forma que a democracia, é uma convenção social, humana, não uma instituição natural ou divina como afirmavam os aristocratas (CHAUI, 2002, p. 166).

A veiculação em pleno século V a. C. desse novo modo de pensar, pelo qual as leis, os costumes e as convenções não pertencem à ordem imutável das coisas, viabilizou condutas diferentes das que eram até então praticadas (GUTHRIE, 2007, p. 25). Foi possível nascerem ideias de igualdade, cosmopolitismo e unidade de gênero humano, pois as pessoas tornaram-se dispostas a declarar que distinções baseadas em raça, nascimento nobre, *status* social ou riqueza não tinham nenhuma base na natureza, mas existiam somente por *nómos* (GUTHRIE, 2007, p. 112). O governo aristocrático não conseguiu lidar com esses novos argumentos, o que abriu caminho para o fortalecimento das ideias democráticas e para a instauração de um novo império, o império do *lógos*.

A democracia ateniense: harmonização dos pares antitéticos *indivíduo e coletividade*

Como vimos, o governo aristocrático ateniense reivindicava que apenas os “melhores cidadãos” que eram naturalmente capazes de governar e de oferecer algo valioso ao processo político, pois representavam os anseios de todos e possuíam a melhor natureza. Os demais indivíduos deveriam se abster da participação no processo político, uma vez que não possuíam uma natureza capaz de oferecer algo valioso nas deliberações; a vontade que devia imperar era a dos naturalmente destinados a efetivar o Bem comum e que representavam a vontade do coletivo.

A dissociação nocional que firma o marco discursivo aristocrático estipula a sobreposição do indivíduo (Termo I) à coletividade (Termo II). Graficamente temos:

Indivíduo
Coletividade

Com o advento da democracia em meados do século VI a.C., devido às reformas propostas por Sólon, as estruturas de poder em Atenas fo-

ram modificadas. Assim, dissolveu-se no plano discursivo a dissociação nocional que caracterizava o argumento aristocrático, ao mesmo tempo em que o discurso democrático buscou obter a harmonização dos pares antitéticos indivíduo e coletividade, processo que pode ser ilustrado pela Oração Fúnebre de autoria de Péricles, estadista da democracia ateniense.

Péricles afirma que tudo depende não de poucos, mas da maioria; no tocante às leis, “todos são iguais para a solução de suas divergências privadas”, e não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito, o que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, ser impedido de fazê-lo (TUCÍDIDES, II, 60). O cidadão ateniense tem interesse por atividades privadas e públicas; aqueles que cuidam principalmente de seus negócios particulares, permanecendo alheios à vida pública, não são vistos como carentes de discernimento político, mas como inúteis. Os cidadãos atenienses decidem as questões relativas à cidade por si mesmos, coletivamente, ou pelo menos buscam compreendê-las com clareza, acreditando que não é o debate o que prejudica a ação, mas “o fato de não se estar esclarecido pelo debate antes de chegar a hora da ação” (TUCÍDIDES, II, 40).

A Oração Fúnebre de Péricles exhibe implicitamente, a “futilidade dos falsos dilemas” e da sobreposição de termos que contaminavam o discurso aristocrático: o indivíduo contra a coletividade. Aos olhos de Péricles, o principal objetivo da instituição da *polis* foi a criação de determinado ser humano, o cidadão ateniense, o qual deve prezar por seus assuntos individuais, não podendo perder sua individualidade e isolar-se do processo político; sua contribuição individual expressa sua parcela de responsabilidade com o bem público, a coletividade e a *polis* (CASTORIADIS, 2002, p. 268).

O discurso de Protágoras, tal qual apresentado por Platão, revela, de modo semelhante a Péricles, argumentos voltados à busca de harmonia entre os pares antitéticos indivíduo e coletividade. No mito de Prometeu, ele conta que no começo, não havendo cidades, os indivíduos viviam

“esparços e isolados”, sujeitos a serem destruídos por animais selvagens; quando tentaram viver juntos e garantir a sobrevivência mútua fundando cidades, não possuíam a arte política, razão pela qual continuaram a tratar apenas de seus negócios privados, cometendo injustiças uns com os outros; por fim, voltaram a se dispersar e a correr o risco da destruição (PROTÁGORAS, 322a-b). Protágoras (322d) conclui que, quando Zeus distribuiu justiça a todos e a cada um, tornou-se possível aconselhar acerca da virtude cívica na direção da *polis* e em prol do Bem comum; então os homens conseguiram viver reunidos em uma coletividade duradoura.

Tanto no discurso de Péricles quanto no de Protágoras, não é um grupo restrito de pessoas que opina sobre o direcionamento do processo político que envolve o Bem comum, mas cada um dos indivíduos que compõem a coletividade; todos devem fazer parte do processo político, pois o progresso coletivo advém das contribuições individuais. No discurso democrático, os cidadãos atenienses não devem ter sua individualidade sujeitada à coletividade, diferentemente do que se apresenta na argumentação aristocrática; a singularidade é o que propicia o avanço da comunidade.

Esses princípios postulados pela democracia ateniense foram postos em prática por intermédio de alguns conceitos chaves, tais como *isonomia* e *isègoria*. A *isonomia*, a igualdade de todos os cidadãos perante a lei, não se resumia à outorga de “direitos iguais passivos”, consistindo, isto sim, na participação geral e ativa nos negócios públicos. Tal participação era encorajada pelas regras formais, bem como pelo *ethos* da *polis* (CASTORIADIS, 2002, p. 304).

A participação dos cidadãos era exercida de modo direto, concretizando-se na *ecclèsia*, a Assembleia do Povo, corpo soberano efetivo. Todos os cidadãos tinham o direito de tomar a palavra (*isègoria*), e cada uma das vozes tinha idêntico peso (*esopsèphia*). A participação também ocorria nos tribunais, onde não havia juízes profissionais, sendo os processos conduzidos por cortes formadas por jurados escolhidos por sorteio (CASTORIADIS, 2002, p. 304-305).

A democracia ateniense não contava com o estatuto da representação tal como a entendemos e praticamos atualmente, sendo o corpo soberano a totalidade das pessoas; quando se fazia necessária uma delegação, os responsáveis pela função eram eleitos, podendo ter seu mandato revogado a qualquer momento. As decisões relativas à legislação e aos assuntos políticos de maior importância eram tomadas pela *ecclèsia*, após serem ouvidos os diversos oradores, dentre os quais os detentores de saberes específicos concernentes aos temas em pauta (CASTORIADIS, 2002, p. 305-306).

Deu-se, então, a emergência de um espaço público, um domínio pertencente a todos (*takoína*) – a todos os indivíduos considerados cidadãos. As coisas públicas deixavam de ser assunto privativo do rei, dos prelados, dos aristocratas, dos políticos, dos especialistas, enfim, daqueles que afirmavam possuir a arte de governar advinda de bom nascimento. As deliberações sobre questões de interesse coletivo passaram a ser tomadas pela comunidade (CASTORIADIS, 2002, p. 311).

A transição de uma estrutura estática consubstanciada no velho Estado, em que se preconizava a abstenção da maioria dos indivíduos, para a forma dinâmica do imperialismo de Péricles produziu o mais elevado grau de tensão e interpretação (JAEGGER, 2010). A mudança acarretou a possibilidade de realizar a liberdade de expressão, de pensamento, de exame e de questionamento sem limites. A abertura do espaço político estabeleceu o *lógos* como circulação do discurso e do pensamento no seio da coletividade. Mas somente a educação, a *paideia* dos cidadãos, poderia dotar aquele espaço de “autêntico e verdadeiro conteúdo” (CASTORIADIS, 2002, p. 312).

A *paideia* aristocrática, cuja excelência era a coragem do jovem guerreiro, membro da nobreza que desprezava as atividades manuais, não era competente para formar os cidadãos que a *polis* democrática necessitava. A *polis* precisava de guerreiros belos e bons, é verdade, mas carecia, acima de tudo, de bons cidadãos, o que, no novo cenário, era sinônimo de virtude cívica, respeito às leis e participação nas atividades

políticas (CHAUI, 2002, p. 158). Assim, quando se processou a queda do império da *physis*, arrastando consigo a justificativa da superioridade natural dos aristocratas, a *paideia* aristocrática recebeu seu golpe de misericórdia, por sua incapacidade para formar os cidadãos que a *polis* democrática requeria.

O império do *lógos*: advento de uma nova *paideia*

Ao dissolverem as dissociações nocionais típicas do discurso tradicional, posicionando a ideia de *nómos* acima do conceito de *physis*, os questionamentos dos Sofistas deram sustentação a um novo marco discursivo, o princípio de que “tudo poderia ser ensinado”; se, como os aristocratas, acreditássemos haver em nós, de modo inato ou por natureza, todas as habilidades, leis, ideias, normas e costumes, nada poderia ser ensinado, nem mesmo a virtude cívica, pois, segundo a máxima aristocrática, “não se ensina ninguém a ser cidadão, se nasce cidadão”. Em uma sociedade regida pelo *nómos*, porém, a situação é bem outra, pois não somos vistos como naturalmente dotados dos requisitos necessários à vida social; nós os desenvolvemos com disciplina e prática, uma vez que a virtude pode ser ensinada, assim como a *areté* (CHAUI, 2002, p. 167).

A nova forma de governo ateniense tem a palavra como o principal instrumento de realização da virtude cívica, pois é por seu intermédio que o cidadão participa da *boulé*, o conselho popular, e da *ecclésia*, a assembleia principal; é por meio dela que na praça do mercado, na ágora, ele se informa dos acontecimentos, ouve opiniões e as discute para formar a sua própria, preparando-se para falar e deliberar nas assembleias. Na nova forma de governo, o ideal de excelência e mérito é ser bom orador (CHAUI, 2002, p. 158); as assembleias públicas e a liberdade de palavra tornam indispensáveis os dotes oratórios, os quais se convertem em “autêntico leme nas mãos do homem de estado” (JAEGER, 2010, p. 340).

Poulakos (*apud* CRICK, 2015, p. 78) afirma que os sofistas, com suas ideias e questionamentos, depuseram a tirania da tradição, impondo

a tirania do *lógos*, uma tirania da inovação⁵. O “eclipse da relatividade do mundo unívoco da Grécia homérica”, ocasionado pela queda do império da *physis*, faz surgir um “mundo polivocal” em que o “status de todas as coisas é questionável”; nele, as pessoas normalmente têm a chance de encontrar alguém que discorde de suas opiniões e que procure resolver suas diferenças simbolicamente (CRICK, 2015, p. 72). A tirania do *lógos* diverge das tiranias convencionais, que sobrevivem por restringirem ao mínimo a esfera da liberdade de ação e discurso; a tirania do *logos* impõe a liberdade aos cidadãos, os atraindo para fora de suas casas para que falem e sejam falados, nas frequentes conversas da assembleia, do tribunal e da ágora (CRICK, 2015, p. 78).

Como novo cenário que emerge do desenvolvimento pleno da democracia, a *areté* aristocrática torna-se inaceitável para o cidadão democrático, uma vez que seu fundamento residia nos privilégios de sangue e das linhagens; sua meta consistia em formar no homem qualidades já então dispensáveis para a atuação na nova sociedade. Sob a tirania do *lógos*, uma nova *paideia* torna-se imprescindível, considerando as características do novo cidadão da *polis*: trata-se de formar uma *areté* política, ética e moral, relativa ao poder, ao caráter dos indivíduos e aos costumes sociopolíticos (CHAUI, 2002, p. 157-158).

Foram os sofistas os melhores representantes dessa nova *paideia*. Sua proposta postulava uma formação formal e espiritual, não vendo o homem apenas abstratamente, mas como membro atuante na coletividade. Os Sofistas estabeleceram forte vínculo entre a educação e o mundo dos valores, inserindo a formação espiritual na totalidade da *areté*; o espírito deixa de ser entendido de modo puramente intelectual, formal, ou de conteúdo, passando a ter conexão íntima com as condições sociais (JAEGER, 2010, p. 342-343).

A retórica era a base da educação sofista necessária, estando nela contida a dialética, porque as decisões acerca da vida em comum, da ética,

⁵ POULAKOS, 2004.

não podiam ser resolvidas de uma vez por todas (MAZZOTTI, 2011, p. 19). Dizer que leis, normas e costumes são convenções que precisam ser revistas sempre que se mostrarem pouco úteis à vida em sociedade não implica “arbitrariedade ou um vale-tudo” (MAZZOTTI, 2006, p. 150); significa dizer que existem situações que requerem deliberações sustentadas no que parece ser, no verossímil, no plausível. Tais situações são as que requerem a arte retórica (MAZZOTTI, 2006, p. 146). Na nova democracia grega, o discurso já não era simplesmente uma maneira de manter a convenção, dar ordens aos subordinados ou elogiar o tirano reinante; o *logos* é o meio pelo qual os cidadãos coordenam ações voluntárias usando a persuasão, nos momentos em que o julgamento diz respeito à coletividade (CRICK, 2015, p. 66).

Há no idioma grego duas maneiras de valorizar o *lógos*; a primeira, como “pensamento em adequação a uma verdade absoluta”, conforme o indicado por Parmênides; a segunda, como discurso que faz emergir o sentido, o consenso, a verdade provisória e instável sobre a qual as relações humanas se estabelecem precariamente (VALLE, 2008, p. 512). Foi com base no segundo sentido que se desenvolveu a *paideia* retórica dos sofistas, tomada em seu sentido amplo, não restrita a um ato isolado de persuasão ou objeto capaz de persuadir; criar retórica não é apenas ensinar a falar, mas formar um “tipo de artista de palavras” designado para mover os cidadãos na *polis*, visando a um fim político (CRICK, 2015, p. 233).

Os sofistas fundiram a retórica com a vida democrática, mostrando ao mundo que retórica é “uma parte integral da vida social de todas as pessoas civilizadas” (CRICK, 2015, p. 66). Agregar a retórica à vida coletiva significa não o ato de transformar argumentos e colocar proposições dentro das cabeças dos outros, mas permitir que o indivíduo adquira a habilidade de ver os assuntos por vários ângulos, do que resulta as pessoas entenderem como é possível assumir as várias perspectivas advindas do mundo real (ARENDT *apud* CRICK, 2015, p. 65)⁶. Os *dissoiologi*,

⁶ ARENDT, 2005.

argumentos contrários ministrados pelos mestres da retórica, Protágoras e Górgias, foram decisivos na formação do novo cidadão democrático, pois a arte retórica opera com o pressuposto de que as opiniões (*doxai*), por serem opiniões, podem ser conflitantes e contrárias; portanto, para realizar a persuasão necessitamos da discussão, da dialética, isto é, do confronto de argumentos contrários (CHAUI, 2002, p. 167).

Os *dissoilogoí*, ensinado pelos sofistas, tornam-se uma doutrina do “juízo razoável” que se realiza por intermédio de discussões dialéticas, nas quais múltiplas visões são “constantemente testadas, rejeitadas, modificadas e enlaçadas por meio da ação experimental num ambiente em mudança”. Poulakos afirma que os *dissoilogoí* não se restringem a simplesmente admitir que pessoas discordam, mas reconhecer que ações produtivas no interior de uma sociedade democrática devem, necessariamente, ser precedidas pelo “debate inteligente”, o qual, sendo derivado da riqueza de conhecimento disponível, produz “resultados desejáveis”⁷. Com essa ferramenta em mãos, os cidadãos adquirem a potencialidade para ir além do estado de discordância e chegar a uma nova hipótese, que, forjada pelo consenso, deve satisfazer a todas as partes envolvidas e ser testada em uma ação cooperativa (CRICK, 2010, p. 36).

O espaço democrático só pode ser preenchido por cidadãos conscientes de seu exercício político, indivíduos formados por uma *paideia* retórica que os habilita a compreender que a nova estrutura de poder não é fundamentada apenas no ato particular da votação, mas em “pressupostos compartilhados”. Tal *paideia* permite entender que o ser humano é a medida de todas as coisas e que a “melhor medição” é produzida por meio do choque e da reconciliação de diversas perspectivas; e que a retórica é a principal dentre as artes do *lógos*, uma vez que, por meio dela, o poder é constituído, criticado e transformado (CRICK, 2015, p. 65).

Por intermédio de sua *paideia*, os Sofistas propiciaram ao cidadão o que Foucault – segundo Crick (2015, p. 234) – define como um tipo de

⁷ POULAKOS, 1995.

treinamento prático indispensável a um indivíduo, em sua formação como um sujeito moral⁸. Os sofistas não ofereceram somente habilidades para o cidadão, mas também ensinaram, por meio da retórica, como ser determinado tipo de pessoa, uma pessoa capaz de governar sua vida social e política e a sua própria casa. A retórica é, então, uma prática multifacetada que capacita os cidadãos a participarem no fazer e refazer a sua própria cultura, mas, além disso, os ajuda a unir e dominar o *lógos*, operação imprescindível para atuar no ambiente democrático (CRICK, 2015, p. 92).

Considerações finais

O advento da democracia e o surgimento dos sofistas abalaram as velhas estruturas da Grécia Clássica. A democracia, por trazer para dentro da cena política os cidadãos e suas individualidades, antes excluídos e homogeneizados em um coletivo representado pelos aristocratas. Os sofistas, por atacarem diretamente os marcos discursivos cunhados pela filosofia *Eleata*, que até então servia de fundamento à sociedade grega. Com este trabalho, pretendemos mostrar que o abalo não se deu somente no âmbito político e social, mas, também, principalmente no âmbito educacional.

Os marcos discursivos construídos pelos sofistas fizeram frente aos argumentos eleáticos, derrubando o império da *physis*, em cuja base residia a ideia de um ser estático e absoluto. Os sofistas obrigaram aqueles filósofos, então representados por Parmênides, a reordenarem suas concepções, como fez mais tarde Platão ao criar um marco discursivo que agregou novos conceitos e novas estratégias argumentativas, em defesa da tese de um mundo ideal e imutável, provedor da verdade absoluta.

Por intermédio da análise retórica, procuramos evidenciar que a inversão dos argumentos Eleatas e aristocráticos, realizada por Protágoras e Górgias, posicionou o homem e o mundo sensível em outro patamar,

⁸ FOUCAULT, 1994.

dentro da filosofia clássica. Com a ampliação do conceito de educação e o surgimento de uma nova *paideia* baseada na retórica, o homem passou a ser visto como ser social, político, um ser concreto. A *paideia* sofista mudou o foco da visão dirigida ao homem, que, de ser absoluto e transcendente, tornou-se um ser da *polis*, ocupado em debater o sentido das coisas que se apresentam em seu cotidiano.

A *paideia* Sofista impôs a tirania do *lógos*, fazendo com que o cidadão democrático não mais pudesse recorrer ao plano transcendental para resolver os problemas impostos pelo mundo sensível; seu instrumento, então, veio a ser a palavra, o *nómos*. Os sofistas ofereceram aos indivíduos a retórica, para ser usada como ferramenta de ação em um mundo mutável e cheio de conflitos. Os *dissoilogoí* ensinados pelos sofistas ampliaram a visão de mundo do cidadão democrático, o qual passou a considerar os assuntos coletivos por diversos ângulos.

Na *paideia* sofista, a retórica não se restringe à persuasão, constituindo sensível auxílio para que os homens aprendam a deliberarem, a fazerem escolhas racionais, a entrarem em consenso para agirem em prol do Bem da comunidade. Os sofistas mostraram ao mundo clássico a importância da retórica para a vida democrática, e a cada cidadão, que a *polis* se realiza mediante ações e decisões tomadas por cada um; mostraram, por fim, que a verdadeira educação é a participação na vida política.

Referências

ARENDT, Hannah. *The promise of politics*. New York: Schocken Books, 2005.

CASSIN, Barbara. *Ensaio sofisticos*. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto: os domínios do homem*. v. II. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. 2. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

COPI, Irving M. *Introdução à lógica*. 2. ed., Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. v. I. 2. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CRICK, Nathan. The sophistical attitude and the invention of rhetoric. *Quarterly Journal of Speech*, Washington, v. 96, n. 1, p. 25-45, 2010. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/00335630903512705>>. Acesso em: 18 maio 2015.

_____. *Rhetoric and power: the drama of classical Greek*. Columbia: University of South Carolina, 2015.

DÜRRIGL, Marija-Ana. Kalokagathia: beauty is more than just external appearance. *Journal of Cosmetic Dermatology*, Malden, n. 1, p. 208-210, 2003.

FOUCAULT, Michel. The subject and power. In: RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas (Org.). *Essential Foucault: selections from the essential works of Foucault*. New York: New Press, 1994.

GÓRGIAS. *Testemunhos e fragmentos*. Tradução Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

GUTHRIE, William Keith Chambers. *Os sofistas*. Tradução João Resende da Costa. 2. ed., São Paulo: Paulus, 2007.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

KERFERD, George Briscoe. *O movimento sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.

OLIVEIRA, Newton Ramos. Tempo dos sofistas, tempo de ruptura? Uma leitura da história a contrapelo. *Multiciência*, Campinas, v. 1, n. 3, p. 105-118, 1998.

OLIVEIRA, Renato José. *A nova retórica e a educação: as novas contribuições de Chaïm Perelman*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2010.

_____. *A ética no discurso pedagógico da atualidade*. Niterói: Intertexto, 2011.

MAZZOTTI, Tarso. A verdade como consenso determinado pelas técnicas argumentativas. In: VIDAL, Vera; CASTRO, Suzana. *A questão da verdade: da metafísica moderna ao pragmatismo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

_____. Seria possível ensinar as virtudes políticas (éticas)? *Revista Teias*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 25, p. 47-66, maio/ago. 2011.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução de José Gabriel Trindade Santos. Modificada pelo tradutor. São Paulo: Loyola, 2002. Disponível em: <<http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/Da-Natureza-Parm%C3%AAAnides.pdf>>. Acesso em: 5 ago 2015.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PLATÃO. Protágoras (ou Sofistas). In: PLATÃO. *Diálogos I*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2007.

_____. *A república (Da Justiça)*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2006.

POULAKOS, John. *Sophistical rhetoric in classical greece*. Columbia: University of South Carolina, 1995.

_____. Rhetoric and civic education: from the Sophists to Isocrates. In: POULAKOS, Takis; DEPEW, David (Org.). *Isocrates and civic education*. Austin: University of Texas, 2004.

PROTÁGORAS. *Sofistas: testimonios y fragmentos*. Biblioteca Clásica Gredos. Tradução de Antônio Melero Bellido. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

RODRIGO, Lidia Maria. *Platão e o debate educativo na Grécia clássica*. São Paulo: Armazém do Ipê, 2014.

SILVA, Tatiane. *A presença da filosofia platônica na pedagogia do Estado Novo*. Marília: Poësis, 2013.

_____; CUNHA, Marcus Vinicius. A retórica como instrumento de formação do cidadão grego. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS ÉTICOS E RETÓRICOS EM EDUCAÇÃO, 2., 2015, Rio de Janeiro, *Anais...* Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015. p. 166-179.

SOUSA, Luana Neres. O ideal de kalokagathia em Xenofonte: uma análise dos excessos. *Romanitas*, Vitória, n. 2, p. 231-245, 2013.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. 4. ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

VALLE, Lilian. Castoriadis: uma filosofia para a educação. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 29, n. 103, p. 493-513. maio/ago. 2008.

Data de registro: 31/10/2015

Data de aceite: 23/03/2016