

# JUSTIÇA, PODER E EDUCAÇÃO NO *GÓRGIAS* DE PLATÃO

MERCEDES SILVA

**Abstract:** Callicles, in Plato's *Gorgias*, purports that "the strongest" has the natural right to rule over the weaker. Socrates answers back by stating that *the strongest* is not the same as *the best*. He also states that the strongest, when dominating politically, becomes an unjust man and, worse than that, exerts an influence on the youngsters, who will tend to emulate him in order to get friendship and favors. Thus, the ruler creates a pseudo-paideia of the State, whose principles are based on violence and lack of justice.

## I. O JUSTO POR NATUREZA

Existindo há muito tempo, a retórica continua, ainda hoje, sendo um meio eficaz de convencimento público, especialmente nas democracias. A força de persuasão oratória que lhe é inerente foi evidenciada por Platão no *Górgias*, especialmente na fala de Cálicles<sup>1</sup>, quando este vai defender a idéia de que o direito, por natureza, é o direito do mais forte.

De acordo com Cálicles, os fracos estabeleceram as leis para subjugar os que são naturalmente mais fortes. Desta forma, lei e natureza se opõem mutuamente; esta oposição é a condição principal do argumento de Cálicles. Sabemos que dizer que algo é por natureza (*phýsis*) significa, de acordo com o pensamento grego antigo, algo capaz de reger excelentemente a vida humana, pois é algo concordante com o que dá origem a todas as normas da vida. O argumento de Cálicles legitima a afirmação de que os fortes devem usar seu poder sobre os fracos<sup>2</sup>, portanto, o domínio do forte é natural. Conseqüentemente, a justiça estará na busca do prazer pelo mais forte e o ético, aqui, é o direito deste. O argumento não pára por aí.

---

Mercedes Silva é professora das Faculdades Metropolitanas Unidas (FMU), São Paulo, mestre em Filosofia pela PUC-SP, São Paulo, Brasil.

1. *Górgias*, 482e-484b.

2. *Górgias*, 483c.

Cálicles ainda reforça sua tese citando uma ode em que Píndaro fala de Hércules tomando os bois de Gerião sem pagar e justifica, assim, que “sua ação era justa por natureza e que os bois e todos os bens dos inferiores e mais fracos pertencem de direito ao que é melhor e mais poderoso”<sup>3</sup>. Se a *phýsis* mostra que a justiça é o direito do mais forte, este deve, para bem viver, dar vazão às suas mais fortes paixões usando da inteligência e da vontade para satisfazê-las. Isso é virtude (*areté*)<sup>4</sup>: a busca do prazer é a busca da felicidade (*eudaimonía*).

A justiça, para Cálicles, consiste em que o mais forte tenha direito à realização plena de suas paixões, tomando o que quiser dos fracos na busca incessante do prazer, sem se preocupar com mais nada e levando uma vida baseada unicamente nas normas ditadas pelo hedonismo. Se as coisas não se passam assim de fato é porque os medíocres<sup>5</sup>, apoiando-se nas leis como mecanismo de defesa contra os fortes, e invertendo o Direito, criaram “...palavras bonitas e convenções sociais contrárias à natureza”<sup>6</sup>. Só um homem que nascesse dotado de força plena poderia desprezar nossas criações contra a natureza, diz Cálicles, e, tornando-se nosso senhor, brilharia o justo por natureza<sup>7</sup>.

## II. DESMONTANDO O ARGUMENTO DE CÁLICLES

Enquanto Cálicles espera por seu senhor, Sócrates cuida de desmontar a argumentação do defensor do hedonismo sem limites a qualquer custo.

Um dos primeiros argumentos de Cálicles é de que o forte é o melhor, por isso deve dominar. Mas, pergunta Sócrates, seria o “mais forte” a mesma coisa que o “melhor”?<sup>8</sup>. Os escravos de Cálicles seriam melhores que ele por serem mais fortes? As questões levam Cálicles a admitir que “melhor” não é sinônimo de “mais forte” e sim que “melhor” é o mais sábio<sup>9</sup>. Um outro argumento do retórico é que a lei dos homens é contra a natureza. Ora, dirá Sócrates, “não é por natureza que o grande número é mais forte que o indivíduo e que é o grande número que impõe as leis ao indivíduo?”<sup>10</sup> E ainda, aquele que deve dominar os outros não deve antes dominar a si

3. *Górgias*, 484c.

4. *Górgias*, 491e-492e.

5. *Górgias*, 490a.

6. *Górgias*, 492c.

7. *Górgias*, 484a.

8. *Górgias*, 488c.

9. *Górgias*, 490d.

10. *Górgias*, 488d.

mesmo no que se refere aos prazeres e às paixões?<sup>11</sup> A isto, Cálicles responde que os que se dominam abstendo-se dos prazeres são imbecis<sup>12</sup>, o que leva Sócrates a perguntar se devemos ser governados pelos nossos apetites. Satisfazer sempre aos desejos, observa ele, é como encher um tonel sem fundo<sup>13</sup>! É assim que o filósofo representa a "...parte da alma, intemperante e permeável, em que moram as paixões"<sup>14</sup>, pois sua natureza é instável e sempre ávida de prazer. Sócrates demonstra ao retórico que o prazer não se identifica ao que é bom, dada sua permanente necessidade de impor-se.

Em continuidade à distinção entre o que dá prazer e o que é bom, Sócrates contrapõe a rotina culinária e a arte da medicina<sup>15</sup>. Ambas se referem ao corpo, mas, enquanto a culinária tem por objetivo agradar ao paladar, a medicina quer tornar o corpo são, mesmo que os métodos para este fim não sejam aprazíveis. Da mesma forma que a culinária quer agradar pelo paladar, a retórica, sendo uma linguagem dirigida para o público, quer agradá-lo e, nesta medida, é apenas adulação.

Mas o homem que fala tendo em vista o que é melhor não falará ao acaso<sup>16</sup>, nem se preocupará em agradar seus ouvintes, assim como um artesão, para realizar sua obra, não escolhe o material ao acaso, mas "...coloca por uma certa ordem "...até compor um todo em que reine o sistema e a proporção"<sup>17</sup>". Não é a ordem e a proporção que fazem que uma casa seja boa...? Seguindo o raciocínio, Sócrates chega à conclusão que também o corpo e a alma serão bons na medida em que tenham em si a ordem e a proporção<sup>18</sup>. P. M. Schuhl<sup>19</sup> afirma que é no *Górgias* que, pela primeira vez, aparece o esquema de proporção ao qual Platão dará importância ainda mais forte nas obras que se seguem a este diálogo. G. Reale<sup>20</sup> observa que a "...antiga noção de felicidade é a justa medida..., portanto, ...a raiz do mal é o hedonismo desenfreado".

11. *Górgias*, 491d-e.

12. *Górgias*, 491e.

13. *Górgias*, 493a.

14. *Górgias*, 493b.

15. *Górgias*, 500e.

16. *Górgias*, 504a.

17. *Górgias*, 504a.

18. *Górgias*, 504b.

19. P. -M. Schuhl, *La Fabulation Platonicienne*, pág. 29.

20. G. Reale, *Sabedoria dos Antigos*, pág. 101.

Percebendo que seus principais argumentos caem por terra, Cálicles ameaça deixar a discussão, mas Sócrates persiste e não o poupa de novos questionamentos. A argumentação socrática agora parte para a distinção entre o que dá prazer e o bem. Principia distinguindo prazeres bons e maus e, se assim podem ser divididos, já não podem ser comparados ao bem pois "...talvez o bem não se identifique com toda a espécie de prazer". O prazer também não se identifica à ciência nem à coragem<sup>21</sup>. O prazer advém da satisfação de uma necessidade, como a fome, por exemplo. A fome faz sofrer<sup>22</sup> e, assim que se a satisfaz, o prazer também termina. O prazer é agradável, mas não é o bem, pois, o agradável não é necessariamente um bem. Por vezes o remédio que devolve a saúde é amargo, e o alimento que agrada ao paladar pode ser aquele que sobrecarrega o organismo, trazendo o desequilíbrio do corpo e a doença. Portanto, diz Sócrates, "...deve-se procurar o agradável, como todas as coisas aliás, por causa do bem e não o bem por causa do agradável"<sup>23</sup>. Ora, segue dizendo, "...a justiça e a temperança [devem ser] condição de felicidade, sem consentir nunca que as paixões campeiem nem enveredem por uma vida de salteador..."<sup>24</sup>. Além disso, um homem intemperante não pode ser amigo de outros homens que não tenham nada em comum com ele, pois semelhante atrai semelhante (*bómoios tó bómoio*)<sup>25</sup>. As qualidades do homem sábio são reflexos da ordem universal (*kósmos*) numa igualdade geométrica.

Neste ponto do diálogo, Platão coloca num mesmo plano a justiça humana e a justiça cósmica. A justiça reveste-se de um caráter de proporcionalidade geométrica estabelecida a analogia entre o cosmos e a ética humana. A medida proporcional cria semelhanças e garante que a virtude humana refira-se à ordem natural do universo, fundando uma comunidade (*koinonía*) que insere a virtude humana na lei cósmica, o temporal no atemporal.

A proporcionalidade geométrica do *Górgias* torna-se evidente no esquema que distingue as artes do corpo e da alma. Aqui Platão estabelece uma quadripartição muito semelhante à que será estabelecida, mais tarde, no livro VI da *República*, em relação aos modos e objetos do conhecimento.

---

21. *Górgias*, 495a-d.

22. *Górgias*, 496d.

23. *Górgias*, 500a.

24. *Górgias*, 507e.

25. *Górgias*, 510b.

No *Górgias*, Platão distingue duas artes para o corpo: a ginástica e a medicina, sendo a primeira para o corpo sadio e a segunda para o corpo enfermo<sup>26</sup>. Já em relação à alma, a arte é a política<sup>27</sup> que, por sua vez, é dividida em duas partes: a legislação e a justiça, uma para a alma sã e a última para a alma doente<sup>28</sup>. A esta partição da artes, Platão associa aquilo que tem aparência de arte, quando, na verdade, destina-se apenas a agradar o homem através da lisonja. Em lugar da legislação e da justiça, coloca a sofística e a retórica, e, para o corpo, em vez da ginástica e da medicina, acha-se a cosmética e a culinária. Agradar o auditório e parecer bom são as artimanhas destes correspondentes. Da mesma forma que a cosmética faz o corpo parecer belo, a retórica quer parecer o melhor julgamento, contrariamente à justiça, que visa a melhor cidade e o melhor cidadão. A instalação prática da justiça objetiva cuidar das almas enfermas, já que a injustiça lega sofrimento não só aos que são por ela atingidos, mas principalmente aos que a cometem. Por isso, o castigo não é pura mortificação, mas quer a melhora do injusto.

A justiça tem analogia com a medicina na medida em que, para curar-se o corpo enfermo, são prescritos o remédio amargo e a dieta frugal; assim, para tornar a alma justa, é administrado o castigo, pois a injustiça é uma enfermidade da alma. O injusto quer apenas atender seus apetites, e como estes são insaciáveis levam o homem à arbitrariedade sem fim na busca desmedida de prazer, numa “vida de ladrão”. E, se esse homem estiver no poder, certamente não titubeará em dominar pela violência ou em apropriar-se dos bens públicos, e ainda procurará parecer (e não ser) um homem bom<sup>29</sup>, na vida pública e privada. A única saída para este homem, diz Sócrates, é pagar sua falta com uma punição<sup>30</sup>, que o ensinará que a melhor forma de viver consiste em praticar a justiça e a virtude (*areté*)<sup>31</sup>, questão que posteriormente desenvolverá no livro I da *República*.

26. *Górgias*, 517d-e.

27. *Górgias*, 463d.

28. *Górgias*, 520b.

29. *Górgias*, 527b.

30. *Górgias*, 527c.

31. *Górgias*, 527e.

### III. PODER E EDUCAÇÃO

A injustiça é mal para quem o comete pois este é um sintoma da alma doente. É a conclusão a que chegamos. Mas há um mal ainda mais pernicioso a apontar. Quando um governante é injusto terá por amigos os que são como ele, pois, como já citamos, a amizade é a atração do semelhante pelo semelhante<sup>32</sup>. Portanto, os que lhe são diferentes são por ele rejeitados. Logo, os jovens assim governados tenderão a imitar o governante para conseguir dele amizade e poder. É dessa forma que o governante injusto cria uma pseudo-paidéia do Estado. “Eis o que nos parece ser maior dos males”<sup>33</sup>, dirá Sócrates.

A respeito, diz W. Jaeger<sup>34</sup> que “...a ânsia de poder é uma tendência enraizada fundo demais na natureza humana para que possamos arrancar com facilidade”. É este desejo natural que faz do estadista um paradigma a ser imitado, não só por quem quer estar ao lado do poder, mas também quem o admira por ter ele o poder. O governante injusto cria uma comunidade injusta, a injustiça-paradigma torna-se modelo pseudo-educacional do cidadão. Esta é a relação entre o poder e a educação, e a doutrina do poder injusto é “...uma doutrina baseada na violência<sup>35</sup>”. Nada mais contraditório à paidéia platônica, como se sabe.

Aceitando o poder político como ele é, a comunidade tenta adaptar-se ao seu modo de ser, ou seja, aceitam-se as normas que a política dita para a vida como as mais corretas. É nesse meio que floresce o sofista, cujo discurso, adaptando-se ao estabelecido, impinge o modo como a comunidade deve pensar e agir. Assim acatados tais valores, não seria de estranhar que os homens governados por criminosos e ladrões cheguem “...à prática das ações mais injustas e ímpias<sup>36</sup>”. A imitação deste tipo de político corrompe e desfigura a alma, dirá Sócrates; esta procurará dar vazão à avidez satisfazendo seus desejos de riquezas e de poder, custe o que custar, e tem paradigma para fazê-lo.

Contra a injustiça na cidade, Sócrates propõe uma arte (*téchne*) política que trabalhe para melhorar a alma do cidadão<sup>37</sup>, que ele se esforce

---

32. *Górgias*, 510b.

33. *Górgias*, 511a. Tb. *República*, livro IX.

34. W. Jaeger, *Paidéia*, pág. 453.

35. W. Jaeger, *Paidéia*, pág. 454.

36. *Górgias*, 525d.

37. *Górgias*, 502a-b.

para fazer sempre o que for melhor para sua alma e não para agradar a multidão. Só aquele que possui esta arte deve governar, da mesma maneira que, para tratar do corpo, preferimos aquele que melhor domine a arte da medicina. E como saberemos e escolheremos o que melhor domina sua arte? Conhecendo e examinando suas obras<sup>38</sup>. Ensina Sócrates que se elas são sem valor, seus mestres assim também serão julgados. Se é assim que escolhemos um médico ou um arquiteto, o que devemos fazer em relação ao que será responsável por grandes obras públicas<sup>39</sup> e, o mais importante, o que vai ser responsável em tornar seus cidadãos pessoas melhores?<sup>40</sup> Não terá ele que possuir as virtudes da política? Ora, só um homem justo pode lutar para tornar os outros melhores.<sup>41</sup>

Como a arte médica, a arte política demanda um conhecimento profundo da natureza humana. Enquanto o médico domina os conhecimentos do corpo, o político deve dominar o conhecimento da alma e praticar a justiça, pois, levar os homens à excelência é levá-los à felicidade (*eudaimonía*), quer dizer, a política leva à justiça, que leva à felicidade.

G. Reale em sua *História da Filosofia*, diz que:

... hoje a economia e a aspiração pelo bem-estar material condicionam de tal modo radicalmente a práxis e as teorias políticas que elas se limitam frequentemente e pretender ser justamente aquele sistema de desenvolvimento dos bens e do bem-estar material no qual Platão via a fonte de todo mal<sup>42</sup>.

Hoje valorizamos o “ter” e não o “ser”, daí a atualidade deste diálogo platônico. Neste sentido é que afirmamos, ainda com G. Reale, que trabalhamos “...para a sociedade niilista profetizada por Nietzsche<sup>43</sup>”, pois, mesmo tendo todas as riquezas, nada somos, apenas temos, isso quando temos. Só resta perguntar: será que os insaciáveis no poder estão criando uma comunidade de ladrões?

Depreendemos do *Górgias* que a única cura para estes males é a aplicação da justiça penal, no sentido de ser ela um remédio para a alma

38. *Górgias*, 514b.

39. *Górgias*, 514c-d.

40. *Górgias*, 515d.

41. *Górgias*, 521a.

42. G. Reale, *História da Filosofia Antiga II*, pág. 239.

43. G. Reale, *Sabedoria dos Antigos*, pág. 124.

doente. Só a dor e o sofrimento podem funcionar contra a alma injusta que viveu causando dor e sofrimento às outras.<sup>44</sup> Platão nos aponta não só a origem dos males da comunidade, como também aponta o remédio, numa terapêutica que começa, como fez Sócrates, no desmonte do que parece verdade, ou seja, na mentira do retórico. Esta, ao ser trazida à luz pela análise filosófica provoca a queda da primeira grande arma do político injusto. Não cabe ao filósofo punir, mas seu papel desmascarador da mentira é, no *Górgias*, de fundamental importância, pois, trazendo às claras as más e reais intenções, pode tornar mais evidente à justiça penal e à opinião pública a desonestidade e o cinismo dos políticos que têm por norma a prática da corrupção e da má retórica.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

JAEGER, W. W. *Paidéia*. Trad. A. M. Parreira. São Paulo, Martins Fontes, 1989.

PLATÃO. *Górgias*. Trad. M. O. Pulquério. Lisboa, Edições 70, 1997.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga II: Platão e Aristóteles*. Trad. H. C. L. Vaz e M. Perine. São Paulo, Loyola, 1994.

REALE, G. *O Saber dos Antigos*. Trad. S. C. Leite. São Paulo, Loyola, 1999.

SCHUHL, P.-M. *La Fabulation Platonicienne*. Paris, J. Vrin, 1968.

44. Cf. tb. F. Nietzsche sobre a origem das leis e punições, numa crítica possível ao *Górgias* (in *Genealogia da Moral*, diss. II).