

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

André Bomfim Mynssen Coelho

FALANDO (O) BEM:
a concepção de retórica no *Górgias* de Platão

Belo Horizonte
2024

André Bomfim Mynssen Coelho

**FALANDO (O) BEM:
a concepção de retórica no *Górgias* de Platão**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho

Belo Horizonte
2024

100
C672f
2024

Coelho, André Bomfim Mynssen.
Falando (o) bem [manuscrito] : a concepção de retórica no
Górgias de Platão / André Bomfim Mynssen Coelho. - 2024.
123 f.
Orientadora: Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia – Teses. 2. Platão. Górgias. 3. Retórica – Teses.
I. Coelho, Maria Cecília de Miranda N. II. Universidade Federal
de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

FALANDO (O) BEM: A SUPOSTA CRÍTICA DO GÓRGIAS DE PLATÃO À RETÓRICA

ANDRÉ BOMFIM MYNSEN COELHO

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Antiga e Medieval.

Aprovada em 02 de fevereiro de 2024, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho - Orientadora (UFMG)

Prof. Fábio da Silva Fortes (UFJF)

Prof. Maicon Reus Engler (UFPR)

Belo Horizonte, 02 de fevereiro de 2024.



Documento assinado eletronicamente por **Maicon Reus Engler, Usuário Externo**, em 02/02/2024, às 14:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fabio da Silva Fortes, Usuário Externo**, em 02/02/2024, às 15:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho, Professora do Magistério Superior**, em 03/02/2024, às 07:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 2979288 e o código CRC 92DD8011.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família – meu pai, minha mãe e minha irmã Mandinha – pelo amor incondicional e o bem incomensurável proporcionados ao longo destes meus 26 anos de vida. Sem eles não sou – nem quereria ser. Agradeço também à Marcia por todas as conversas, pela amizade ao longo dos últimos anos e por ter trazido a Amorinha para alegrar as nossas vidas.

Agradeço à professora Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho, pela orientação de mestrado, pautada pelo estímulo por críticas construtivas.

Agradeço aos professores que leram meus textos, ouviram minhas ideias e interpretações e discutiram de maneira tão amigável e produtiva comigo ao longo destes anos, sobretudo: Bruno Amaro Lacerda – meu orientador da graduação em Direito da UFJF –; Fernando Rey Puente – cujas excelentes aulas sempre me instigaram com a filosofia e com o filosofar; e Olimar Flores-Júnior, pelas também excelentes aulas de Grego e daquelas sobre a figura literária de Sócrates (e por ter ouvido uma versão mais inicial de algumas das minhas ideias aqui defendidas na segunda disciplina).

Agradeço também aos professores Maicon Reus Engler e Fábio Fortes. Agradeço ao Maicon não só pelas aulas e críticas excepcionais, mas por todas as conversas sobre Platão, sobre a vida e sobre todo o resto, e ao Fábio por ter acompanhado meu mestrado desde o seu começo (mesmo, provavelmente, sem saber!), em 2021, passando pelo seu desenvolvimento, no CirceA de 2022 e 2023, até sua conclusão. Agradeço ao Maicon e ao Fábio em especial, ainda, por terem aceitado participar da banca de defesa sob condições tão particulares. Escolhi tentar o processo seletivo de Doutorado da UFMG em 2023 e minha aprovação fez com que o tempo restante para a redação da dissertação e conclusão do mestrado se tornasse exíguo, gerando uma situação constrangedora, tanto para os membros da banca, quanto para a minha orientadora – a quem também agradeço pelo profissionalismo com que recebeu a notícia de minha iniciativa, mobilizando-se para a formação da banca e para a leitura, em tão poucos dias, do meu texto. O resultado final foi afetado pela minha escolha e sinto não ter alcançado o nível dignificado por tantas influências positivas, dos professores mencionados e da minha orientação, ao longo desses anos de mestrado. Agradeço por tudo e peço perdão pelos problemas que possam ter sido causados pelo pedido de uma defesa tão próxima.

Agradeço a todos os amigos que me acompanharam nestas odisséias filosóficas dos últimos anos. Sou grato em especial aos amigos da Filosofia da UFMG, Daniela Brinati, Najla Gaia, Pedro Veras, Daniel Couto e João Victor Andrade, por terem aceitado ler o rascunho final

da minha dissertação, debater comigo e me ajudar a tornar o texto o melhor possível. Também agradeço aos amigos de infância (ou de um pouco depois da infância) e de faculdade: Pedro Frulane, Arthur Linhares de Almeida, Gabriel Duarte de Oliveira, Michele Balieiro, Marcela Siqueira, Heloisa Rodrigues, Jéssica Moraes, Jeniffer Luanda, Arthur Barbosa, Luís Duarte e Igor Thinassi.

Agradeço à Tatiana Alvarenga Chanoca pelo atento e minucioso trabalho de revisão do texto da Dissertação para o depósito da sua versão definitiva no repositório da UFMG.

Agradeço à FAPEMIG, cujo apoio foi fundamental para o desenvolvimento desta pesquisa.

E, por último, agradeço a Platão, por este bendito livro que, desde o final da graduação, causa-me verdadeiro θαυμάζειν – e me faz ter que conter risos e exclamações dentro das bibliotecas deste país.

RESUMO

Esta dissertação examina a extensão da crítica do *Górgias* de Platão em relação àquelas práticas nele chamadas de *retórica* (ῥητορικὴ). Considerando-se não só os argumentos explícitos oferecidos por seus personagens, como também a caracterização desses personagens e os movimentos dramáticos por eles desenhados ao longo das interlocuções, parte-se do pressuposto de que haveria ao menos “duas retóricas” no diálogo. Entende-se que o tratamento da obra sobre cada uma delas consideraria tal distinção, mas que não seria necessariamente limitado a uma visão polarizada de uma como “bela” (καλόν) e outra como “vergonhosa” (αἰσχρὰ) – como o personagem Sócrates parecer querer primeiro afirmar ao evidenciar a divisão entre as duas (503a). Examinando essa valoração, portanto, não como uma resposta final do diálogo ao tema, mas apenas como o posicionamento provisório de um dos seus personagens, investiga-se a postura do *Górgias* diante das retóricas usando o critério alcançado ao longo das suas variegadas interlocuções para todas as coisas, todas as pessoas e todas as ações: o bem. Esta investigação conclui ser possível um tratamento bem mais nuançado por parte do diálogo sobre as retóricas do que se poderia esperar de início. Argumenta-se como ele atinge por fim, de modo explícito ou implícito, o entendimento de que a retórica adulatora, nele amplamente criticada, definitivamente não deve ser apenas criticada – e de que a retórica verdadeira, nele amplamente elogiada, também definitivamente não deve ser vista como imune a críticas.

ABSTRACT

This dissertation examines the extent of the attack made by Plato's *Gorgias* on those practices called *rhetoric* (ῥητορικὴ) within it. Considering not only the explicit arguments offered by its characters, but also the characterization of such characters and the dramatic movements drawn by them throughout the conversations, the investigation presupposes the existence of at least "two rhetorics" in the dialogue. It is understood that the treatment offered by it to each one of them would consider such distinction, but that it wouldn't necessarily be limited to the polarized vision of one as "beautiful" (καλόν) and the other as "shameful" (αἰσχρὰ) – as the character of Socrates seems to initially want to assert while making the division between the two explicit (503a). Examining such valuation, therefore, not as a final answer from the dialogue to the question at hand, but only as the provisional position of one of its characters, *Gorgias*' posture towards the rhetorics is investigated using the criterion reached throughout its varied interlocutions as the criterion for all things, all people and all actions: the good. The investigation concludes that the dialogue's treatment of the rhetorics is a lot more nuanced than one might initially expect. It is argued how the *Gorgias* ultimately reaches, explicitly or implicitly, the understanding that the flattering rhetoric, vastly criticized within it, should not only be criticized – and that the true rhetoric, vastly praised within it, should also definitely not be seen as immune to criticism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
1.1 Problemática.....	10
1.1.1 <i>No diálogo</i>	10
1.1.2 <i>Nos comentários</i>	14
1.2 Pressupostos metodológicos.....	16
1.2.1 <i>O Górgias é um drama, não um tratado</i>	17
1.2.2 <i>Recorte (e poda) de pesquisa</i>	18
1.2.3 <i>O ponto de partida não é a retórica: o ponto de partida são as retóricas</i>	19
1.3 Esclarecimentos prévios relevantes.....	21
1.4 A trajetória da argumentação desta dissertação.....	22
2 DA RETÓRICA FALSA.....	26
2.1 A crítica inicial à retórica indevida.....	26
2.2 A retórica falsa e o poder.....	31
2.3 O poder e as coisas boas.....	36
2.4 As coisas boas, a felicidade e a justiça.....	38
2.5 A justiça e a punição.....	41
2.6 O que a retórica falsa, portanto, é.....	46
3 DA RETÓRICA FALSA À RETÓRICA VERDADEIRA	49
3.1 A punição e a retórica.....	50
3.2 A retórica e as justiças.....	55
3.3 As justiças e o prazer.....	57
3.4 O prazer e o bem.....	60
3.5 O bem e a retórica verdadeira.....	64
3.6 A retórica falsa e a retórica verdadeira.....	66
4 DA RETÓRICA VERDADEIRA.....	72
4.1 A retórica verdadeira e o bem.....	72
4.2 A vida boa, as amizades e as salvações.....	78
4.3 Rétores que não foram amigos da cidade, nem se salvaram ou praticaram a retórica.....	82
4.4 O rétor verdadeiro.....	84
4.5 A retórica verdadeira é tão boa assim?.....	88

5 DA RETÓRICA VERDADEIRA AO ALÉM.....	92
5.1 O prólogo da “guerra e batalha”	92
5.2 As conclusões do <i>Górgias</i> , no seu começo, com Górgias.....	97
5.3 Juízes nus, réus nus, penas justas e mortes justas	105
6 CONCLUSÃO: DE ONDE E PARA ONDE?	111
6.1 De onde	111
6.2 Para onde.....	118
REFERÊNCIAS	120
Primárias	120
Secundárias	120

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação deriva de uma pesquisa que investiga a relação do *Górgias* de Platão com o tema da retórica – ou melhor, com aquilo que é chamado (ou aquelas coisas que são chamadas) pelo próprio diálogo de *retórica*. Neste capítulo introdutório: realçam-se as problemáticas que deram origem à principal pergunta-problema deste trabalho (problemáticas no nível das discussões dentro do próprio *Górgias* e no nível de debate entre os comentadores sobre o tema); depois, destacam-se os pressupostos metodológicos que nortearam a pesquisa e o concerto das partes da dissertação, fazendo-se também esclarecimentos considerados úteis e relevantes para evitar ambiguidades e obscuridades ao longo da argumentação posterior; e, por último, explica-se a trajetória a ser percorrida pelo texto, bem como os motivos que levaram à organização da análise do *Górgias* em ordem diferente daquela apresentada pelo próprio diálogo.

1.1 Problemática

1.1.1 No diálogo

A relação entre o diálogo *Górgias* de Platão e a retórica é um tanto estranha. A obra começa com Sócrates e seu amigo Querefonte chegando atrasados às exposições de Górgias de Leontini, renomado rétor da Sicília, e sendo criticados por Cálicles, o jovem ateniense que o hospedava. Explicitando Sócrates o anseio de conversar com Górgias para descobrir “qual o poder da arte do homem e o que ele promete e ensina”¹, Cálicles os convida a irem à sua casa. Depois de um breve “aquecimento” dialógico entre Querefonte e Polo (um jovem estrangeiro que também admirava Górgias), os próprios Sócrates e Górgias tomam a palavra (449a) e passam a conversar sobre a retórica – arte que Górgias afirma ser a sua – e sobre o poder que ela conferiria ao rétor – seu praticante. A primeira metade desse “primeiro ato”² centra-se no questionamento sobre a que coisa exatamente a retórica concerniria (449a-454b). Nela, Sócrates pressiona seu interlocutor incessantemente, realçando a insuficiência de suas respostas para especificar a retórica como técnica e, portanto, para diferenciá-la de todas as outras τέχναι. Górgias se esforça em definir a retórica em um primeiro momento por ser sobre os discursos (449d), depois por fazer tudo através de discursos (450b-c), ser sobre “as melhores e mais importantes coisas humanas”³, garantir a liberdade (ἐλευθερίας) dos homens e o domínio sobre

¹ τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός, καὶ τί ἐστὶν ὁ ἐπαγγέλλεται τε καὶ διδάσκει (447c).

² A interpretação do *Górgias* em uma chave de leitura dramática é aspecto explicitado e discutido mais adiante.

³ τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων [...] καὶ ἄριστα (451d).

os outros dentro da cidade (452d) e, por fim, inculcar nas almas dos ouvintes a persuasão (452e-453a) e, mais especificamente, a persuasão acerca das coisas justas e das coisas injustas (454b).

Sócrates parece satisfeito apenas com este último nível de resposta, mas, não acreditando ser suficiente para explicitar quando o rétor deveria agir e persuadir sobre essas coisas, provoca Górgias a desvelar com mais liberdade o poder da sua suposta arte (455d). Em um pequeno discurso, o estrangeiro parece retroceder à sua penúltima resposta e de novo expandir o nível da retórica, de persuasão sobre o justo e o injusto, para persuasão sobre qualquer tema perante uma multidão (456a-c). Exaltando seu poder de derrotar qualquer especialista no debate público, sem impor ao rétor a necessidade de saber sobre o tema discutido, Górgias, todavia, faz uma ressalva importante – que Sócrates acredita colocá-lo em contradição com suas respostas anteriores: diz que um rétor poderia praticar a retórica injustamente, mas que, caso isso viesse a ocorrer, não deveria professor ou técnica serem culpados, mas apenas o aluno que, tendo-a aprendido justamente, decidiu dela se apropriar em sentido contrário (456c-457c). Sócrates, porém, explicita que se – como acordado por Górgias – o professor de retórica ensina pelo menos sobre justiça, e não apenas faz seus alunos parecerem saber sobre ela (como o faz sobre os conhecimentos dos outros especialistas), ele torna necessariamente seus alunos justos – e, portanto, incapazes de cometer as injustiças aventadas (460a-461b).

O destaque da contradição de Górgias faz com que Polo interceda na discussão e, criticando Sócrates por levar seu interlocutor à contradição por vergonha (461b-c), passa ele próprio a questionar o filósofo sobre sua definição de retórica (462b). Nessa ocasião, Sócrates faz a famosa crítica à retórica como lisonja (462b-466a): contrastando-a com a justiça, verdadeira arte responsável pelo bem da alma, censura a retórica por buscar irracionalmente não o bem da coisa sobre a qual trata (a alma), mas apenas o seu deleite. Fundando-se apenas em “experiência e rotina” (ἐμπειρία καὶ τριβή, 463b), persuadiria sem saber da alma ou de suas causas, apenas reproduzindo padrões que se mostraram deleitosos no passado, com a expectativa ignorante de que assim se mostrem no futuro – e permitam ao rétor então mais uma vez conquistar o que desejar.

O ataque de Sócrates à retórica é recebido por Polo com quase total indiferença (466a). O jovem estrangeiro se mostra bem mais interessado em saber se tal prática torna seus praticantes poderosos na cidade do que em saber de fato o que ela é. Entram os dois em complexa discussão sobre o que seria de fato esse poder supostamente conquistado pela retórica, chegando, ao longo do debate, a conclusões muito estranhas (466a-480a). Polo acaba por concordar – aparentemente não por estar persuadido, mas incapaz de se opor ao raciocínio

feito – que a retórica tornaria os rétores semelhantes em poder aos tiranos, mas que isso, na verdade, significaria serem eles pouquíssimo poderosos e, a retórica, o máximo prejudicial possível. Conclui-se também, de forma ainda mais estranha, que a prática só se mostraria útil se usada para convencer os juízes a punir o rétor, seus amigos e seus familiares nos casos em que isso se mostrasse necessário (480a-481b). Acaba-se por exaltar, portanto, uso da retórica no sentido contrário àquele colocado como esperado para uma prática persuasiva nos tribunais – uso contrário à impunidade do seu praticante.

A refutação de Polo faz com que um jovem ainda mais hostil a Sócrates intervenha e tome a palavra (481a). Cálicles, que abrira a obra censurando Sócrates pelo atraso, agora passa a censurá-lo por sua maneira de conduzir o diálogo e sua própria vida. Acusando-o de transitar de maneira sub-reptícia entre os conceitos de justiça “da lei” (νόμος) e “da natureza” (φύσις, 482e-483a), exorta seu interlocutor a perseguir o segundo tipo, participando de modo persuasivo na política da cidade e tentando dominar os outros e fazer seus interesses e prazeres prevalecerem (484c-486d). Sócrates e Cálicles começam a investigar o que significaria essa “justiça da natureza” (488b). Depois deste se mostrar incapaz de definir quem seria o “homem superior” a quem ela faria digno de ter mais e dominar os outros, entretanto, eles passam a examinar o que seria esse “dominar” (ἄρχειν) e se o homem superior dominaria a si mesmo (seus apetites, sobretudo) ao se impor sobre os outros (491d).

A nova discussão aborda difíceis questões sobre a relação entre prazer, apetites e o bem e termina por concluir que o prazer obtido pela alimentação dos apetites não poderia corresponder ao bem, já que existiriam prazeres tanto benéficos quanto prejudiciais (499b-d). Nesse patamar, Sócrates reexplicita o tema da retórica e questiona que tipo de prática ela seria em relação a essas coisas: se seria prática vexatória que busca apenas o prazer, como Polo havia concordado, ou técnica que visaria o bem, fosse este prazeroso ou não (502d-e). Nesta passagem, a expectativa clara é de que Sócrates confirme a crítica antes realizada à retórica e consolide ser ela apenas uma lisonja vergonhosa e irracional. Contudo, uma reviravolta parece ocorrer.

Quando questionado sobre o tema, Cálicles diz que o caso da retórica não seria tão simples. Haveria rétores que, sim, só buscariam deleitar, mas também aqueles que, de fato, zelariam pelos seus concidadãos (503a). Sócrates, em vez de refutar essa perspectiva do jovem – como havia feito com as anteriores –, parece, curiosamente, acolher a possibilidade. Não se opondo à existência de uma boa retórica, limita-se a dizer que, se a retórica for dúplice, uma de suas partes, aquela já criticada, seria lisonja (κολακεία) vergonhosa (αἰσχρὰ), que apenas buscaria o prazer, enquanto a outra, técnica, visaria o bem dos concidadãos do rétor, fosse isso

prazeroso a eles ou não. Ele faz a ressalva de que Cálicles, todavia, jamais teria visto rétor assim, pedindo contraexemplos (503a-b).

A discussão que se segue examina como essa retórica bela (καλόν, 503a) seria, o que ela conheceria e como faria o que faria. Inserindo-a no horizonte das técnicas e chamando seu praticante de “aquele rétor, o técnico e bom” (ὁ ῥήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός, 504d), Sócrates realça como ela concorreria necessariamente ao bem das almas, através de discursos (λόγους, 504d) e atos (πράξεις, 504d), de persuasão e de força (πειθοντες καὶ βιαζόμενοι, 517b), tornando os concidadãos do seu artífice pessoas justas, que jamais cometeriam contra ele qualquer injustiça (515a-517a). Ele refuta os exemplos de bons rétores dados por Cálicles, colocando-os como meros servidores dos apetites da cidade, que não teriam, na verdade, praticado, nem a retórica criticada, nem a “retórica verdadeira” (τῇ ἀληθινῇ ῥητορικῇ, 517a) agora examinada, já que foram inevitavelmente condenados, seja por não terem sido persuasivos através do prazer (como seriam com a retórica censurada), seja por não terem melhorado seus pares até o estado de cidadãos justos (como teriam feito com a retórica exaltada).

Curiosamente, contudo, Sócrates termina o diálogo sugerindo um exemplo de rétor técnico conhecido de Cálicles, mesmo depois de ter dito ao jovem que este nunca teria visto alguém deste tipo. Diz ser ele próprio, Sócrates, um dos únicos, se não o único, a praticar a verdadeira arte política (equiparada aqui já à arte retórica) em Atenas (521d-e). Não bastando isso, diz que não seria estranho se ele, Sócrates, viesse a sofrer uma condenação injusta exatamente por praticá-la (522b-c) – dizendo isso momentos depois de ter afirmado de maneira contundente que um rétor técnico jamais sofreria injustiça por parte da cidade que ele melhorou. Sócrates termina o *Górgias* oferecendo um mito enigmático (que ele chama de λόγος, por ser supostamente verdadeiro) que enfatiza como se deve prezar em vida pelo não cometimento de injustiças e como tal forma de viver era melhor, não só para a vida, como também para depois dela, a partir do julgamento da morte (523a-527e).

O que então está se dizendo no *Górgias* em relação à retórica? Seria a prática apenas uma forma vergonhosa de lisonja, como criticado no ato de Polo pelo próprio personagem de Sócrates? Seria ela algo de natureza “dúplice” e polarizada, como aventado no ato de Cálicles, e, portanto, possuidora dessa parte lisonjeadora criticada, mas também de uma parte técnica, que deveria ser praticada para o benefício da cidade e dos seus cidadãos e apenas exaltada? Seria essa retórica técnica cogitada, na verdade, relegada apenas à condição de hipótese ideal entretida pelos personagens – mostrada impossível e contraditória pela postura de Sócrates em negar a ela praticantes e depois se dizer ele mesmo um deles e ainda negar a ela a possibilidade de resposta popular injusta e depois dizer que não seria estranho se isto ele viesse a sofrer por

praticá-la? Ou será que, considerando a existência das duas retóricas, o diálogo ofereceria uma resposta global no mesmo sentido da resposta de Sócrates ao separar as retóricas, mas, em vez de polarizada, bem mais nuançada – não criticando por completo a retórica, mas também não salvaguardando uma de suas expressões como apenas positiva e imune a quaisquer críticas?

Destes e de outros questionamentos, ascende a pergunta-problema que norteou a pesquisa apresentada nesta dissertação: afinal, seria o *Górgias* uma crítica a toda a retórica?

1.1.2 Nos comentários

Desde que o *Górgias* foi escrito por Platão, muito se comentou e defendeu sobre o diálogo, jamais tendo os comentadores se acertado em uma posição unânime sobre o significado geral da (ou o propósito do autor ao escrever a) obra. Acerca da sua relação com a retórica, foi influente a interpretação de que o *Górgias* – como pode parecer sobretudo ao se realçar a censura de Sócrates à prática no segundo ato – representaria uma crítica contundente de Platão à retórica em favor de uma vida justa e filosófica. Ao longo do último século, caminharam com interpretações próximas a esta, dando ênfase ao suposto tom crítico do diálogo, por exemplo, George Kennedy (1963, p. 14-18) e Brian Vickers (1988, p. 83-148). Nas últimas décadas, Edward Schiappa (1990, p. 457-490), Harvey Yunis (1996, p. 117-211) e Giovanni Reale (2014, p. 175-177) reforçaram tal interpretação, não só retomando antigos argumentos do posicionamento, como também fazendo importantes contribuições novas para as discussões sobre o tema.

Schiappa, por exemplo, em seu paradigmático artigo sobre a possível origem do termo ῥητορικὴ, investiga a possibilidade de ter sido o próprio *Górgias* de Platão a cunhar tal palavra. O comentador investiga se o filósofo poderia ter criado tal termo para diferenciar as práticas discursivas próprias da filosofia daquelas exercitadas por seus rivais (como Isócrates) e pelos sofistas em geral. Delimitando o campo da retórica e a ele relegando todos aqueles que se apropriavam do discurso para finalidades políticas aquém daquelas próprias à filosofia, usaria Platão o *Górgias* como grande crítica à primeira, contraste definitivo entre a primeira e a segunda e ainda forma de exaltação da superioridade do estilo de vida do filósofo em relação àquele do político.

Yunis, por sua vez, interpreta o *Górgias* destacando no diálogo uma manifestação não só de crítica à retórica, mas também de pessimismo em relação ao poder efetivo dos filósofos dentro de suas respectivas cidades-estado. O comentador lê o *Górgias* como uma grande investigação sobre a participação da retórica dentro da política ateniense. Através da crítica à prática, o diálogo

concluiria que o verdadeiro *expert* em política – o filósofo – não seria capaz, mesmo com seu conhecimento, de vencer os aduladores dentro do debate público, restando sobre isso claro sinal de estar a democracia fadada ao fracasso. Giovanni Reale, por fim, defende que o *Górgias* seria uma grande crítica à retórica pela dependência estrutural da suposta arte com a lisonja e com as aparências, enquanto o *Fedro*, por outro lado, representaria uma mudança na perspectiva platônica sobre o tema e um esforço no sentido de modalizar a crítica antes realçada e compatibilizar a nova forma da retórica com os tão exaltados caminhos da filosofia.

Nas últimas décadas, contudo, uma outra forma de interpretar o *Górgias* vem se fortalecendo e ganhando novos adeptos. Muitos comentadores, em vez de aceitarem interpretar o *Górgias* a partir das contundentes e chamativas críticas do diálogo à retórica, passaram a tentar lê-lo dando ênfase às menções à misteriosa boa retórica, que não seria abarcada pelos ataques tão numerosos realizados à prática ao longo da obra. Edwin Black (1958, p. 361-374), em seu paradigmático artigo, argumenta, por exemplo, no sentido de ler o *Górgias* como uma crítica, não a todas as modalidades de retórica, mas apenas àquela explicitada pelo personagem de Górgias no começo do diálogo e exemplificada nas figuras de Polo e Cálicles nas discussões subsequentes.

Charles Kauffman (1982, p. 353-366), partindo de curiosa mistura entre esta interpretação de Black e da polêmica visão de Karl Popper sobre a filosofia platônica, concorda que o *Górgias* não poderia representar mera crítica à retórica, mas chega a conclusões contrastantes com as de Black sobre o valor da boa retórica no diálogo aventada. Enquanto Black considera com simpatia o esforço platônico direcionado à modalidade positiva de retórica considerada, Kauffman entende a cogitada técnica como instrumento totalitário, que seria apropriado em outras partes do *corpus* como ferramenta unilateral de doutrinação das massas ignorantes por um filósofo esclarecido e conhecedor da verdade. Diferentemente do exaltado método dialógico-dialético nos diálogos, Platão reservaria à retórica a função mais baixa de manipular e pastorear aqueles que não teriam a afinidade com a razão e os talentos cognitivos necessários à filosofia. Segundo o comentador, portanto, o *Górgias* abriria caminho para Platão lidar, de modo autocrático, com aqueles que não seriam naturalmente voltados ao filosofar.

Comentários mais recentes sobre a retórica no *Górgias*, entretanto, são os de Marina McCoy (2008, p. 85-111) e Tushar Irani (2017). A comentadora defende que o tom hostil do diálogo não seria provocado por um antagonismo de Platão à prática, mas por sua escolha de representar, na verdade, as nuances dos desenvolvimentos dialógicos de acordo com os interlocutores que deles participam. Tendo escolhido Górgias, Polo e Cálicles para dialogar com Sócrates sobre a retórica, o filósofo teria definido já os caminhos possíveis à investigação a partir dos caracteres dos personagens. Desse modo, a hostilidade do diálogo seria voltada não

à retórica, mas às compreensões perigosas e assertivas sobretudo dos dois últimos interlocutores de Sócrates – que necessitariam de um tratamento mais severo para repensar suas convicções sobre a retórica e sobre outros assuntos importantes, do que, por exemplo, aquele oferecido a Fedro no diálogo homônimo. A crítica do *Górgias*, então, não seria exatamente à retórica, mas àqueles que, dela se apropriando de forma indevida, utilizam-na para objetivos que precisam ser censurados e antagonizados categoricamente.

Tushar Irani, por último, apresenta sua interpretação do *Górgias* em uma leitura conectada ao *Fedro*. Para o comentador, as duas obras comparariam a retórica convencional (a criticada em ambos os diálogos) à retórica técnica (elogiada também em ambos os diálogos), e o filósofo, apesar de criticar aquela nas duas obras, explicaria esta como, nada mais, nada menos, do que o próprio bom exercício da filosofia. O *Górgias* teria sua crítica intensa à retórica voltada ao desconhecimento sobre a motivação humana e o descaso com o bem alheio, característicos do rétor convencional, enquanto o *Fedro*, com uma explicação mais detalhada da retórica técnica, concentrar-se-ia no exame destas motivações da alma e as vias de se alcançar o seu bem específico – saberes sempre buscados pelo filósofo, o verdadeiro rétor.

Como se pode observar por esta breve exposição sobre alguns dos comentadores mais recentes das questões do *Górgias* relacionadas à retórica, está longe de findada a discussão sobre o que o diálogo representaria quando analisado sob o prisma deste tema. O debate dos estudiosos do *Górgias* – felizmente não tão acalorado e agressivo quanto o dos seus personagens em alguns momentos do diálogo – é, contudo, no mínimo tão intenso e plural quanto as discussões e investigações de Sócrates, Querefonte, Górgias, Polo e Cálicles. Sendo o *Górgias* considerado com frequência fundamental para se entender tanto a posição platônica sobre ética, justiça e a melhor vida possível (Irwin, 1995, p. 95-127), quanto sobre a retórica e a figura do rétor dentro da cidade-estado, é curioso que ainda se discorde tanto sobre a postura do diálogo frente à retórica e à moralidade (ou à falta desta). Desse modo, este mestrado – isto é, esse período de dois anos e meio de pesquisa e reflexão que resultou nesta dissertação – propôs-se a investigar o *Górgias* e tentar contribuir para a discussão sobre o que o diálogo teria a dizer sobre a retórica.

1.2 Pressupostos metodológicos

Alguns princípios centrais regem a presente interpretação do *Górgias*. Convém explicitá-los e explicá-los para que os passos dados no raciocínio e na argumentação possam ser mais bem entendidos. Sendo princípios ou premissas, não se pretende fazer uma

argumentação plena e exaustiva com o intuito de se provar a verdade dos pressupostos acolhidos como pontos de partida (até porque mereceriam dissertações e teses próprias para tanto). Visa-se apenas trazê-los a lume e fazer referência aos trabalhos que me persuadiram a respeito de sua correção – e que, portanto, fazem este esforço de tomá-los não como pressupostos dos quais partir, mas como conclusões a se provar (para que se possa, dentre outras coisas, delas se partir em investigações outras – como a presente).

1.2.1 *O Górgias é um drama, não um tratado*⁴

Nesta dissertação, jamais perde-se de vista que o *Górgias* de Platão não é um tratado filosófico⁵. Não é um texto corrido, apresentando problemas e depois tentando resolvê-los através de uma argumentação lógica, fechada, clara, coerente, exaustiva, transparente etc., mas um drama literário-filosófico meticulosamente desenhado e lapidado para representar um diálogo vivo, intrincado e nuançado; diálogo composto, aliás, por personagens de caracteres, personalidades e pensamentos igualmente complexos e profundos e por movimentos discursivos e argumentativos cheios de curvas, subidas e descidas – de sutileza e intensidade bem variáveis.

Platão não parece, então, apenas querer nos convencer argumentativa e transparentemente de algo, mas sim representar o contexto de um debate real, imperfeito e cheio dos percalços que ocorrem nas discussões de temas caros àqueles que estão discutindo. O diálogo contém saltos lógicos, conclusões antecedendo premissas, desvios de assunto, argumentos apelativos, recurso à vergonha e às emoções dos personagens e muitos outros elementos que pareceriam erros e excessos em um tratado filosófico-argumentativo formal ideal – apenas preocupado com a exposição clara e cristalina sobre os assuntos –, mas que em um diálogo platônico, é claro, atuam exatamente em sentido contrário. Todos esses aspectos enriquecem o drama filosófico tecido por Platão, colocando o leitor simultaneamente em um difícil enigma e em um animado “parque de diversões” (de diversões benéficas!) aos quais ele precisará retornar várias vezes para destrinchar as camadas construídas pelo filósofo.

Sendo assim, o *Górgias* jamais é encarado aqui como uma simples argumentação unidirecional por parte de Platão para nos convencer de certos pontos que ele teria defendido

⁴ Este primeiro pressuposto metodológico vai na esteira da tendência, de várias das interpretações modernas dos diálogos platônicos, de enfatizar os aspectos dramáticos, poéticos, retóricos etc. por vezes desconsiderados nas leituras mais proposicionais da filosofia platônica. Começando com Schleiermacher (1836), destacam-se as argumentações mais recentes sobre esse caminho em Kahn (1983), Ferrari (1987), Nightingale (1995), Sallis (1996), Blondell (2002), Michelini (2003), McCoy (2008) e Lopes (2014).

⁵ Este pressuposto é inspirado em grande medida pelas excelentes aulas do professor Fernando Rey Puente, das quais tive o privilégio de participar ao longo do meu Mestrado, e pelas conversas nas quais ele recorrentemente me lembrou da importância incontornável da forma dialógica-dramática para a interpretação da filosofia de Platão.

em algum momento da sua vida – e que ele teria graciosa e adicionalmente ornado e disposto em forma literário-dialógica⁶. A forma é considerada bem mais importante do que isso. Na verdade, entende-se a forma como fundamental e inseparavelmente fundida à investigação desenvolvida e à experiência de reflexão filosófica que aparentemente se esperava provocar no leitor. Deve-se sempre considerar a obra um artefato literário complexo e pensado com rigor – e lembrar-se também que ela representa um debate entre personagens, não uma argumentação monológica e incontestável de um deles (apesar de, em sua pluralidade, também poder comportar coisas como essa, quando um dos personagens, por exemplo, incomoda e cansa seus interlocutores a tal ponto de ter que falar sozinho).

1.2.2 Recorte (e poda) de pesquisa

Esta é uma pesquisa sobre o *Górgias* e sobre a extensão da sua crítica àquilo nele chamado de *retórica* (ou àquelas coisas nele chamadas de *retórica*⁷). Talvez a alegação soe óbvia pelo título e pelo que já foi exposto, mas convém lembrar e destacar o fato para que certas escolhas feitas ao longo do texto não pareçam estranhas ou gerem excessivamente o questionamento de “por que o autor não se aprofundou mais nesse ponto?”. Em relação aos aspectos não diretamente relacionados à pergunta-problema que me propus a investigar, eu tentei ir apenas até a profundidade em que podiam me ajudar de modo substancial – e que as pretensões próprias a uma dissertação pareciam permitir (deixando, por exemplo, ideias mais ousadas para o futuro do percurso acadêmico). Optei por excluir boa parte dos meus comentários sobre campos relacionados ao *Górgias*, mas que, por não serem de importância direta para os cursos de investigação e exposição escolhidos, acabavam por gerar digressões e desvios grandes e uma expansão excessiva para as ambições de um mestrado, com o recorte escolhido, de cerca de dois anos e meio.

Isso me fez, por exemplo, preterir análises mais profundas sobre o *Górgias*, o *Isócrates* e o *Antifonte* históricos – e sobre as possíveis muitas intertextualidades que poderiam advir deste estudo com o *Górgias* – em favor, por exemplo, de uma análise mais detida dos

⁶ Nas palavras de McCoy (2008, p.15): “As many have argued, Plato’s dialogues themselves are poetic constructions that use images, characters, literary allusions, and other non-argumentative forms of presentation. These forms of presentation are not merely ornamental or of pedagogical interest; instead, commentators have increasingly recognized the philosophical content of the literary and dramatic elements in the dialogues”.

⁷ Não se prioriza, portanto, aquilo que podia ser chamado de *retórica* pelos contemporâneos de Platão, os seus sucessores ou os pensadores que vieram antes dele (caso o termo já existisse ou já pudesse ser imputado a algo específico que já existisse). Prioriza-se a relação do diálogo com aquela coisa (ou aquelas coisas) chamadas nele de *retórica* – usando-se, desse modo, os paradigmas e parâmetros do próprio diálogo sobre o tema e não parâmetros e paradigmas externos, de outros pensadores (ou até de Platão em outros momentos do *corpus*).

argumentos internos do diálogo (sempre se considerando os aspectos dramáticos a eles relacionados) e a caracterização das figuras dos personagens nos termos de Platão. Reconheço que trabalhar mais com o Górgias histórico seria enriquecedor por motivos óbvios, com Isócrates pela possível presença do seu pensamento em partes importantes do diálogo (sobretudo nas interlocuções com Polo) e Antifonte pela relação do seu pensamento com alguns dos argumentos usados nas enfáticas defesas de Cálicles (sobretudo sobre o νόμος e a φύσις) – mas não seria possível fazê-lo sem deixar a dissertação muitíssimo maior e bem menos focada naquilo que me propus a responder.

Situação semelhante se deu com a possibilidade de uma análise sócio-histórico-política – relacionada ao sistema jurídico ateniense do contexto do diálogo, às referências históricas que seriam relevantes para a interpretação e às pessoas reais que são mencionadas nas discussões políticas entre os personagens (como o importante político ateniense Péricles). Optou-se, portanto, por limitar às menções a esses temas úteis de acordo com as intenções argumentativas elaboradas em cada passo do desenvolvimento da resposta à pergunta-problema – e de acordo com os mencionados critérios do tempo, tamanho e escopo razoáveis a uma investigação de mestrado.

1.2.3 *O ponto de partida não é a retórica: o ponto de partida são as retóricas*

O ponto de partida da presente dissertação é o exame do *Górgias* não de acordo com “a retórica”, mas sim de acordo com a divisão entre as retóricas explicitada no final do diálogo. Como se poderia esperar a partir da problemática apresentada e da pergunta-problema realçada, já se considera que o diálogo não fala da retórica como uma prática única desde o começo da presente argumentação. Não se pergunta “seria o *Górgias* uma crítica à retórica?”, mas “seria o *Górgias* uma crítica a *toda* a retórica?”, porque a própria problemática já destaca a existência de mais de uma retórica no diálogo⁸ e porque, nesse sentido, escolhe-se levar a sério a possibilidade levantada no último ato de a retórica ser, ao menos, “dúplice” – e de poder existir não só a retórica lisonjeadora até então tão criticada por Sócrates, mas também uma retórica “bela”, a ser examinada apenas na conclusão do diálogo. Em outras palavras, em vez de se ler o *Górgias* dando ênfase à crítica de Sócrates no segundo ato a “a retórica” como experiência lisonjeadora, lê-se o diálogo dando ênfase à divisão entre as retóricas explicitada no seu fim. Acredita-se que esta, além de ressignificar a crítica inicialmente realizada pelo personagem –

⁸ De mais de uma prática chamada de *retórica* no diálogo.

destacando ser ela direcionada apenas à retórica tomada por ele como a mais costumeira –, aponta também para a necessidade de se investigar a possibilidade de uma boa retórica, para entender como ela se relacionaria a essa crítica (e a outras eventuais críticas desenvolvidas ao longo do diálogo)⁹.

Não se tenta, portanto, nesta dissertação, acompanhar os personagens em seu “nível de descoberta” ao longo do diálogo em todos os aspectos. Apesar de se prezar por apresentar a maior parte dos conceitos de acordo com a ordem em que eles são discutidos pelos personagens¹⁰, já se toma como sabido, desde o princípio da argumentação da dissertação, que as suas discussões desaguarão na conclusão de que há, pelo menos, duas retóricas. Por isso, já na análise da crítica à retórica no segundo ato, não se trata tal ataque como uma crítica indiscriminada à retórica toda¹¹. Encara-se já aí a censura de acordo com aquilo que Sócrates e Cálicles irão estabelecer e reestabelecer tanto tempo depois e com tanta veemência: que a crítica à retórica empreendida no segundo ato refere-se apenas à retórica que constitui parte da lisonja (aquela retórica nesta dissertação chamada de “retórica falsa”). A retórica que só é mencionada no final do diálogo, chamada de “bela” e de “retórica verdadeira” e associada àquele rétor, “o técnico e bom”, deve ser examinada em separado – não podendo ser imediata e acriticamente colocada no mesmo pacote da censura feita à retórica anterior, portanto, mas devendo ser estudada em sua interação com a crítica a partir das suas particularidades explicitadas apenas nas investigações finais do diálogo.

⁹ Nesta dissertação, considerando-se dois tipos de retórica como discutidos ao longo de todo o diálogo, chama-se de “retórica verdadeira” a retórica técnica, e de “retórica falsa” a retórica adulatora. A expressão “retórica verdadeira” (τῆ ἀληθινῆ ῥητορικῆ, 517a) é usada pelo próprio Sócrates no final do diálogo; a expressão “retórica falsa”, por outro lado, não é usada no *Górgias* e foi aqui escolhida para nomear a retórica adulatora por dois motivos principais. O primeiro, talvez mais óbvio, é o de tentar realçar o contraste entre as duas retóricas e a oposição através da qual são elas inicialmente separadas (503a) – uma retórica “boa”, bela e verdadeiramente técnica e uma retórica “má”, vergonhosa e que não é verdadeiramente uma técnica. O segundo motivo refere-se às próprias definições das retóricas, a serem explicadas e reiteradas ao longo da dissertação. A retórica verdadeira, sendo técnica, preocupa-se com o conhecimento da verdade acerca da alma e objetiva verdadeiramente o seu bem verdadeiro. A retórica falsa, entretanto, sendo lisonja, ignora o que a alma verdadeiramente é e objetiva apenas aparentemente, falsamente, o bem das pessoas por ela afetadas (buscando, via de regra, na verdade, apenas saciar os desejos irrefletidos do rétor adulator). Mais do que isso: tal retórica as persuade exatamente apenas através do falseamento do bem – através do prazer (que, como veremos, pode acabar concorrendo de fato para o bem, mas que é apenas apropriado de modo irracional pelo rétor adulator e apenas por aparentar ser bom – sendo, assim, mais persuasivo do que aquelas coisas que, apesar de boas, sendo desprazerosas, não parecerem boas). Não se pensa ao dizer “retórica falsa”, portanto, nos desdobramentos ontológicos mais profundos do conceito de “falso” em diálogos posteriores de Platão, como o *Sofista*, mas apenas na mencionada tentativa de realçar o contraste entre as retóricas e nos mencionados aspectos da retórica adulatora no *Górgias*.

¹⁰ Seguindo-se em parte, neste aspecto, o método explicitado por Devin Stauffer em sua excelente análise do *Górgias*: “I have tried to avoid imposing an order on the dialogue that is not its own. Rather than defending from the outset a thesis about the dialogue’s meaning or ultimate aim, I have attempted to follow the path of the dialogue itself, raising and wrestling with questions as they come up in the course of thinking one’s way through the text, and allowing the themes of the dialogue and the connections between them to disclose themselves gradually” (Stauffer, 2006, p. 6-7).

¹¹ A tudo aquilo chamado de retórica dentro do diálogo, portanto.

Não se deve inferir desse pressuposto, contudo, que a resposta à pergunta-problema venha simples e imediatamente da divisão destacada no terceiro ato. Apesar de Sócrates ser bem veemente em seu anúncio da possibilidade de uma retórica “oratória pública vergonhosa” (αἰσχρὰ δημηγορία, 503a) e de uma bela, o próprio personagem parece fazer afirmações contraditórias sobre ambas: considerando, por exemplo, já no final do segundo ato, uma utilidade à retórica tão criticada, e afirmando, no terceiro, não existirem rétores praticantes da elogiada e a impossibilidade de se ser punido injustamente por praticá-la e, então, destacar ao menos um exemplo de praticante e uma punição injusta a ele exatamente por tê-la praticado. Em outras palavras: sim, Sócrates introduz as retóricas criticando uma e elogiando a outra, mas não parece seguir de modo absoluto sua própria crítica sobre a primeira ou apenas apresentar pontos positivos e coerentes sobre a segunda. E, é claro, mesmo que o fizesse, seria apenas um personagem respondendo à pergunta-problema, ainda sendo preciso se ver em detalhe a postura dos outros sobre esses assuntos e, sobretudo, os muitos significados que podem se extrair exatamente pelos confrontos entre as perspectivas deles com as de Sócrates sobre os temas ao longo do diálogo¹².

1.3 Esclarecimentos prévios relevantes¹³

Convém ainda explicitar algumas coisas antes de começar a análise, para evitar ambiguidades desnecessárias. A primeira é que, se uso algum nome que pode se referir a um personagem do *Górgias* ou a uma pessoa verdadeira e histórica, estou falando do personagem. Se digo “Sócrates”, refiro-me ao personagem Sócrates, não ao Sócrates histórico; se digo

¹² Arriscando redundância, opta-se aqui por já enfatizar o caminho a ser desenhado ao longo da dissertação para reforçar a não circularidade do argumento apresentado. Nesta dissertação, não se investiga se o *Górgias* conclui existirem dois tipos de retórica – investiga-se, já se considerando ele assim concluir, o que ele faz com cada uma delas desde o seu início. Toma-se, portanto, a existência das duas retóricas, não como ponto de chegada da análise, mas como ponto de partida – como aspecto central da obra, evidente e sabido desde o início da dissertação por já se atentar para as conclusões do terceiro ato desde o começo da análise. Objetivava-se assim, então, não simplesmente confirmar a separação das retóricas ao fim da investigação, mas pormenorizar a postura do diálogo diante de cada uma delas. À pergunta-problema, “seria o *Górgias* uma crítica a toda a retórica?”, não se pretendia apenas repetir simplisticamente a resposta oferecida por Sócrates para introduzir a separação das retóricas (503a) e assim definir a adulatora como aquela a ser censurada e a técnica como aquela a ser elogiada. Propôs-se investigar, na verdade, de maneira mais profunda, a efetiva postura – implícita e explícita – do diálogo diante das duas retóricas (em vez de considerar que um momento de um personagem pudesse simplesmente ser tomado como “gabarito” para as questões pela obra colocadas). Chega-se à conclusão de que a obra não é tão “maniqueísta” (com uma retórica boa e outra má). Como se irá enfatizar, estudando-a desde o início a partir das duas retóricas, percebe-se, na verdade, que a retórica tão criticada não é totalmente criticada e que a retórica elogiada não está fora do alcance de todas as críticas (inclusive aparentemente sendo criticada de forma sutil – porém contundente – sobretudo pelos desdobramentos dramáticos do diálogo).

¹³ Agradeço sobretudo à minha orientadora pelos esclarecimentos que faço aqui. Boa parte deles advém de ambiguidades que ela notou em textos ou apresentações minhas ao longo do Mestrado.

“Górgias”, é o personagem Górgias, não o Górgias histórico; se digo “Polo” ou “Cálicles”, digo Polo e Cálicles personagens, não as pessoas que podem ou não ter existido de fato. Em outras palavras, se não qualifico um nome e ele pode referenciar um personagem ou uma pessoa histórica, referencia o personagem. De forma semelhante, se eu (ou Platão!) uso “retórica” em alguma passagem sem especificar se ela é a verdadeira, a falsa ou a retórica enquanto objeto anterior a um exame detido (ainda não discriminada em sua natureza e eventuais tipos), ela ou é a falsa ou é ainda não examinada – jamais falarei (e jamais ele fala) sobre a retórica verdadeira sem qualificá-la positivamente.

É interessante explicitar também que, nesta dissertação, divide-se o diálogo, para finalidades relacionadas à clareza e à organização (e seguindo sua interpretação enquanto um drama, um diálogo filosófico-literário), em cinco partes: um prólogo, três atos e um mito final. O prólogo apresenta os personagens que participarão nas discussões e prefigura, na costureira genialidade literária platônica, vários dos temas que serão tratados ao longo da obra. Cada ato, por sua vez, apresenta complexas discussões entre Sócrates e três interlocutores principais: Górgias, Polo e Cálicles. Cada um desses atos é definido pelo personagem que atua como interlocutor principal de Sócrates nas discussões desenvolvidas nele – sendo o primeiro ato o de Górgias, o segundo, de Polo, e o último, de Cálicles. Para evitar a repetição dos nomes dos personagens e facilitar a fluidez do texto, refiro-me por vezes a eles de acordo com aquilo que dizem ser ou querer ser (ou que são ditos ser ou querer ser) no próprio diálogo. Por isso chamo Sócrates de “filósofo”; Górgias de “rétor”, “bom rétor de Leontini”; Polo de “jovem”, “jovem estrangeiro”; Cálicles de “jovem”, “jovem ateniense” etc.

É importante destacar também que a tradução utilizada para as citações do *Górgias* em português é a de Daniel Lopes, na sua edição de 2014, e o texto grego do diálogo vem da edição de Burnet.

1.4 A trajetória da argumentação desta dissertação

Para se analisar o *Górgias* de acordo com a chave de leitura das duas retóricas e aferir a extensão da crítica a cada uma delas, propõe-se a seguinte trajetória: inicialmente, parte-se não do prólogo ou do primeiro ato, mas do segundo, no qual o personagem de Sócrates expõe aquela que seria a sua própria posição sobre a definição da retórica e depois entra em debate com Polo sobre os eventuais poderes que ela poderia conferir ao seu praticante (bem como sobre as consequências destes poderes para ele). Escolhe-se este momento para o início da análise porque é simultaneamente peculiar no *corpus* e útil para os propósitos da presente dissertação.

O começo do segundo ato tem o personagem de Sócrates apresentando uma explicação clara, direta, coerente e bem detalhada de uma posição que ele diz de forma explícita ser a sua sobre o tema até então discutido no diálogo. Dificilmente vemos o personagem do filósofo tomando uma postura tão aberta e direta sobre a questão analisada, sendo muito mais comum ver algum de seus interlocutores tentando, na melhor das hipóteses, fazer o mesmo, mas sendo cortado exatamente pelo personagem do filósofo – seja por estar se estendendo em um discurso longo (como Sócrates supostamente também tenta evitar que aconteça aqui no *Górgias*, até ele mesmo admitir a necessidade de fazê-lo), seja por estar sendo incoerente, seja por estar desviando do assunto, seja por tudo isso e ainda outros motivos. Aqui temos Sócrates teoricamente fazendo um discurso longo que não apresentaria os outros problemas por ele criticados, destacando o ponto de vista que ele acredita ser a resposta para o problema enfrentado.

O segundo ato se desenvolve a partir da posição inicial do filósofo sobre a questão investigada, esclarecendo já vários dos aspectos centrais da retórica criticada. Ao adentrarmos no terceiro ato, alguns dos aspectos já introduzidos no anterior, mas ainda não explicados, são pormenorizados no debate (como a relação entre bem, prazer e justiça) e, quando esta seção se encaminha para a sua metade, a retórica é reexplicitada, agora analisada a partir dos novos pontos acordados e de uma ênfase não mais na sua expressão vastamente criticada, mas na possibilidade de uma expressão alternativa. Em outras palavras, começando-se do segundo ato, apresenta-se já a figura da retórica criticada, na forma clara e direta que é aprofundada na discussão subsequente, e, continuando-se para o terceiro, explicitam-se os pontos necessários para a pormenorização da crítica e para a introdução, a partir desta, da conjectura sobre uma boa retórica – que serve de foco para boa parte das últimas páginas da obra.

Analisa-se, depois de tudo isso, o prólogo, o primeiro ato e o mito final. Como será mostrado, o prólogo, além de cumprir sua natural função de introdução de personagens e estabelecimento do contexto do drama, contém inúmeras prefigurações sutis – marca registrada do gênio literário de Platão – que antecipam, através de jogos de palavras, temas profundos e importantíssimos, que só serão de fato explicados a partir das longas discussões que compõem a obra. Para que tais prefigurações e sutilezas literárias possam ser bem compreendidas, opta-se por tratar do prólogo no penúltimo capítulo desta dissertação.

A razão de se investigar o primeiro ato também nos capítulos finais deste trabalho, por sua vez, relaciona-se ao fato de ele mais atuar como forma de Sócrates evidenciar o que a retórica não pode ser do que aquilo que, propriamente, ela é. É um trecho interessante para o começo da obra, por mostrar o especialista em retórica – Górgias – falhando em definir de modo

coerente, de acordo com as perguntas e parâmetros socráticos, a sua especialidade (de forma muito semelhante àquela que ocorre em vários dos diálogos ditos socráticos, como o *Íon*, *Êutifron*, *Laques* etc.), mas mais interessante de ser colocado no final da dissertação por ajudar na definição de como seria então uma eventual boa expressão da retórica (e, quem sabe, também de seus possíveis problemas). Colocando-o no final, pode-se avaliar o que os obstáculos colocados por Sócrates para a retórica enquanto uma técnica no primeiro ato significam para a retórica considerada técnica pelo próprio filósofo no último.

O mito final é investigado por último porque, além de fechar o diálogo, contém uma síntese de muitos dos temas importantes discutidos ao longo da obra, tendo sido organizado na forma de um tratamento imagético interessante, que aborda tais questões por vezes a partir de perspectivas diferentes das adotadas na argumentação pregressa entre os personagens. Algumas dessas questões são colocadas no mito final de forma muito contundente, curiosamente beirando o artifício de “atemorização” criticado pelo próprio Sócrates no segundo ato (473d). Enfática e persuasiva, tal expressão (isto é, o mito final) parece bem adequada para concluir a dissertação e mostrar o que exatamente o personagem de Sócrates – que a todo tempo se coloca como alguém que supostamente não sabe – parece defender, bem assertivamente, como a resposta para as perguntas apresentadas, a ponto de colocar tal expressão não como um mito, mas como um λόγος, por relatar a verdade (523a)¹⁴.

¹⁴ Uma das questões levantadas na defesa da dissertação foi a de por que já se consideraria a divisão das retóricas presente desde o início do diálogo se ela só é alcançada no seu fim. Tal divisão não representaria um fruto localizado de desdobramento dialógico entre Sócrates e Cálicles a ser entendido conforme os parâmetros do final da obra – e não aplicado de modo “anacrônico”, por exemplo, no começo ou no meio, quando os assentimentos entre os personagens eram outros? Apesar de considerar que certas conclusões das obras platônicas se referem aos pressupostos estabelecidos contingencial e provisoriamente pelos personagens, às hipóteses “trazidas à mesa” para serem testadas e a outros aspectos necessariamente atrelados ao contexto, considero que o *Górgias* se encaminhe todo (ao longo de todas as suas variegadas discussões) para alguns pontos-chave alcançados ao longo das suas interlocuções. A reiteração quase excessiva de alguns deles é pista da relevância que têm para o diálogo: a consideração sobre como cometer injustiça é pior do que sofrê-la (469b-c, 473a-475e, 479-480e, 482b, 507b, 510e, 525a-c, 527b-c etc.), a importância de se submeter à justa punição caso se cometa injustiça (476a-477b, 479a-481e, 505b-c, 507d-e, 527b-c etc.) e a divisão entre uma retórica que deleita a alma e outra que a melhora (503a-b, 504d-505c, 508b, 515b-c, 517a-b, 520a-b, 521d-e, 522c-e, 527b-c etc.), mesmo que de maneira desagradável, são exemplos. Interpreta-se o diálogo, portanto, considerando que Platão coloca – por vezes sub-repticiamente – referências e reflexões a esses temas desde o início do *Górgias* – em momentos em que os próprios personagens talvez ainda não fossem capazes de perceber as ambiguidades em suas falas conforme o que alcançariam a partir do debate, por exemplo, mas em que o próprio Platão sabia bem como tais ambiguidades provocariam um leitor mais atento a considerações mais profundas sobre o que estava sendo superficialmente dito. O autor convidaria seus leitores nesses casos a uma atenção mais fina e a reflexões que considerassem os desdobramentos posteriores do diálogo e interpretassem suas partes não apenas localizadamente, mas tendo uma visão do todo. O exemplo mais óbvio, como se verá, é o das falas que abrem o *Górgias*: Cálicles não teria como saber da ambiguidade e ironia fina da sua fala de abertura, sobre a guerra e a batalha (πολέμου καὶ μάχης, 447a), em relação ao estatuto da retórica e ao clima hostil que iria se instaurar nas discussões subseqüentes, porque não havia alcançado ainda as reflexões sobre a retórica no seu debate com Sócrates nem entrado em “guerra e batalha” com ele ao longo do terceiro ato. Mas Platão, é claro, disso tudo sabia ao escrever o começo e lapidou os passos da sua obra considerando não só o que estava sendo dito nela a cada momento, ou o que já havia sido dito, mas também aquilo que seria dito nos segmentos seguintes (até mesmo nos segmentos seguintes bem distantes). Ele deixaria assim

superficial e um tanto cripticamente vários temas, argumentos e questões que só seriam entendidos e destrinchados posteriormente (mas que, portanto, já estavam presentes de alguma forma desde o começo). Aqui acredita-se ser exatamente esse o caso das duas retóricas, como se espera poder provar (ou, pelo menos, fortemente sugerir) ao longo dos argumentos desta dissertação. Espera-se mostrar que a divisão das retóricas, portanto, não é fruto apenas das consequências dos assentimentos entre Sócrates e Cálicles em um trecho do último ato, mas princípio presente em todas as conclusões e parâmetros estabelecidos e explicitados, desde o início da obra, sobre a retórica.

2 DA RETÓRICA FALSA

Dois são os trechos no *Górgias* em que Sócrates apresenta seu posicionamento de forma mais ampla, franca e direta sobre o que é a retórica que ele consideraria vergonhosa e indevida. O primeiro deles se desenvolve no começo do segundo ato (462b-466a), quando Polo, revoltado com o andamento da conversa até então, com a refutação de Górgias e com o modo pelo qual Sócrates conduzia a discussão, questiona o filósofo sobre o que este próprio entenderia ser a retórica (462b). O segundo ocorre quando Sócrates, ao discutir com Cálicles no terceiro ato sobre seus posicionamentos a respeito dos tipos de justiça e sobre a suposta equivalência entre o bem e o prazer (481b-499d), insere (499e) essas questões e suas conclusões na discussão antes empreendida entre o filósofo e Polo sobre as técnicas¹⁵ e as práticas adulatórias. Convém analisar os momentos em separado (o primeiro neste capítulo e, o segundo, nos seguintes) e realçar como a segunda ocorrência da crítica expande a primeira a partir dos argumentos apresentados entre ambas (sobretudo sobre as consequências da liberdade proporcionada pela retórica, a incompreensão do conceito de justiça e a equiparação indevida entre o bem e o prazer) e concorre, não mais sobretudo ao ataque à prática aduladora, mas à introdução, explicação e conjectura sobre como seria a sua contraparte técnica e supostamente plenamente positiva – a retórica verdadeira.

2.1 A crítica inicial à retórica indevida

Quando Sócrates introduz sua crítica à retórica falsa pela primeira vez, sua posição no diálogo parece influenciada apenas pela troca conversacional recente realizada entre o filósofo e Górgias (449a-461b). Na investigação com o rétor, Sócrates acredita não ter sido capaz de esclarecer nem o tipo de retórica por ele praticado¹⁶, nem o seu verdadeiro pensamento sobre o assunto. Nas perguntas e respostas, pareceu ficar claro não o que a retórica era, mas, na verdade, apenas o que ela não era e não poderia ser. Até o começo do segundo ato, portanto, Sócrates apenas mostrou – e por meio de refutação, não de argumentação direta e admitidamente própria – o que ele não admitia ser a retórica. Agora, questionado por Polo (462b), no entanto, adota a

¹⁵ Vale destacar que nesta dissertação usam-se os termos *técnica* e *arte* de forma intercambiável, sem qualquer distinção. Ambos se referem sempre ao termo τέχνη.

¹⁶ “Que não seja rude demais falar a verdade! Pois hesito em dizê-la por causa de Górgias, com medo de que julgue que eu comedie a sua própria atividade. Se essa, porém, é a retórica praticada por Górgias, eu não sei – aliás, da discussão precedente nada se esclareceu sobre o que ele pensa” – μη ἀγροικότερον ἢ τὸ ἀληθές εἰπεῖν: ὀκνῶ γὰρ Γοργίου ἕνεκα λέγειν, μὴ οἴηταί με διακωμῶδεῖν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιτήδευμα. ἐγὼ δέ, εἰ μὲν τοῦτό ἐστιν ἡ ῥητορικὴ ἦν Γοργίας ἐπιτηδεύει, οὐκ οἶδα - καὶ γὰρ ἄρτι ἐκ τοῦ λόγου οὐδὲν ἡμῖν καταφανὲς ἐγένετο τί ποτε οὗτος ἡγεῖται (462e-463a).

atitude de alguém que, em vez de analisar o ponto de vista de outro, expõe o seu próprio e, em suas próprias palavras, põe seu “argumento à prova” (ὑποσχεῖν λόγον, 465a) – para que tanto ele quanto seus interlocutores participassem da discussão para refutar e para serem refutados (462a).

Falhando Polo em fazer as perguntas que Sócrates acreditava necessárias para a explicitação da sua perspectiva (462c-463c) e incentivando Górgias, curiosamente, que o filósofo falasse sem se importar com os ímpetos do jovem (463e), faz Sócrates uma apresentação sobre o que ele acreditava ser a retórica (464b-465e). É interessante já destacar aqui que Górgias, apesar de, depois da sua refutação no primeiro ato (461a), não mais protagonizar as interlocuções, nunca deixa, na verdade, de estar presente – assim como o resto da plateia que as observa (455c).

Convém sempre lembrar que as conversas de Sócrates com Górgias, Polo e Cálicles estão sendo observadas a todo instante por um grupo de alunos de retórica em potencial¹⁷, que pressiona, mesmo que apenas pela presença, os interlocutores em suas escolhas de respostas, termos e posições a serem defendidas. Isso talvez torne mais fácil compreender por que a questão da vergonha – como será enfatizado ao longo da dissertação – é usada pelos próprios personagens para justificar a refutação uns dos outros e porque o desejo de vencer¹⁸ (o caráter daquele que é φιλόδικος, termo usado em 457d, 457e e 505e) é tão citado e até discutido ao longo da obra. Outro aspecto importante dessa situação, e agora mais relacionado a Górgias, é que, quando um interlocutor para de conversar na discussão principal por ter sido refutado (nos casos de Górgias e Polo, nos primeiros dois atos) ou substituído (nos casos de Querefonte e Polo, no prólogo), ele não vai embora – e não deixa de participar, ao menos de alguma forma, das outras discussões.

Mesmo aparecendo poucas vezes, Querefonte, por exemplo, se faz presente pelo menos até o começo do terceiro ato (481b)¹⁹. Cálicles, “sumido” desde o prólogo, intervém quando Górgias tenta escapar da sua própria refutação no primeiro ato (458d; assim como Górgias intervém curiosamente quando o jovem tenta escapar no terceiro, em 497b) e critica, ao entrar

¹⁷ “Pois pode ser que haja casualmente aqui, dentre os presentes, alguém que queira tornar-se seu discípulo – pelo que percebo são em grande número – mas que talvez tenha vergonha de te interpelar” – ἴσως γὰρ καὶ τυγχάνει τις τῶν ἔνδον ὄντων μαθητῆς σου βουλόμενος γενέσθαι, ὡς ἐγὼ τινὰς σχεδὸν καὶ συχνοὺς αἰσθάνομαι, οἱ ἴσως αἰσχύνονται ἄν σε ἀνερέσθαι (455c).

¹⁸ O receio de perder um debate e parecer ignorante nos importantes assuntos discutidos pode ser uma poderosa força na determinação da conduta dos personagens. Górgias, por exemplo, refutado sobre aquilo que prometia saber melhor do que qualquer outro e ser capaz de ensinar, passaria péssima impressão aos seus alunos em potencial (bem como poderia afetar terrivelmente a sua própria reputação geral). Polo, refutado, poderia parecer inapto nos assuntos que garantia conhecer tão bem quanto Górgias (462a). Uma análise interessantíssima dos efeitos da plateia na refutação de Górgias em específico se encontra em Irwin (1995, p. 97-99).

¹⁹ E tem um papel interessantíssimo como razão do atraso da dupla para as exposições de Górgias, como destaca James Doyle (2006, p. 599-602) em sua análise do prólogo (a ser explicada no final da dissertação).

de fato na conversa, a postura de Polo ao longo do segundo (482d-e). Górgias, por fim, como se quer destacar, estimula Sócrates e seus interlocutores a irem por certos caminhos e várias vezes, na verdade, estimula-os a continuar a conversa²⁰, interessadamente sempre interessado no parecer de Sócrates sobre os assuntos discutidos²¹. Feito este destaque, continua-se para o monólogo de Sócrates sobre a retórica que ele considera vergonhosa. Nesta apresentação que o personagem faz da sua própria perspectiva acerca do estatuto da retórica, realiza ele a famosa crítica que tanto influencia as leituras do *Górgias* e da sua relação com o tema em questão²².

Em seu discurso, Sócrates afirma existirem duas grandes técnicas relacionadas ao supremo bem (τὸ βέλτιστον) do ser humano (464b-466a): a primeira, inominada, visa o bem do corpo humano; a segunda, chamada pelo filósofo de “arte política” (πολιτικῆ τέχνη), o bem da alma humana. Sócrates diz que de cada uma delas pode-se ver duas partes constitutivas; a primeira seria dividida entre as técnicas ginástica (γυμναστική) e médica (ιατρική), com a ginástica mirando a boa constituição do corpo, e a medicina, a cura dos eventuais problemas que não puderam ser prevenidos pela ginástica. A segunda técnica, associada ao bem da alma, seria dividida de forma semelhante: uma de suas partes, referente à arte legislativa (νομοθετική), seria voltada à boa constituição da alma e à prevenção de seus problemas, enquanto a outra, a justiça (δικαιοσύνη), direcionar-se-ia à resolução dos problemas que não puderam ser prevenidos pela legislação.

Sendo a justiça uma arte ela mesma no esquema de Sócrates, sugere-se implicitamente que o lugar aventado pelas respostas de Górgias no ato anterior – de arte sobre a persuasão acerca do justo e do injusto (δίκαιά τε καὶ ἄδικα, 454b) – não seria de fato da retórica, mas dessa agora explicada arte da justiça. A retórica aqui, na verdade, recebe uma posição muitíssimo menos louvável do que a aventada pelo rétor de Leontini – que descrevera, no trecho em que exaltava o seu poder, o rétor como “em nada inferior aos artífices”²³, por “manter todos

²⁰ Quase como um motor que a impede de parar, como já observado por James H. Nichols Jr. (1998, p. 16): “Furthermore, Gorgias's intervention is crucial for the dialogue's being carried through to a conclusion instead of breaking off unfinished”.

²¹ Mesmo depois de tantas discussões e hostilidades, Górgias continua pedindo para Sócrates continuar a conversa – mesmo que apenas dialogando consigo mesmo – para que o rétor e a plateia vejam até onde vai o argumento: “Parece-me, Sócrates, que não devemos partir agora, e que deves tu expor o argumento. Que essa é a opinião dos demais, está manifesto. De minha parte, quero te ouvir percorrendo por ti mesmo o que lhe resta” – ἀλλ’ ἐμοὶ μὲν οὐ δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, χρῆναί πο ἀπιέναι, ἀλλὰ διεξελεθῆν σε τὸν λόγον: φαίνεται δέ μοι καὶ τοῖς ἄλλοις δοκεῖν. βούλομαι γὰρ ἔγωγε καὶ αὐτὸς ἀκοῦσαί σου αὐτοῦ διόντος τὰ ἐπίλοιπα (506a-b).

²² Já na antiguidade, rétores ilustres a levavam tão a sério (e a associavam tanto a uma suposta posição do importante Platão) que sentiam a necessidade de escrever verdadeiras defesas de suas artes. Cita-se o interessantíssimo texto de Aélio Aristides (*Oração II: Em defesa da retórica*), famoso orador romano.

²³ “E então, Sócrates, não é uma enorme comodidade: mesmo não tendo aprendido as demais artes, mas apenas esta, não ser em nada inferior aos artífices?” – οὐκοῦν πολλὴ ῥαστώνη, ὦ Σώκρατες, γίγνεται, μὴ μαθόντα τὰς ἄλλας τέχνας ἀλλὰ μίαν ταύτην, μηδὲν ἐλαττοῦσθαι τῶν δημιουργῶν; (459c).

os poderes sob a sua égide”²⁴. Sócrates passará a argumentar que a retórica não só seria inferior a toda e qualquer arte, como não seria ela, na verdade, qualquer arte e não manteria qualquer poder digno do nome sob sua égide.

Ele argumenta que a retórica (ainda ao longo de 464b-466a) é, na verdade, parte de uma atividade vergonhosa, por ele chamada de lisonja (κολακεία). Esta atividade seria fundada em dois pilares – na irracionalidade (caráter daquilo que é ἄλογος) e no prazer (ἡδύς) – e subdividir-se-ia em quatro partes, infiltrando-se desta forma nas quatro técnicas relacionadas ao supremo bem do ser humano antes realçadas (464c). O propósito da lisonja, diferentemente do propósito das técnicas, não seria o bem do ser humano, nas dimensões do corpo e da alma. Variaria, na verdade, de acordo com a situação e seria pautado exatamente no falseamento desse bem por meio da confusão gerada a partir do prazer: sem que o lisonjeador se preocupasse se esse deleite gerado seria benéfico (ὠφέλιμος) ou prejudicial (βλαβερός) às pessoas por ele afetadas e, na verdade – em razão da irracionalidade da atividade –, também sem que o lisonjeador se preocupasse com o que seria esse prazer, no que ele ocorreria, quais seriam as suas causas etc.

Sócrates, enfim, apresenta um contraquadro composto pelas atividades adulatoras – partes da lisonja – que antagonizam as quatro técnicas mencionadas. A lisonja infiltrar-se-ia na arte do bem do corpo humano nas formas da indumentária (κομμωτική) e da culinária (ὄψοπουκίη) e, na arte política – do bem da alma humana –, nas formas da sofística (σοφιστική) e, finalmente, da retórica (ῥητορικίη). A indumentária falsearia a beleza promovida pelos esforços e exercícios da ginástica através do prazer gerado por vestes, cores e adereços de todos os tipos alcançáveis, “furtando beleza que lhe é alheia” (ποιεῖν ἀλλότριον κάλλος ἐφελκομένους, 465b), e a culinária, por sua vez, através do deleite causado por alimentos deliciosos, por refeições que apenas agradassem ao paladar, fingiria o bem apenas proporcionado pelas drogas e dietas da medicina.

Sendo formas de lisonja, indumentária e culinária não se preocupariam com o bem do corpo e fariam tudo de forma irracional, com base apenas em “experiência e rotina” (ἐμπειρία καὶ τριβή, 463b). A partir do descaso com o bem, os pratos gostosos criados pela culinária, por exemplo, poderiam ser tanto prejudiciais quanto benéficos à saúde, pouco importando ao seu praticante se o prazer reproduzido viesse a prejudicar ou a melhorar o corpo afetado (ao contrário da medicina, que necessariamente visaria a saúde, o bem do corpo, mesmo que as drogas e dietas fossem desagradáveis). De acordo, por sua vez, com a irracionalidade das formas de lisonja, esses pratos gostosos, por serem desenvolvidos com o descaso da culinária

²⁴ “Ah! se soubesses de tudo, Sócrates: todos os poderes, por assim dizer, ela os mantém sob a sua égide” – εἰ πάντα γε εἰδείης, ὦ Σώκρατες, ὅτι ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀπάσας τὰς δυνάμεις συλλαβοῦσα ὑφ’ αὐτῆ ἔχει (456a).

pelo saber, não seriam criados a partir da ciência sobre por que são saborosos, sobre a natureza do corpo humano (que é a coisa sobre a qual deveria ser a culinária) ou sobre suas causas. A culinária apenas repetiria rotinas que geraram no passado refeições consideradas saborosas, sendo indiferente aos porquês e aos quês do sabor, do prazer, do paladar, do corpo, das consequências daqueles nestes etc.

Em relação ao bem da alma, por outro lado, a lisonja infiltrar-se-ia como sofisticada na legislação e, na justiça, como retórica. Curiosamente, Sócrates não é explícito ou detalhista sobre como ocorreria esse falseamento através do prazer na alma, como havia sido, por exemplo, mencionando os procedimentos da indumentária. Parece completar tal lacuna, ao menos sobre a retórica, mais adiante no diálogo (deixando Platão, quem sabe, o exame detido da sofisticada para outra ocasião no *corpus*). O que se pode extrair desse momento sobre a retórica vem da sua participação na lisonja e dos fundamentos já citados para sua definição: a irracionalidade e o prazer. A retórica aqui criticada não se importaria em saber da coisa sobre a qual atua e à qual concerne (que Sócrates enfatiza repetidamente, ao longo do *Górgias*, ser a alma humana) e das causas a ela relacionadas; não se importaria também com se está beneficiando as almas afetadas ao atuar sobre elas, ou as prejudicando, ou lhes sendo indiferente em termos de bem – a retórica visaria apenas enganar através do prazer, fazendo a alma confundir o seu próprio bem com o deleite provocado e então, ao ser confundida, tomar as escolhas desejadas pelo rétor para cada situação²⁵.

É interessante destacar, antes de terminar esta seção, o caminho de estabelecimento da relação da retórica com a alma. Desde o começo, para tentar descobrir a definição da suposta técnica, Sócrates questionou a que ela concerniria. Desde o exemplo conferido na explicação a Querefonte no começo do diálogo, quando o incentivava a perguntar a Górgias “quem ele era” (ὅστις ἐστίν, 447d), Sócrates vinha usando um único modelo: define-se uma arte – e seu artífice – por aquilo sobre o que ela é. Na ocasião, Sócrates disse a seu amigo: “se fosse artífice de sapatos, certamente [Górgias] te responderia ser sapateiro”²⁶, mostrando já aí que a sapataria e o sapateiro são definidos a partir da coisa sobre a qual a sapataria é. Para descobrir o que seria a retórica, por isso, Sócrates questionou insistentemente Górgias sobre as coisas acerca das

²⁵ O personagem de Sócrates opor-se-ia contundentemente à passagem do *Elogio de Helena* (13), do Górgias histórico, sobre como aqueles que combatem através dos discursos, persuadem e deleitam com arte, mas sem a verdade. O personagem negaria veementemente a possibilidade de, neste caso, sem a verdade, estar-se, de fato, persuadindo e deleitando com arte (como veremos, é complicado o tema do posicionamento de Sócrates sobre a relação entre as técnicas e a persuasão). Como o personagem enfatizará ao longo do diálogo, a arte ou técnica depende da verdade (do conhecimento da verdade sobre cada coisa) e não se volta ao deleite para a persuasão da multidão, mas ao benéfico (seja ele deleitoso ou não), ao bem dela.

²⁶ ὥσπερ ἂν εἰ ἐτύχανεν ὢν ὑποδημάτων δημιουργός, ἀπεκρίνατο ἂν δήπου σοι ὅτι σκυτοτόμος (447d).

quais a retórica aconteceria de ser²⁷, recebendo dele respostas que acabaram sendo indicativos, ao contrário, do que a retórica não seria – exatamente por não se sustentarem enquanto objetos capazes de individualizar a arte de maneira clara e incontestável diante de todas as outras artes.

Ao explicar a sua posição, Sócrates ainda segue o modelo inicial, mesmo não acreditando ser a retórica uma arte; também parece considerar, desse modo, que as práticas, por mais irracionais, arbitrárias e imprecisas que sejam, ainda são definidas a partir das coisas sobre as quais são (mesmo sem saber serem sobre elas). A retórica aqui – e isso convém realçar – já é colocada como sendo sobre a alma. Ela (a retórica falsa) não sabe que é sobre a alma, não sabe o que a alma é, não sabe quais as causas relacionadas à alma, não sabe sobre o bem da alma – e não se importa, como já dito, com nenhuma dessas informações. Apesar de tudo isso, um examinador de fora como Sócrates pode averiguar que, mesmo que os rétores criticados não saibam, a prática deles está invariavelmente associada à alma, por ela sendo definida. Destacado isto – que a definição da retórica se relaciona, no paradigma socrático adotado desde o começo, com a coisa sobre a qual a retórica é, e que isto é a alma –, pode-se passar para o exame da pergunta de Polo.

2.2 A retórica falsa e o poder

Depois que Sócrates oferece sua pormenorizada explicação sobre as técnicas concernentes ao supremo bem do ser humano, as formas de lisonja e o lugar da retórica neste esquema, parece um tanto decepcionado (novamente) com Polo, desta vez pelo descaso do jovem frente a tudo que fora falado e exposto (466a). Polo parece desprezar a definição da retórica e se interessar por outro aspecto que julgava ser mais importante ou interessante, fosse a retórica o que fosse: se ela tornaria os seus praticantes, os rétores, homens poderosos dentro de suas respectivas cidades (466a-b).

Desde o começo do diálogo, na verdade, o jovem parece desinteressado no que as coisas são. Conversando com Querefonte no prólogo, falha em dizer qual seria a arte de Górgias e o que ele seria em razão dela, porque está mais preocupado em elogiar hiperbolicamente arte e homem, em vez de pensar e falar sobre eles (448c). Se naquela ocasião elogiara Górgias e sua técnica, depois, quando Sócrates esperava ser questionado sobre a sua definição de retórica, interessou-se o jovem mais em definir se ela seria bela ou não (462c). Agora, depois de ouvir a definição da retórica enquanto parte da lisonja, contraparte da justiça, correspondente na alma

²⁷ ἡ ῥητορικὴ περὶ τί τῶν ὄντων τυγχάνει οὐσα; (449d).

à culinária; enquanto prática irracional, que não sabe o que faz, e adulara, que visa o prazer e é indiferente ao bem; enquanto prática que opera apenas através de “experiência e rotina” (ἐμπειρία καὶ τριβή, 463b), repetindo o que deu prazer no passado e que, espera-se, gerará prazer no futuro (sempre indiferente aos motivos e explicações dessas coisas); depois de ouvir tudo isso, Polo novamente despreza o assunto da definição da retórica. Aqui, entretanto, em vez de tentar nela fixar uma qualidade positiva, como a beleza, busca assentar uma consequência positiva, questionando se os rétores, enquanto adutores, não teriam poder supremo (μέγιστον δύνανται, 466b) nas cidades.

É um tanto cômica a introdução da pergunta, porque, antes de fazê-la, Polo, que havia acabado de ouvir todo o discurso detalhado, questiona se então a retórica seria adulação (466a). Sócrates, estupefato com a limitação da pergunta, que literalmente aborda apenas o ponto de partida de toda a explicação, explicita a sua decepção e questiona o que Polo, tão jovem, mas já tão esquecido, faria agora. O que ele faz, é claro, é fugir, mais uma vez, do assunto. Talvez *fugir* nem seja o termo adequado, já que, se havia dúvida sobre o motivo de não ter respondido Querefonte adequadamente no prólogo – se não saberia a resposta, se se preocuparia mais com a aparência da arte e de Górgias do que com a verdade sobre eles etc. –, agora parece firmado que ele está apenas impondo os temas que mais parecem lhe convir sobre aquilo discutido, não se importando muito com o que o seu interlocutor está falando, mas com como ele, Polo, está respondendo e sendo visto pela audiência²⁸. Mais valeria questionar se a retórica, de qualquer forma, não garantiria grande benefício ao seu praticante, do que permanecer na longa discussão sobre o que ela é. Argumenta o jovem, aliás, na direção de um benefício máximo: de poder, liberdade e capacidade máximas – um “poder-fazer” ilimitado, sem qualquer consequência negativa para o rétor, mas, ao contrário, tendo como fruto apenas a mais verdadeira felicidade.

Polo questiona, então, se os rétores, enquanto adutores, não seriam poderosos nas cidades (466b). Sócrates parece perceber o caminho pouco sutilmente forçado pelo jovem, que mais uma vez “fugia” do tema presente da discussão e a puxava para onde seus impulsos irrefletidos ordenavam – de forma que, antes de responder à pergunta, confirma uma premissa que será decisiva, não só para a discussão subsequente, como para uma interpretação mais completa de todo o *Górgias*: confirma se o jovem consideraria o poder um bem àquele que o detém²⁹. Seria estranho para o senso comum circundante que alguém considerasse o poder um

²⁸ Isto mais uma vez fica evidente na discussão subsequente quando Polo, depois de ouvir reclamações repetidas de Sócrates sobre citar testemunhas como argumento, cita testemunhas mais uma vez (471e-473d).

²⁹ “[...] tu não afirmas, porque dizias que ter um grandioso poder é um bem para quem o possui” – οὐ σύ γε, ἐπεὶ τὸ μέγα δύνασθαι ἔφης ἀγαθὸν εἶναι τῷ δυναμένῳ (466e).

mal e Polo – como fica frequentemente destacado na obra e é também realçado por McCoy³⁰ – dificilmente aceita algo estranho ao senso comum, à opinião da maioria, e este acaba sendo um dos principais motivos de sua refutação. Diferentemente de Sócrates, o jovem parece dar muita importância à conciliação entre as conclusões alcançadas pela argumentação e aquilo que é evidente para todos. Se conclusões e opiniões gerais divergem, ele, no sentido contrário ao do filósofo, favorece as segundas, acreditando ter algo falso (de propósito ou não) com as primeiras.

Depois que Polo confirma ser o poder um bem, uma complexa discussão principia. Fundada a partir da incompreensão do jovem sobre como “fazer o que parece ser melhor” e “fazer o que se quer”³¹ não necessariamente equivalerem e sobre o que seria benéfico aos seres humanos, a conversa faz várias curvas e retoma várias vezes o clima de deboche e hostilidade que caracterizou a intromissão de Polo após a refutação de Górgias³². Da seção que se estende de 466a a 481b, importa para a presente investigação a temática relacionada ao poder da retórica, sua relação com a liberdade e a questão da “cura” das injustiças nas almas dos que agem injustamente.

Discutindo sobre o suposto poder dos rétores, Sócrates discorda que poder fazer aquilo que parece melhor ao rétor seja um poder. Antes de explicar o que diferenciaria “fazer o que se quer” de “fazer o que se parece melhor”, Sócrates diz que podendo os rétores fazer o segundo, mas não o primeiro, não teriam grandioso poder, e explicita o fundamento da sua alegação (466d-467b). Ele pergunta se se alguém fizesse aquilo que lhe parece melhor – contudo, sem inteligência (voῦν μὴ ἔχων, 466e) –, corresponderia tal fazer a um bem e, portanto, poderia corresponder também a um poder. Com a negação de Polo, Sócrates explicita: para que os rétores tenham de fato poder e, logo, para que “poder fazer aquilo que lhes parece melhor” corresponda a um bem, precisará Polo provar que os rétores agem com inteligência³³ e que,

³⁰ “Polus sees human opinion, particularly the opinion of large groups of people, as a reasonably reliable way of discerning what people truly desire (i.e., power and freedom) [...] Polus is angry because Socrates never addresses ordinary beliefs at all; he simply rejects them out of hand. Polus cares about taking account of what most people say, but this is constitutive of his understanding of the rational rather than a rejection of rationality” (McCoy, 2008, p. 94).

³¹ ποιεῖν ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι (466e) e ποιεῖν ὅτι βούλονται (466e).

³² “Mas o quê, Sócrates? É essa a tua opinião sobre a retórica, como agora a exprimes? Porventura julgas – só porque Górgias ficou envergonhado de discordar de ti em que o rétor conhece o justo, o belo, o bem, e que se alguém o procurasse sem conhecê-los, ele próprio o ensinaria, decorrendo em seguida, talvez advinda desse consentimento, alguma contradição no argumento (coisa que muito te apraz, pois és tu a lhe formular perguntas do gênero) – pois, julgas que alguém negaria conhecer o justo e poder ensiná-lo aos outros? Mas conduzir a discussão para esse lado é muito tousco” – τί δέ, ὦ Σώκρατες; οὕτω καὶ σὺ περὶ τῆς ῥητορικῆς δοξάζεις ὥσπερ νῦν λέγεις; ἢ οἶε – ὅτι Γοργίας ἠσχύνθη σοι μὴ προσομολογήσαι τὸν ῥητορικὸν ἄνδρα μὴ οὐχὶ καὶ τὰ δίκαια εἰδέναι καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ, καὶ ἂν μὴ ἔλθῃ ταῦτα εἰδὼς παρ’ αὐτόν, αὐτὸς διδάξῃ, ἔπειτα ἐκ ταύτης ἴσως τῆς ὁμολογίας ἐναντίον τι συνέβη ἐν τοῖς λόγοις – τοῦτο ὃ δὴ ἀγαπᾷς, αὐτὸς ἀγαγὼν ἐπὶ τοιαῦτα ἐρωτήματα – ἐπεὶ τίνα οἶε ἀπαρνήσεσθαι μὴ οὐχὶ καὶ αὐτὸν ἐπίστασθαι τὰ δίκαια καὶ ἄλλους διδάξῃ; – ἀλλ’ εἰς τὰ τοιαῦτα ἄγειν πολλὴ ἀγροικία ἐστὶν τοὺς λόγους (461b-c).

³³ Pois se o fizerem sem saber o que estão fazendo, “fazer o que lhes parece melhor” pode vir a prejudicá-los, como Sócrates irá destacar reiteradamente.

portanto, a retórica é arte e não mera lisonja: Polo precisará provar que a prática em questão atua de forma racional e visando o bem, e não de modo irracional, apenas tentando repetir um prazer, seja ele benéfico ou prejudicial aos envolvidos.

A resposta de Sócrates mostra novamente, mas agora sem dizer, que o jovem não podia pular etapas de uma discussão³⁴. Indiferente à definição da retórica e querendo conversar apenas sobre o que julgava favorecer a imagem da prática, Polo aceitara com descaso a definição de Sócrates sem perceber que o poder que agora queria afirmar dependia de um dos aspectos centrais da definição ignorada. O filósofo passa a argumentar que a retórica só será capaz de gerar poder para o rétor se for racional e implicar conhecimento sobre o que é melhor (sobre o que é o bem para as partes envolvidas), porque, caso contrário, poderá gerar prejuízos para os envolvidos (incluindo o próprio rétor). Em outras palavras, ao tentar Polo “pular” da definição para o poder da retórica sem dar a devida atenção àquela, apesar de não ser acometido por uma contradição imediata, é obstaculizado por um problema desenhado já em tal definição: as capacidades proporcionadas pela retórica não serão necessariamente boas se a prática não mirar necessariamente o bem.

Interessantemente, para abordar a questão, Sócrates volta com os tiranos para a discussão³⁵ – introduzidos pela sugestão inicial de Polo de que os rétores poderiam fazer, como os tiranos, o que quisessem. Sócrates facilita assim – feliz ou infelizmente, proposital ou acidentalmente (por parte de Platão) – um dos problemas de interpretação que alcança o *Górgias* de vez em quando. É importante bem entender a transição de assuntos – e a simultânea manutenção destes – que é operada a partir da pergunta de Polo sobre o poder. É comum comentadores acharem que o diálogo se voltaria então para questões éticas, que não teriam mais tanta relação com a retórica, e que esta talvez fosse retomada, quem sabe, apenas no fim – estando esse tempo todo ignorada ou preterida – ou tendo sido usada apenas para abrir o diálogo

³⁴ Como fica realçado quando Polo erra nas perguntas que Sócrates acredita que ele deveria fazer para evidenciar o posicionamento do seu interlocutor (“Se Polo quer saber, que o saiba então! Pois não sabe ainda qual é a parte da lisonja a qual afirmo ser a retórica e, não percebendo que eu ainda não lhe havia respondido, torna a me perguntar se não a considero bela. Porém eu não lhe respondo se considero a retórica bela ou vergonhosa antes de lhe responder primeiro o que ela é. Pois não é justo, Polo; mas se queres mesmo saber, pergunta-me que parte da lisonja afirmo ser a retórica!” – εἰ οὖν βούλεται πῶλος πυνθάνεσθαι, πυνθανέσθω: οὐ γὰρ πω πέπυσται ὁποῖον φημι ἐγὼ τῆς κολακείας μῦθον εἶναι τὴν ῥητορικὴν, ἀλλ’ αὐτὸν λέληθα οὐπω ἀποκεκριμένος, ὁ δὲ ἐπανερωτᾷ εἰ οὐ καλὸν ἡγοῦμαι εἶναι. ἐγὼ δὲ αὐτῷ οὐκ ἀποκρινοῦμαι πρότερον εἴτε καλὸν εἴτε αἰσχρὸν ἡγοῦμαι εἶναι τὴν ῥητορικὴν πρὶν ἂν πρῶτον ἀποκρίνωμαι ὅτι ἐστίν. οὐ γὰρ δίκαιον, ὦ Πῶλε· ἀλλ’ εἴτε βούλει πυθέσθαι, ἐρώτα ὁποῖον μῦθον τῆς κολακείας φημι εἶναι τὴν ῥητορικὴν, 463b-c).

³⁵ “Caso contrário, se te eximires de me refutar, os rétores, bem como os tiranos, que nas cidades fazem aquilo que lhes parece, não terão obtido nenhum bem; contudo o poder, como dizes, é um bem, enquanto fazer o que parece sem inteligência, um mal, com o que tu concordas, não é?” – εἰ δέ με ἐάσεις ἀνέλεγκτον, οἱ ῥήτορες οἱ ποιοῦντες ἐν ταῖς πόλεσιν ἃ δοκεῖ αὐτοῖς καὶ οἱ τύραννοι οὐδὲν ἀγαθὸν τοῦτο κεκτήσονται, ἢ δὲ δυνάμεις ἐστίν, ὡς σὺ φῆς, ἀγαθόν, τὸ δὲ ποιεῖν ἄνευ νοῦ ἃ δοκεῖ καὶ σὺ ὁμολογεῖς κακὸν εἶναι: ἢ οὐ; (467a).

e depois dado lugar a temas mais complexos, importantes etc.³⁶ Nada disso é verdade³⁷. É importante sempre lembrar, ou, melhor, sempre “ter-se em vista” (ἀποβλέπω, 503d-e) – na linguagem do próprio diálogo sobre as coisas fundamentais das quais jamais devemos esquecer e que devemos usar de norte perpétuo na tarefa empreendida –, que a discussão ética que se segue – sobre o bem (ἀγαθός), o justo e o injusto, a liberdade (ἐλευθερία, 452d), a correção dos injustos através das punições justas etc. – é toda baseada nas atitudes, nos modos de vida das *duas* figuras agora destacadas: do rétor e do tirano.

O tirano recebe mais realce em alguns momentos da discussão, mas é introduzido no diálogo, na verdade, exatamente para caracterizar o rétor. Polo mede o poder dos rétores através da retórica equiparando esse suposto poder ao dos tiranos (466b-c). Sócrates, por sua vez, diz que, se não for refutado e o ponto evidente continuar sendo que rétores e tiranos fazem o que lhes parece melhor sem deter inteligência, então rétores e tiranos não terão poder (467a).

Deve-se sempre se lembrar, dessa forma, que o que se segue é sobre tiranos e rétores e que, se só os primeiros são mencionados, é porque ambos os personagens os utilizam como parâmetro para o “poder” dos segundos – os rétores, na visão que tanto Polo quanto Sócrates parecem querer afirmar, são os mais semelhantes aos tiranos dentro de uma democracia. Os dois personagens divergem contundentemente, contudo, no que isso significa: para Polo, são os mais felizes, porque, como os tiranos, são livres para fazer o que lhes parece melhor; enquanto, para Sócrates, são os mais infelizes, porque, fazendo o que lhes parece melhor sem inteligência e sem saber o que de fato é melhor, com frequência fazem o que é prazeroso, mas que é também, na verdade, prejudicial a eles – prejudicando-os, piorando suas almas, tornando-os injustos e intemperantes e, por tudo isso, também tornando-os os mais infelizes (como o filósofo irá amplamente reiterar).

³⁶ Em sua tradução do *Górgias*, por exemplo, Daniel Lopes (2014, p. 259) acredita explicitar o próprio personagem de Sócrates o fato de a discussão ter transitado das questões sobre a definição da retórica para as questões éticas por excelência, como justiça e felicidade. Christof Rapp, mais recentemente, em sua apresentação virtual à Sociedade Internacional de Estudos Socráticos, defendeu que o *Górgias* seria mais uma apresentação sobre o cerne da filosofia socrática do que uma discussão sobre a retórica – apenas abrindo esta o diálogo, contextualizando-o e introduzindo questões a serem discutidas através de abordagens mais importantes à figura de Sócrates (e ao Sócrates histórico).

³⁷ A expressão é, é claro, hiperbólica. Aqui apenas pretende-se enfatizar que interpretar o segundo e o terceiro atos como um afastamento do tema da retórica para se alcançar temas “mais importantes” acaba por fazer com que o leitor não entenda pontos fundamentais do diálogo e o cega para as importantes conclusões sobre a retórica – que não só não é esquecida a partir da presente discussão, como continua sendo basilar para uma compreensão profunda do que está sendo discutido e das suas consequências não tão explícitas, como há de se argumentar.

2.3 O poder e as coisas boas

Para explicar seu posicionamento, questiona o jovem estrangeiro acerca da finalidade das ações e dos grupos de coisas envolvidas em cada etapa delas (467c-468e). Se o poder é necessariamente um bem, convém discriminar o que é bom do que não é, porque o poder, forçosamente, não se associaria jamais às coisas que não fossem, imediatamente ou não, boas.

Sócrates e Polo concordam que todas as coisas recairiam em um de três grupos: as coisas boas, as coisas más e as coisas neutras, que não seriam necessariamente nem boas, nem más, mas que ora concorreriam ao bem, ora ao mal, dependendo da situação (467e-468a). As pessoas fariam o que fariam visando apenas as coisas boas – já que as más com certeza não seriam buscadas, e as neutras, quando buscadas, seriam apenas buscadas para alcançar as boas. Em um primeiro momento, Sócrates exemplifica as boas como sabedoria (σοφίαν), saúde (ὑγίειαν), riqueza (πλοῦτον), e as más, como seus contrários. As neutras, sendo as que podem participar tanto do bem quanto do mal, são exemplificadas por ações como sentar, caminhar, correr, bem como por coisas como pedras, madeiras etc.

Buscar-se-iam, concordam os interlocutores, as coisas boas diretamente ou as neutras em vista das boas, mas jamais as más ou as boas em vista das neutras. Queremos, concordam eles explicitamente, apenas o que é bom – jamais o que é mau ou neutro. Se caminhamos, lutamos, matamos, transamos, jogamos, sequestramos, bebemos, torcemos, lemos, dormimos, desistimos, persistimos, ou seja, se fazemos qualquer coisa que não seja evidente e necessariamente boa, fazemo-la por julgarmos que ela está “no encaixo do bem” (τὸ ἀγαθὸν [...] διώκοντες, 468b-c): que ela persegue o bem, que ela concorre para o bem, que ela vai no sentido do bem – ou, basicamente, que ela é benéfica. Retornando aos termos de Polo, se um rétor ou tirano mata, bane ou expulsa alguém (468c), fá-lo por julgar ser melhor fazer o que está fazendo – por julgar que ela concorrerá para o seu bem. Se julgar, entretanto, que ela lhe será indiferente ou neutra – ou, pior, que lhe será prejudicial –, não a fará.

Destaca Sócrates, contudo: se um rétor ou tirano mata alguém, expulsa-o da cidade ou rouba o seu dinheiro presumindo que tal ação é melhor para si próprio, mas sendo ela, na verdade, pior para ele – sendo prejudicial a ele, concorrendo para o seu mal etc. –, nesse caso o rétor ou o tirano está fazendo aquilo que lhe parece melhor, mas que, na verdade, não o é; está fazendo o que parece a ele ser bom, mas que, ao contrário, é-lhe prejudicial (468d-e). Fazendo o que lhe parece melhor, mas que não é bom para ele, faz o que lhe parece melhor, mas não o que quer, já que antes foi concordado que queremos apenas aquilo que nos é bom, não o que é neutro e não nos leva ao bem ou o que é mau, que nos leva ao mal, que nos é prejudicial.

Polo concorda por fim, um tanto a contragosto, que, nesse caso, o rétor ou tirano não faria aquilo que quer, por não estar fazendo um bem a si mesmo, e que, também, não teria grandioso poder então – já que ter grandioso poder seria um bem, como no começo assentido. Momentos depois, entretanto, o jovem recua à sua intuição inicial (que, provavelmente, é a da maioria das pessoas) e ironiza, dizendo: “Como tu, Sócrates, poderias preferir ser impossível a ser possível fazer na cidade o que te parece, e não invejarias alguém quando o visses matando quem lhe parecesse ou roubando-lhe dinheiro ou encarcerando-o!”³⁸

A resposta do filósofo a isso é interessante e abre uma nova etapa na discussão. Assentado que o poder é um bem e que uma capacidade ou liberdade, por isso, só é poderosa se concorrer para o bem daquele que a detém; e que, portanto, estará mais suscetível a deter poder aquele que for livre ou capaz com inteligência, com sabedoria – com o conhecimento das coisas que são boas e de como alcançá-las, com o conhecimento das coisas que são neutras e como utilizá-las para se aproximar do bem e se afastar do mal e com o conhecimento das coisas más ou prejudiciais e de como evitá-las –, Sócrates passa agora a abordar o que é, de fato, bom (468e).

Se antes havia exemplificado o bem a partir da sabedoria, da riqueza e da saúde, a partir daqui ele parece começar um processo no sentido de limitar cada vez mais o autêntico bem apenas à sabedoria, associando-a amplamente à justiça e ao bem da alma em geral. É interessante já mencionar que o personagem do filósofo não parece descartar o bem em relação às economias (a riqueza) ou o bem em relação ao corpo (a saúde): ele parece apenas hierarquizá-los, enfatizando de maneira reiterada a importância superior do bem da alma diante de todos esses outros bens e da importância de se abrir mão deles caso concorram contra o bem da alma de alguma maneira (o que, na verdade, de acordo com a visão que parece ser a do personagem, faria com que eles, inclusive, mostrassem não ser bens). Isso fica mais explícito no ato de Cálicles, mas claramente já é uma tendência introduzida a partir da presente resposta de Sócrates. Ele responde a provocação de Polo, na verdade, com outra pergunta: “dizes de forma justa ou injusta?”³⁹.

³⁸ ὡς δὴ σύ, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἂν δέξαιο ἐξεῖναί σοι ποιεῖν ὅτι δοκεῖ σοι ἐν τῇ πόλει μᾶλλον ἢ μή, οὐδὲ ζηλοῖς ὅταν ἴδῃς τινὰ ἢ ἀποκτείναντα ὃν ἔδοξεν αὐτῷ ἢ ἀφελόμενον χρήματα ἢ δῆσαντα (468e).

³⁹ δικαίως λέγεις ἢ ἀδίκως; (468e): quando Polo questiona, em resposta, se poder fazer as coisas tanto justa quanto injustamente não seria invejável, a resposta e repreensão de Sócrates faz, curiosa e um tanto comicamente, lembrar do começo do *Elogio de Helena* do Górgias histórico. Sócrates fala “silêncio, Polo!” (εὐφήμει, ὦ Πῶλε, 469a) e explica que “não se deve invejar quem não é invejável nem quem é infeliz, mas apiedar-se dele” (ὅτι οὐ χρὴ οὔτε τοὺς ἀζηλώτους ζηλοῦν οὔτε τοὺς ἀθλίους, ἀλλ’ ἐλεεῖν, 469a). No começo do *Elogio*, destaca-se: “Tanto homem, quanto mulher; tanto discurso, quanto obra; tanto cidade, quanto assunto privado, é preciso, por um lado, com louvor, honrar o digno de louvor; por outro lado, repreender ao indigno. Pois igual erro e ignorância é repreender coisas louváveis e louvar coisas repreensíveis” (ἄνδρα δὲ καὶ γυναῖκα καὶ λόγον καὶ ἔργον καὶ πόλιν καὶ πᾶγμα χρὴ τὸ μὲν ἄξιον ἐπαίνου ἐπαίνῳ τιμᾶν, τῷ δὲ ἀναξίῳ μῶμον ἐπιτιθέναι· ἴση γὰρ ἁμαρτία καὶ ἁμαθία μέμφεσθαι τε τὰ ἐπαινετὰ καὶ ἐπαινεῖν τὰ μωμητὰ). O paralelismo é interessante (e um tanto cômico, como mencionado),

2.4 As coisas boas, a felicidade e a justiça

Sócrates entra em um debate crescentemente acalorado com Polo sobre um ponto que já estava presente de modo implícito desde o princípio e que, curiosamente, continua implícito, mas abordado por outro lado: o tema da liberdade⁴⁰. O jovem defende que poder fazer aquilo que parece melhor, seja algo justo ou injusto, é ótimo, sinal de boa fortuna e causa de felicidade – e quem detém tal capacidade e liberdade, portanto, é uma pessoa feliz, que dever-se-ia invejar. Sócrates, por outro lado, acredita que cometer injustiças é o maior mal possível e representa uma situação ainda pior do que sofrê-las e que para que fazer algo seja bom – e para que, dessa forma, a liberdade ou capacidade mencionada, de se fazer tudo aquilo que parecer melhor, seja boa –, é necessário que se faça cada coisa justamente. A presença da justiça em uma ação não é suficiente para que ela seja boa e aquele que a faça seja invejável – como Sócrates mostra ao dizer que aquele que mata justamente, apesar de não ser infeliz e digno de piedade, também não é invejável –, mas a presença da injustiça na ação a impossibilita de ser boa (469a-b).

Sócrates pergunta quando seria melhor tomar as atitudes neutras (matar, banir, roubar – ações concordadas implicitamente pelos personagens como não necessariamente boas ou más). O filósofo defende que quando alguém fizer essas coisas de forma justa, será melhor e, quando de forma injusta, será pior (469b-c)⁴¹. O jovem, seguindo aquilo que a maioria também apoiaria,

porque mostra um aluno do personagem Górgias fazendo algo deveras semelhante àquilo criticado pelo Górgias histórico no começo de um dos seus mais célebres discursos. Como se vê pela continuidade do diálogo, o personagem do jovem talvez o faça por ainda não entender os motivos que tornam a pessoa injusta não invejável e digna de piedade – e não digna de louvor, mas merecedora de repreensão, de censura.

⁴⁰ Introduzido em uma das respostas de Górgias, como veremos, quando o rétor tenta definir o bem da retórica, que seria o melhor e mais importante para os homens, como “causa simultânea de liberdade para os próprios homens e, para cada um deles, de domínio sobre os outros na sua própria cidade” (αἴτιον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστω, 452d).

⁴¹ Sócrates, curiosamente, apesar de tanto enfatizar querer saber o posicionamento dos seus interlocutores (515b) e a verdade sobre o assunto e querer esclarecer os temas da discussão (457c-458b), com frequência parece reter sua perspectiva detalhada sobre as coisas discutidas e não explicar o que quer dizer com cada palavra, causando repetidamente a confusão dos seus interlocutores com isso. Se, por exemplo, explicasse o que exatamente quer dizer com justiça ou com bom e melhor a Polo já no começo da conversa, talvez várias das incompreensões do jovem (e das suas reações emocionais exageradas) pudessem ser evitadas. Caso fizesse isso, entretanto, a conversa talvez tomasse um rumo não desejado pelo filósofo, que parece ter nas aporias causadas pela incompreensão dos seus interlocutores (com o uso destes de conceitos cujos significados não sabem, mas falam e atuam como se soubessem) um meio de fazê-los imersos, interessados e provocados pela conversa (e até um meio, quem sabe, de melhorá-los, como veremos no final do diálogo). Em outras palavras, se Sócrates fosse completamente transparente e fizesse longos monólogos professorais sobre os temas que acredita seus interlocutores ignorarem (e de que precisariam saber para falar a respeito do assunto sobre o qual estão opinando), talvez sofresse mais resistência por parte deles, talvez gerasse desinteresse neles, talvez gerasse conseqüências que não seriam suas preferidas para uma investigação dialógica sobre o tema discutido. Análise interessantíssima dessa situação pode ser vista em *Ler Platão*, de Szlezák (2005, p. 29-34), livro sobre a metodologia relacionada aos diálogos, no qual o comentador destaca o importante fato de Sócrates não corresponder a um interlocutor moderno ideal, tão preocupado com a paridade e a transparência absoluta na conversa, mas um interlocutor que, didaticamente preocupado com o que seu interlocutor está preparado, emocional e intelectualmente, para aprender, decide reter certas informações e tratá-las, ou de maneira gradual, ou em outra ocasião, ou com outra pessoa que já esteja pronta.

acha risível a resposta do seu interlocutor, provocando-o mais uma vez ao dizer que até uma criança poderia refutá-lo (470c). Citando exemplos de tiranos que qualquer um consideraria feliz, por deterem o máximo “poder”⁴² (a máxima capacidade de realizarem o que lhes parecesse melhor) possível, Polo é confrontado com uma posição gritantemente distinta da sua, quando Sócrates diz que não saberia julgar a felicidade desses homens (Polo cita Arquelau, tirano da Macedônia, e o Grande Rei, da Pérsia) apenas com base em seus postos de poder, mas precisaria conhecer suas condições relacionadas à educação e à justiça (παιδείας [...] καὶ δικαιοσύνης, 470e).

Na história apresentada por Polo para refutar a posição de que agir justamente é melhor e que, para ser feliz, deve-se ser justo e educado de forma correta, o jovem relata que Arquelau, filho do rei Pérδικas com uma escrava de Álcetes (irmão de Pérδικas), caso quisesse se manter dentro da justiça⁴³ e supostamente ser feliz, teria servido ao seu tio como escravo. Em vez disso, entretanto, matou seu tio, seu primo e seu irmão, assumindo o poder de forma injusta, segundo a visão de Polo sobre a justiça. Se Sócrates estivesse certo, diz o jovem, esses assassínios e essa tomada injusta de poder teriam tornado Arquelau o mais infeliz dos macedônios, mas, ao contrário, como o jovem destaca, todos os atenienses, na verdade, julgá-lo-iam⁴⁴, na posição de governante da macedônia, como o mais feliz deles (471a-d).

Neste momento, Sócrates, interessantemente irritado (disposição que parece discrepar em muito da suposta postura – talvez esperada pelos leitores – sempre contida, disciplinada e controlada do personagem do filósofo), questiona se seria com esse discurso que uma criança

⁴² A posição de Polo parece ecoar a fala de Palamedes, na *Defesa de Palamedes* do Górgias histórico, quando o personagem tenta refutar a possibilidade de ter traído os helenos por eventual oferta dos bárbaros, de o recompensarem aceitando ser dominados por ele: “Mas seria realmente muita tolice acreditar e aceitar isso: pois quem escolheria a escravidão em vez da soberania, o pior em vez do melhor?” (ἀλλά γε ταῦτα πολλῆς μωρίας καὶ πιστεῦσαι καὶ λέξαι· τίς γὰρ ἂν ἔλοιτο δουλείαν ἂντ ἔλευθερίας, ἂντὶ τοῦ κρατίστου τὸ κάκιστον; 14). Como se percebe, o argumento centra-se exatamente na noção de que a soberania é necessariamente melhor do que a escravidão, que a liberdade é necessariamente superior à obediência e à restrição (não se modulando essas posições com as noções de liberdade para fazer o melhor e liberdade para fazer o pior, como ocorre no *Górgias*).

⁴³ Polo já mostra aqui sua (in)compreensão da justiça. O jovem claramente não compartilha da posição de Sócrates, depois explicitada, da justiça como ordem específica da, e benéfica à, alma. Provavelmente se aproximaria mais de uma visão legalista, convencionalista, da justiça enquanto aquilo constituído e convencionalizado pelo costume dos homens – uma submissão indiscriminada às leis, uma compreensão delas como aquilo que define a justiça e que, portanto, fã-las necessariamente justas. Sócrates, é claro, não compartilharia dessa compreensão (com certeza poderia defender que leis podem ser injustas – como se, por exemplo, elas concorressem contra a ordem e bem da alma). Em vez de já corrigir a incompreensão do jovem aqui e identificar especificamente um problema com a sua concepção de justiça, entretanto, Sócrates continua a questioná-lo sem explicitar-lhe onde estariam todos os problemas principais do seu raciocínio. Sobre as escolhas do personagem em reter informações e não ser transparente aos seus interlocutores, ver, como já citado, Szlezák (2005) e, como será citado, Rossetti (1989).

⁴⁴ A partir daqui começa a ficar cada vez mais realçada a preferência de Polo por argumentos pautados na opinião da maioria e na capacidade de listar pessoas como testemunhas – de listar, no caso, pessoas que testemunhariam em defesa da verdade das posições em questão. Sócrates deixa claro que esta argumentação e esta forma de refutação não têm qualquer relação necessária com a verdade e que, portanto, não tinham (e não deveriam ter) qualquer efeito sobre ele (471e-472d). O jovem continua usando-as repetidamente, de qualquer forma.

o refutaria (471d) e ainda diz ironicamente que antes havia elogiado Polo por ser bem educado na retórica⁴⁵ (dando a entender que o discurso não teria sido bom nem nos termos retóricos antes criticados). Começa, nesse trecho, uma consideração que se estende pelo resto do diálogo sobre os dois tipos de refutação (ἐλέγχειν, 471e): o associado aos tribunais (e, portanto, à retórica criticada), relacionado ao número de testemunhas apresentadas⁴⁶ e à opinião comum, da maioria, dos muitos, sobre o tema ou contexto discutido; e o associado à filosofia, que tem como norte apenas a verdade sobre o tema ou contexto, sem se importar com o número de testemunhas trazidas para apoiar cada lado ou o parecer da maioria sobre a questão, mas apenas com o assentimento do interlocutor sobre ela no final da discussão (que Sócrates diz ser a única testemunha que ele precisa apresentar no final para mostrar ter ocorrido a refutação e a discussão ter sido bem sucedida, 472b). Sócrates obviamente diz não ter sido convencido por Polo, com essa história sobre Arquelaus, e reorganiza a discussão, acrescentando algo que parece ainda mais absurdo aos olhos do jovem:

Porém, segundo a minha opinião, Polo, quem comete injustiça e é injusto é absolutamente infeliz, mais infeliz, contudo, se não pagar a justa pena e não encontrar o desagravo, tendo certa vez cometido injustiça, e menos infeliz, se pagá-la e encontrar a justiça, quer a divina, quer a humana⁴⁷.

⁴⁵ Quando Polo falha em responder Querefonte no prólogo sobre qual seria a arte de Górgias e o que ela o tornaria – elogiando Górgias e a arte sem dizer o que eles são – Sócrates intervém, dizendo: “Pois é evidente que Polo, pelo que acabou de dizer, tem praticado antes a chamada retórica do que o diálogo” – δηλος γάρ μοι πῶλος καὶ ἐξ ὧν εἴρηκεν ὅτι τὴν καλουμένην ῥητορικὴν μάλλον μεμελέτηκεν ἢ διαλέγεσθαι (448d).

⁴⁶ A importância da indicação de testemunhas (e, na verdade, também da ausência de testemunhas) em um julgamento é aspecto destacado na *Defesa de Palamedes*, do Górgias histórico, quando o personagem, para tentar enfraquecer a credibilidade da acusação feita por Odisseu, traz a lume o fato de não terem sido trazidas quaisquer testemunhas para falar sobre a traição supostamente ocorrida: “E, se foi por teres ouvido de quem participou, seja quem for, que ele venha, se mostre e testemunhe. Pois será mais confiável a acusação testemunhada. De fato, até agora nenhum de nós apresentou testemunha” (εἰ δέ του μετέχοντος ἀκούσας, ὅστις ἐστίν, αὐτὸς ἐλθέτω, φανήτω, μαρτυρησάτω. πιστότερον γὰρ οὕτως ἔσται τὸ κατηγορήμα μαρτυρηθέν· ἐπεὶ νῦν γ οὐδέτερος ἡμῶν παρέχεται μάρτυρα, 22) e “pois o que não aconteceu é impossível se testemunhar de qualquer modo, mas acerca do que aconteceu não só não é impossível, mas fácil, não só fácil, mas necessário. Mas tu não encontre testemunhas, nem sequer falsas testemunhas, enquanto a mim não é possível encontrar nenhuma das duas coisas” (τὰ μὲν γὰρ ἀγένητα πῶς οὐκ ἀδύνατα μαρτυρηθῆναι; περὶ δὲ τῶν γενομένων οὐ μόνον οὐκ ἀδύνατον, ἀλλὰ καὶ ῥάδιον, οὐδὲ μόνον ῥάδιον, ἀλλὰ σοὶ μὲν οὖν ἦν οἶόν τε μόνω μὴ μόνον μάρτυρας ἀλλὰ καὶ ψευδομάρτυρας εὔρειν, ἐμοὶ δ οὐδέτερον εὔρειν τούτων δυνατόν, 23). Enquanto, portanto, o personagem de Sócrates no *Górgias* parece priorizar a possibilidade de falsos testemunhos e retirar o peso do recurso às testemunhas a partir disso, Palamedes naturaliza e descreve o recurso, incluindo e explicitando ainda o falso testemunho como possibilidade que também teria significado e que não deveria ser descartada na argumentação.

⁴⁷ κατὰ δὲ γε τὴν ἐμὴν δόξαν, ὃ Πῶλε, ὁ ἀδικῶν τε καὶ ὁ ἄδικος πάντως μὲν ἄθλιος, ἀθλιώτερος μὲντοι ἐὰν μὴ διδῶ δίκην μηδὲ τυγχάνῃ τιμωρίας ἀδικῶν, ἦττον δὲ ἄθλιος ἐὰν διδῶ δίκην καὶ τυγχάνῃ δίκης ὑπὸ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων (472e).

2.5 A justiça e a punição

Sócrates acredita que cometer injustiça é pior do que sofrê-la, que quem comete injustiça é infeliz e que quem comete injustiça e não recebe a justa pena é mais infeliz do que quem, cometendo, recebe o desagravo. Polo, por outro lado, defende que quem comete injustiça é feliz, desde que não pague a justa pena, e mais feliz quanto mais liberdade tiver para fazer isso. Sócrates pergunta se Polo gostaria de refutar o ponto acrescido pelo filósofo momentos antes, e Polo, ironizando provocativamente de novo, diz que esse ponto seria ainda mais difícil de refutar do que o anterior (473b)⁴⁸. Sócrates, mais hostil do que na provocação prévia, faz uma alegação forte e chamativa, dizendo que “decerto não, Polo, mas é impossível, pois a verdade jamais é refutada”⁴⁹, ao que o jovem responde fazendo aquilo que Sócrates havia acabado de criticar como forma de refutação: narra uma história emocionalmente impactante e cita testemunhas, invocando a opinião comum sobre o tema:

Como dizes? Se um homem for surpreendido conspirando injustamente em vista de uma tirania, e, quando surpreendido, for torturado, mutilado e tiver os olhos calcinados, e, depois de sofrer inúmeros e terríveis ultrajes de todo gênero e ver a mulher e os filhos terem a mesma sorte, for enfim empalado ou untado para ser queimado, ele será mais feliz do que, escapando a isso, tornar-se tirano e, tendo o domínio da cidade, viver o resto da vida fazendo o que quiser, sendo invejado e considerado feliz por concidadãos e estrangeiros? É isso o que dizes ser impossível refutar?⁵⁰

Coerentemente, Sócrates diz que o jovem apenas o atemoriza e cita testemunhas, mas, ao fim e ao cabo, não o refuta (só o refutaria se Sócrates concordasse com a forma de refutação da retórica falsa, que envolve testemunhas e intuições emocionais, como a atemorização⁵¹), e

⁴⁸ Quando dissera que até uma criança poderia refutá-lo (470c: sem Polo depois conseguir fazê-lo, entretanto).

⁴⁹ οὐ δῆτα, ὦ Πῶλε, ἀλλ' ἀδύνατον: τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται (473b): mais uma alegação bem confiante, segura e um tanto dogmática por parte do personagem do filósofo, que ora faz afirmações fortes e contundentes como essa, ora diz que nada sabe e apenas empreende uma investigação conjunta com os seus interlocutores (509a). Como será destacado, parece-me bem provável que o personagem de Sócrates, de fato, esteja querendo defender tudo isso: que o justo é melhor, que a justiça é necessária à felicidade, que ninguém quer o mal, que se deve punir aqueles que foram injustos etc. Isso, é claro, não quer dizer, de forma alguma, que Platão necessariamente também esteja querendo defender esses pontos da mesma forma: ele pode apresentá-los dessa maneira – bem como fazer com que Sócrates apresente-os de modo contundente – talvez tendo outras intenções no *Górgias*, como será discutido ao longo da dissertação.

⁵⁰ πῶς λέγεις; ἐὰν ἀδικῶν ἄνθρωπος ληφθῆ τυραννίδι ἐπιβουλεύων, καὶ ληφθεὶς στρεβλῶται καὶ ἐκτέμνηται καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκκάρηται, καὶ ἄλλας πολλὰς καὶ μεγάλας καὶ παντοδαπὰς λύβας αὐτὸς τε λωβηθεὶς καὶ τοὺς αὐτοῦ ἐπιδὼν παῖδας τε καὶ γυναῖκα τὸ ἔσχατον ἀνασταυρωθῆ ἢ καταπιττωθῆ, οὗτος εὐδαιμονέστερος ἔσται ἢ ἐὰν διαφυγὼν τύραννος καταστῆ καὶ ἄρχων ἐν τῇ πόλει διαβιῶ ποιῶν ὅτι ἂν βούληται, ζηλωτὸς ὢν καὶ εὐδαιμονιζόμενος ὑπὸ τῶν πολιτῶν καὶ τῶν ἄλλων ξένων; ταῦτα λέγεις ἀδύνατον εἶναι ἐξελέγγειν; (473b-d).

⁵¹ É interessante destacar como, neste aspecto, a retórica falsa também já parece envolver outras sensações que não o prazer. Isso parece mais explícito para a retórica verdadeira, que não se preocupa se o que usa é prazeroso ou doloroso, desde que cause o bem – mas até a retórica falsa parece manipular outros fatores que não sejam apenas o deleite, em trechos como este. Sobre Polo atemorizar, ver 473b-d. Sobre Sócrates também poder fazê-lo, ver a análise do mito final, no quinto capítulo desta dissertação.

responde que, sendo a conspiração injusta, o homem que conquista a tirania injustamente e vive o resto da vida injustamente será sim mais infeliz do que aquele que tem a injustiça cessada e sofre as piores torturas físicas possíveis. Polo ri em vez de responder e depois invoca testemunhas mais uma vez, dizendo: “presumes não seres refutado, Sócrates, quando dizes coisas tais que nenhum homem diria? Pergunta, pois, a qualquer um dos aqui presentes?” (473e)⁵². Diante de um interlocutor que ignora a falta de efetividade já declarada da escolha do seu método de refutação, Sócrates faz uma pausa significativa, reiterando a indiferença dessa citação constante de testemunhas:

Polo, não sou um político⁵³. Tendo sido sorteado ano passado para o Conselho, quando meu grupo exercia a prytania e devia eu dar a pauta da votação, tornei-me motivo de riso por ignorar como fazê-lo. Assim, tampouco agora ordenes que eu dê a pauta da votação aos aqui presentes, mas se não tens uma refutação melhor do que essa, passa-me a vez, como há pouco eu dizia, e tenta me refutar como julgo que deva ser! Eu sei como apresentar uma única testemunha do que digo, aquela com a qual eu discuto, contudo dispense a maioria, e sei como dar a pauta da votação a uma única pessoa⁵⁴, mas não dialogo com muitos.⁵⁵

Ele retoma o questionamento e encaminha a discussão para a refutação de Polo com base na coerência entre os seus assentimentos, de forma semelhante à feita com Górgias e com o próprio Polo sobre o querer e o parecer melhor, no começo do segundo ato⁵⁶. Sócrates

⁵² οὐκ οἶε ἐξεληλέγγθαι, ὦ Σώκράτες, ὅταν τοιαῦτα λέγῃς ἃ οὐδεὶς ἂν φήσειεν ἀνθρώπων; ἐπεὶ ἐροῦ τίνα τουτωνί.

⁵³ É muito interessante guardar esta passagem na memória e compará-la com a do final do diálogo, em que Sócrates conclui ser um dos únicos, se não o único, políticos verdadeiros – o único ou um dos únicos a de fato exercitar a arte política. Com *político* e *política*, portanto, ocorre uma gradual inserção de novo sentido ao longo da obra – dizendo Sócrates em um momento explicitamente não ser político e, muito depois, explicitamente ser o único a praticar a técnica política. Nisso não se contradiz de qualquer forma (por os termos *político* e *política* serem usados de maneiras diferentes nas duas ocasiões, a partir dos novos significados introduzidos ao longo da discussão, como veremos).

⁵⁴ Sócrates parece destacar aqui que o diálogo filosófico por ele empreendido nunca tem como objetivo único esclarecer a verdade para ele, Sócrates. Deve-se esclarecer também para o seu interlocutor que só terá tal esclarecimento confirmado se ele próprio aceitar, confirmar, “atuar como testemunha a”, as conclusões alcançadas durante o debate. A refutação de Sócrates não pode gerar uma verdade flutuante e completamente impessoal, mas um acordo entre os interlocutores sobre aquilo que parece mais preciso, coerente e verdadeiro sobre os temas discutidos. Sobre isso, ver McCoy (2008, p. 85-111).

⁵⁵ ὦ Πῶλε, οὐκ εἰμι τῶν πολιτικῶν, καὶ πέρυσι βουλευεῖν λαχόν, ἐπειδὴ ἡ φυλὴ ἐπρυτάνευε καὶ ἔδει με ἐπιψηφίζεῖν, γέλωτα παρεῖχον καὶ οὐκ ἠπιστάμην ἐπιψηφίζεῖν. μὴ οὖν μηδὲ νῦν με κέλευε ἐπιψηφίζεῖν τοὺς παρόντας, ἀλλ’ εἰ μὴ ἔχεις τούτων βελτίω ἔλεγχον, ὅπερ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, ἐμοὶ ἐν τῷ μέρει παράδος, καὶ πείρασαι τοῦ ἔλεγχου οἷον ἐγὼ οἶμαι δεῖν εἶναι. ἐγὼ γὰρ ὧν ἂν λέγω ἓνα μὲν παρασχέσθαι μάρτυρα ἐπίσταμαι, αὐτὸν πρὸς ὃν ἂν μοι ὁ λόγος ἦ, τοὺς δὲ πολλοὺς ἐὼ χαίρειν, καὶ ἓνα ἐπιψηφίζεῖν ἐπίσταμαι, τοῖς δὲ πολλοῖς οὐδὲ διαλέγομαι (473e-474b).

⁵⁶ Interessantemente, assim que Sócrates traz a discussão para o horizonte da coerência das proposições concordadas, Polo se torna “dócil” – não só para de ironizar as alegações polêmicas oferecidas pelo filósofo, como se mostra incapaz de contestá-las e refutá-las de qualquer forma. A transição é notável e um tanto cômica, sendo depois provocativamente descrita por Cálicles como: “é por essa razão que não admiro Polo, porque concordou contigo que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la; a partir desse consentimento, por sua vez, teve os pés por ti atados na discussão e fechou o bico com vergonha de dizer o que pensa” – καὶ ἔγωγε κατ’ αὐτὸ τοῦτο οὐκ ἄγαμαι Πῶλον, ὅτι σοι συνεχώρησεν τὸ ἀδικεῖν αἰσχρῶν εἶναι τοῦ ἀδικεῖσθαι: ἐκ ταύτης γὰρ αὖ τῆς ὁμολογίας αὐτὸς ὑπὸ σοῦ συμποδισθεὶς ἐν τοῖς λόγοις ἐπεστομίσθη, αἰσχυνθεὶς ἃ ἐνόει εἰπεῖν (482d-e).

argumenta tentando “convencer” Polo de dois pontos (474c-479e): que cometer injustiça é pior do que sofrê-la e que cometer injustiça e não pagar a justa pena é o maior mal possível a um ser humano. No primeiro argumento, Sócrates parte das premissas de que (1) cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la (474c); e de que (2) uma coisa seria mais bela por superar outra em prazer, em bem ou em ambos e uma coisa seria mais vergonhosa por superar outra em dor, em mal ou em ambos (474d-475b). Se cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la, então o seria por ser mais doloroso, pior ou ambos. Polo admite que cometer injustiça não é mais doloroso do que sofrê-la, então não poderia ser mais vergonhoso nem por superar o sofrimento da injustiça em dor, nem em dor e mal simultaneamente. Resta que, para que cometer injustiça seja mais vergonhoso do que sofrê-la, cometer supere em mal – e que, portanto, seja pior do que sofrer injustiça (475c-d).

No segundo argumento, parte-se também das premissas de que (3) “a ação de quem faz é tal qual a afecção de quem a sofre”⁵⁷ e (4) “há consenso de que as coisas justas sejam belas”⁵⁸. Ao ser punido por alguém que pune correta e justamente, concorda-se que aquele que é punido paga uma pena justa e correta (3)⁵⁹. Sócrates defende que, sendo belo punir justamente (4), também a afecção de pagar a justa pena é bela (3), e a beleza só pode derivar ou do prazer, ou do bem, ou de ambos (2). Não sendo pagar a justa pena algo prazeroso, sua beleza poderia vir apenas do bem envolvido na ação. Este bem, Polo e Sócrates concordam, relaciona-se à alma: punir justamente melhora a alma ao livrá-la do seu mal. Os vícios da alma, representados na argumentação subsequente pela injustiça, são reconhecidos como os mais vergonhosos. Mas para que a injustiça seja mais vergonhosa do que a pobreza e a doença, precisaria ser ou mais dolorosa, ou pior, ou ambas as coisas (2). Polo concorda que ser injusto não é mais doloroso do que ser pobre e doente e, não sendo mais doloroso, para o vício da alma ser mais vergonhoso do que o do corpo e das economias, teria que superá-los em mal. Superando-os em mal, mostrasse o pior vício possível, o maior mal existente (477e).

Confirmado ser o mal da alma o pior, Sócrates passa a questionar Polo sobre a forma de se livrar dele se, nos casos da doença e da pobreza, os acometidos por tais males recorreriam, respectivamente, à arte da medicina e à arte dos negócios – ao médico e ao negociante. Polo afirma que se levariam as pessoas acometidas por injustiça e intemperança aos juízes, para que pagassem a justa pena, concordando o jovem que seriam elas punidas a partir de certa justiça

⁵⁷ *περὶ πάντων, οἷον ἂν ποιῆ τὸ ποιῶν, τοιοῦτον τὸ πάσχον πάσχειν* (476d).

⁵⁸ *τὰ δὲ δίκαιά που καλὰ ὁμολόγηται;* (476e).

⁵⁹ “Paga a justa pena”, *διδόναι δίκην*, na expressão usada ampla e reiteradamente ao longo do diálogo.

(478a)⁶⁰. O filósofo questiona então qual das três artes mencionadas para livrar a pessoa dos três males mencionados seria a mais bela e, confirmando ser a justiça, Sócrates faz um paralelismo interessante entre justiça e medicina a partir das formas de seus tratamentos (478b-479c).

Assim como o tratamento médico é doloroso, mas preferível a manter a doença – por ser a dor justificada e aceita pelo bem do corpo proporcionado junto a ela (a recuperação da saúde através da eliminação da doença) –, o tratamento da justiça pode ser doloroso, mas será também preferível a manter o vício da alma, justificando-se as dores e desconfortos pelo bem proporcionado à alma no processo. E assim como é preferível nunca ter contraído a doença, tendo-a contraído, ter se livrado dela através do tratamento da medicina, também no caso do vício da alma é mais feliz aquele que jamais o contraiu (478c), e, o mais infeliz possível aquele que, tendo-o contraído, recusou-se a passar pelo tratamento adequado (a justa pena) para recobrar o bem da sua alma. E diz Sócrates:

E então, esse não é o caso de quem, cometendo os maiores delitos e servindo-se da maior injustiça, age de modo a não ser admoestado, não ser punido e nem pagar a justa pena, como dizes que Arquelaus, os demais tiranos, os rétores e os dinastas estão dispostos a isso?⁶¹.

Como já foi reiterado – mas vale a pena mais uma vez reafirmar – Sócrates, ao discutir com Polo todas essas questões relacionadas ao querer e ao parecer melhor, a cometer e a sofrer injustiça e ao benefício da punição às almas injustas, continua tendo partido da questão sobre o poder dos rétores e dos tiranos: das capacidades que a retórica e a tirania viabilizariam dentro de suas respectivas sociedades e das consequências de se ter e usar tais capacidades sem inteligência, sem saber o que é melhor e apenas seguindo o que parece melhor. Nesse último trecho, Sócrates reexplicita o assunto (que nunca abandonou de fato a discussão) e questiona o jovem se esses supostos poderosos – os tiranos, os rétores e os dinastas – não estariam escolhendo (pela falta de inteligência já destacada, pela ignorância, por só seguirem o que parece melhor em vez de saberem o que é o bem para eles) o pior dos males e se, ao cometerem injustiças achando estarem fazendo aquilo que querem (mas não querendo de fato, por só

⁶⁰ Sendo a justiça uma arte que depende de conhecimento da alma (e, como veremos, de como arranjar-la de acordo com o paradigma do que lhe é benéfico), podem as punições realizadas serem equivocadas e não concorrerem para aquilo que elas deveriam (o restabelecimento da saúde da alma). Apesar de a questão não ser direta, explícita e amplamente tratada no *Górgias*, pode ela talvez estar aqui sendo aludida – punindo-se de acordo com “certa justiça”, δικαιοσύνη τινί, e não de acordo, simplesmente, com a justiça, sugere-se que essa certa justiça pode ou não estar de acordo com a justiça de fato (dependendo do mencionado conhecimento efetivo sobre as almas, seus arranjos, sua saúde etc.). Para uma análise interessante e detalhada sobre a questão da justiça das punições e dos juízes no *Górgias*, ver *Punishment and Psychology in Plato's Gorgias* (Shaw, 2015, p. 75-95).

⁶¹ οὐκοῦν οὗτος τυγχάνει ἂν ὃς ἂν τὰ μέγιστα ἀδικῶν καὶ χρώμενος μεγίστη ἀδικίᾳ διαπράξῃται ὥστε μῆτε νοθεῖσθαι μῆτε κολάζεσθαι μῆτε δίκην δίδόναι, ὥσπερ σὺ φῆς Ἀρχέλαον παρεσκευάσθαι καὶ τοὺς ἄλλους τυράννους καὶ ῥήτορας καὶ δυνάστας; (478e-479a).

poderem querer o bem), não estariam escolhendo o maior mal possível e que menos haveriam de querer. Confirmando Polo, acrescenta o filósofo:

É como se essas pessoas, excelente homem, tivessem agido como quem, contraindo as maiores doenças, age de modo a não pagar aos médicos a justa pena relativa aos erros do corpo e a não se submeter a seu tratamento, temeroso, qual uma criança, de alguma cauterização ou de algum corte devido à dor infligida⁶².

Nessa afirmação, Sócrates já começa a introduzir, de maneira mais explícita, a relação, às vezes oposta, entre prazer e bem, que será discutida mais profundamente no ato seguinte. Aqui, no ato de Polo, Sócrates pensa no prazer e no bem como componentes associados ao belo, sem, entretanto, aprofundar-se no liame tenso que – como se explicitará no ato de Cálicles – pode se configurar entre esses dois elementos (podendo não só não concorrerem ambos para a beleza, como podendo o prazer concorrer para o seu oposto). Aqui ele já está dizendo, todavia: temendo a dor (cedendo a um impulso irrefletido do corpo), esses ignorantes não vão atrás do que lhes é melhor – assim como, desejando o prazer, foram antes, ao cometer injustiças, atrás do que lhes era pior. Adiciona o filósofo ainda:

Pois, a partir de nosso consentimento vigente, é provável que quem escape à justiça também faça algo similar, Polo: observa a dor por ela infligida, mas é cego para o que é benéfico, ignorando o quanto é mais infeliz viver com a alma insalubre do que com o corpo em semelhante estado, uma alma avariada, injusta e ímpia. É por esse motivo que ele faz de tudo para não pagar a justa pena e não se livrar do maior mal, dispondo-se de dinheiro, de amigos e do modo de ser persuasivo ao máximo no discurso⁶³.

O final dessa passagem, é claro, refere-se exatamente à figura fundamentalmente discutida, desde o começo do diálogo até agora: refere-se ao rétor e ao que ele faz e consegue fazer com a retórica. O “modo de ser persuasivo ao máximo no discurso”, como fica evidente depois de toda essa discussão, não lhe dá poder (se o poder for acordado como um bem), mas uma capacidade ou liberdade que – sem inteligência, sem conhecimento, sem saber sobre o bem e o mal, o justo e o injusto, o belo e o vergonhoso – poderá vir a lhe causar os piores males possíveis. Talvez aqui já se perceba, caso não tenha se percebido ainda antes, que o personagem de Sócrates flerta com a ideia de que talvez seja melhor para algumas pessoas (os ignorantes)

⁶² σχεδὸν γὰρ που οὗτοι, ὃ ἄριστε, τὸ αὐτὸ διαπεπραγμένοι εἰσὶν ὥσπερ ἂν εἴ τις τοῖς μεγίστοις νοσήμασιν συνισχόμενος διαπράξαιτο μὴ δίδόναι δίκην τῶν περὶ τὸ σῶμα ἀμαρτημάτων τοῖς ἰατροῖς μηδὲ ἰατρεύεσθαι, φοβούμενος ὥσπερ ἀνὴρ πᾶσι τὸ κάεσθαι καὶ τὸ τέμνεσθαι, ὅτι ἀλγεινόν (479a-479b).

⁶³ κινδυνεύουσι γὰρ ἐκ τῶν νῦν ἡμῖν ὠμολογημένων τοιοῦτόν τι ποιεῖν καὶ οἱ τὴν δίκην φεύγοντες, ὃ Πῶλε, τὸ ἀλγεινόν αὐτοῦ καθορᾶν, πρὸς δὲ τὸ ὠφέλιμον τυφλῶς ἔχειν καὶ ἀγνοεῖν ὅσῳ ἀθλιώτερόν ἐστι μὴ ὑγιῶς σώματος μὴ ὑγιεῖ ψυχῆ συνοικεῖν, ἀλλὰ σαθρᾶ καὶ ἀδίκῳ καὶ ἀνοσίῳ, ὅθεν καὶ πᾶν ποιοῦσιν ὥστε δίκην μὴ δίδόναι μηδ’ ἀπαλλάττεσθαι τοῦ μεγίστου κακοῦ, καὶ χρήματα παρασκευαζόμενοι καὶ φίλους καὶ ὅπως ἂν ὄσιν ὡς πιθανώτατοι λέγειν (479b-c).

não terem a mencionada vasta liberdade ou capacidade em relação a si próprios e todos os outros. Não sabendo e não seguindo o bem, com o “poder” gerado pela retórica (ou pela tirania, ou pelo posto alto na liderança política), podem gerar (e com frequência geram) o pior, tanto para si próprios, quanto para todos os outros sob o alcance desse “poder”.

De acordo com todas as concordâncias que ocorreram nessa parte final da discussão, Arquelau não seria o mais feliz dos homens, como supunha Polo, por ter podido e ter cometido as maiores injustiças sem jamais pagar a justa pena – muito pelo contrário, seria o mais infeliz, como supunha Sócrates (479d-e). E agora estariam claros os motivos: cometendo injustiças, ele macularia sua alma, tal qual uma pessoa que contrai doenças em seu corpo – e, não pagando a justa pena, permaneceria com o vício na sua alma, tal como a pessoa manteria as doenças em seu corpo caso se recusasse a passar pelo tratamento médico necessário à cura. Arquelau, de acordo com as premissas e conclusões concordadas pelos personagens, ocuparia o pior lugar dentre os infelizes: seria infeliz tal qual os outros que cometem muitas injustiças, por tornar sua própria alma doente, injusta; e ainda seria o mais infeliz possível por, não tratando tais injustiças, não se sujeitando à justa pena, mantê-las afligindo e prejudicando a sua alma indefinidamente.

2.6 O que a retórica falsa, portanto, é

Ao longo deste capítulo da dissertação, destacou-se aquilo considerado fundamental sobre o estatuto da retórica falsa e as consequências comuns desta sobre aqueles que a praticam e comuns àqueles que são afetados por seu exercício. Dos pontos mais relevantes, recapitulam-se os que precisam ser lembrados para se compreender a transição subsequente operada pelo diálogo entre essa retórica e a possibilidade de uma contraparte – não só aparentemente não criticada, como até elogiada. São estes pontos: a retórica falsa enquanto lisonja, a retórica falsa enquanto geradora de liberdade, a retórica falsa enquanto alheia ao que é bom, a injustiça como mal da alma e a punição como forma de correção do mal da alma. Fazemos a exposição desses cinco pontos, de forma simplificada, de acordo com a unidade que eles compõem (de explicação sobre a retórica falsa) para mostrar a coerência entre as conclusões alcançadas e o patamar estabelecido para se problematizar a retórica nas etapas seguintes do diálogo.

A retórica falsa é uma forma de lisonja (é inicialmente a contraparte da arte da justiça, que compõe a arte política na função de correção dos males da alma). Sendo forma de lisonja, é irracional e indiferente ao bem: não sabe da coisa sobre a qual atua (a alma) ou das causas a ela relacionadas, nem se preocupa se ela lhe será benéfica, prejudicial ou indiferente – apenas visando gerar nela prazer para, simulando através deste o bem, confundi-la para propósitos

outros (462d-466a). Estes propósitos outros, nos quais o rétor miraria de fato através da repetição do prazer por rotinas discursivas antes mostradas prazerosas, estariam relacionados ao poder. Este poder, contudo, não poderia ser um bem, porque sendo, na verdade, correspondente a uma capacidade e uma liberdade na política da cidade semelhantes às de um tirano, permitiria ao rétor fazer coisas que não lhe seriam benéficas. Sendo a retórica falsa irracional e o seu praticante padrão, por consequência, ignorante e desinteligente, não sabe este o que é bom para ele nem quais são as coisas boas – as coisas benéficas, que concorreriam para o seu bem (466a-479e).

Não sabendo de nada disso, o rétor usa a retórica falsa e o “poder” por ela alcançado para, com frequência, fazer coisas que, apesar de lhe parecerem melhores, não o são, e acabam prejudicando-o, concorrendo para o seu mal. Apesar de a retórica falsa poder levar o rétor a males como por exemplo a doença (como caso ele venha a conseguir pelo “poder” da retórica todo tipo de comidas gostosas e venha a destruir seu corpo por consumir indiscriminadamente as prejudiciais), ela pode levá-lo a males piores, como, o pior mal: os vícios da alma (477e). A injustiça, colocada em evidência no diálogo, é provocada na alma quando o rétor, sem saber o que lhe é melhor, comete injustiças: achando que lhe trazem vantagens, contrai em sua alma o pior mal possível, por não saber que, nessa situação, qualquer ganho – econômico ou qualquer outro que elas venham a lhe trazer – será acompanhado pelo pior dos males.

A única forma de se livrar desse mal (como realça Sócrates no mito final, como veremos) é através da punição, do sofrimento adequado para curar a alma do injusto (478a-479e). Assim como um doente deve passar por um tratamento por vezes desprazeroso para eliminar do seu corpo a doença, um indivíduo injusto deve passar por um sofrimento que elimine da sua alma o vício contraído pelo ato injusto – deve pagar a justa pena. O rétor, no entanto, com sua retórica lisonjeadora, consegue a maior capacidade para cometer injustiças e, não sabendo o que lhe é melhor (por, dentre outros motivos, a irracionalidade dessa prática e a sua indiferença com o bem e com aquilo sobre o qual atua), com frequência usa tal capacidade para de fato cometer injustiças, prejudicando ao máximo a sua alma. Por ignorar o que lhe é melhor e sempre atuar no horizonte daquilo que apenas lhe parece ser, foge, também através da retórica adulatora, das punições necessárias para curá-lo dos males contraídos com tantas injustiças cometidas, e assim atinge uma posição semelhante à do tirano: a de mais infeliz dos homens, por gerar e deter, através da mesma prática, quantidades hiperbólicas dos piores males em quantidades hiperbólicas de tempo (pois gera inúmeras injustiças com a retórica falsa e as mantém sem serem curadas também através da retórica falsa, defendendo-se persuasivamente das acusações nos tribunais e outras reuniões políticas até o fim da sua vida).

Destacados esses pontos e assentado o quadro geral dos aspectos fundamentais da retórica adulatoria inicialmente discutidos, pode-se começar a análise da transição da retórica falsa à retórica verdadeira dentro do diálogo.

3 DA RETÓRICA FALSA À RETÓRICA VERDADEIRA

Neste capítulo, veremos como o *Górgias* faz a transição da crítica da retórica falsa ao exame sobre a possibilidade e as características da verdadeira (480a-503b). Analisaremos as discussões iniciais do ato do Cálicles, sobre as justiça e a relação entre o bem e o prazer, para depois examinarmos como as conclusões nesses momentos alcançadas se inserem na análise das duas retóricas. Destacaremos também a passagem de qualificação das práticas individualizadas enquanto “caças ao prazer” (formas de adulação) ou “caças ao bem” (técnicas)⁶⁴, desaguando no trecho fundamental da primeira menção à possibilidade de uma natureza dúplice para a retórica (503a-b). Antes de tudo isso, entretanto, veremos o final do segundo ato, no qual já parece começar a transição entre as retóricas – com Platão fazendo algo interessantíssimo.

O autor coloca Sócrates para cogitar algo que não havia sido sugerido como possível ao longo do todo o segundo ato e que, na verdade, parecia ser implicitamente colocado como impossível pelo caminho trilhado pela discussão. O personagem considera para a retórica até então criticada – como prática vergonhosa e fonte de liberdade desastrosa – um uso útil, benéfico (480a). Isso é um tanto inesperado, porque, como enfatizado, a retórica falsa parecia, até o final do ato, ter a simulação deleitosa e enganosa do bem para alcançar outras finalidades como um dos seus traços fundamentais – e acompanhar sempre um praticante que, tão desinteressado quanto a sua prática pelo bem (seja por já pressupor ter certeza sobre o bem, seja por já acreditar saber o que é melhor em vista, por exemplo, de um consenso social a respeito daquilo que é evidente em cada caso etc.), só a usaria em direção deste se, acidentalmente, por sorte, o que lhe parecesse melhor de fato o fosse.

Agora, todavia, no final do ato que fez na sua maior parte uma crítica à retórica aduladora e às suas consequências aparentemente quase necessárias, Sócrates começa a cogitar com Polo uma utilidade para a retórica (480a). Aparentemente Sócrates questiona o jovem em tom jocoso e provocativo, como veremos, mas parece responder à sua própria pergunta seriamente (ao menos na primeira parte): de forma coerente com as conclusões alcançadas ao longo desse ato sobre como se deveria viver, como se relacionar com a justiça e o que fazer caso se viesse a se desrespeitá-la ao se cometer um ato injusto. O final do ato parece considerar, desse modo, mesmo que de maneira implícita, a possibilidade de alguém justo vir a usar algo considerado quase necessariamente injusto – de alguém que sabe o bem vir a simulá-lo através do prazer para alcançá-lo genuinamente. É interessante a situação conjecturada porque, como

⁶⁴ τὴν μὲν τοῦ ἡδέος θήραν, τὴν δὲ τοῦ ἀγαθοῦ (500d).

também veremos (mas só bem mais adiante na dissertação), Sócrates termina por se colocar, no final do diálogo, como alguém que visaria o bem e que, portanto, mesmo com todas as suas alegações de não saber sobre os temas discutidos, mas apenas investigá-los, saberia sim, em alguma medida, o que é o bem, o que é melhor e o que deve ser feito para se aproximar do que é bom, do que é melhor em cada situação.

No fim da obra, depois de Sócrates se colocar como um técnico – o bom rétor ou bom político (521d) – que buscaria o bem dos outros em todas as suas ações, diz o filósofo que não se surpreenderia se, em razão de praticar tal técnica, viesse a ser condenado injustamente e morrer. Mas ele não diz só isso: diz também que, caso viesse a morrer por não praticar uma retórica adulatora, não se enfureceria (522d) – dando a entender que exercitar essa prática vergonhosa e se salvar de uma acusação injusta não seria melhor do que não a praticar e acabar morrendo por não conseguir se salvar da acusação apenas por outros meios.

A situação aberta no final desse segundo ato e complementada no final do terceiro, logo, é bem curiosa. Aqui cogita-se uma utilidade para a retórica falsa; lá, entretanto, em que parece advir utilidade não cogitada aqui, Sócrates a recusa implicitamente.

Por quê?

3.1 A punição e a retórica

Antes do final do segundo ato, portanto, Sócrates reexplicita o tema da retórica – que, como já vimos, nunca foi ignorado e se manteve presente ao longo de toda a discussão, atuando como seu princípio e base. A reexplicitação é feita de forma bastante provocativa. Após a conclusão de que se deveria tentar viver justamente e, caso se falhasse, seria necessário submeter-se à punição adequada para a correção na alma do mal causado pelo cometimento do injusto, Sócrates questiona o jovem sobre qual seria a “grandiosa utilidade da retórica” (τίς ἡ μεγάλη χρεία ἐστὶν τῆς ῥητορικῆς, 480a). Ele sugere, ainda, que, de acordo com todas as conclusões anteriores, a retórica não seria de nada útil para a defesa da injustiça – do rétor, “dos parentes, dos amigos, dos filhos ou de sua pátria” –, já que, sendo usada no sentido de defender a injustiça e livrar tais pessoas da justa punição que seria necessária para o tratamento de suas almas, o rétor estaria prejudicando-as da pior forma possível – viabilizando a permanência nelas do maior mal que existe, o vício na alma causado pelo cometimento da injustiça.

Sócrates sugere dois possíveis usos adequados para a retórica. O primeiro vai no sentido contrário ao que foi recém-negado: em vez de para preservar a injustiça e livrar o rétor ou seu companheiro injusto da punição devida, a retórica deveria ser usada exatamente para levar o

indivíduo injusto à punição que lhe seria benéfica, livrando sua alma do vício. O rétor deve acusar a si próprio, os familiares, os amigos e quem quer que ele tenha apreço e que tenha cometido um ato injusto (480b-c):

ao invés de ocultá-lo, deve-se trazer à luz o ato injusto, a fim de pagar a justa pena e se tornar saudável; deve-se constranger a si mesmo e aos demais a não se acovardarem, mas a se apresentarem, de olhos cerrados, correta e corajosamente como se fosse a um médico para algum corte ou cauterização, enalçando o bem e o belo e não cogitando a dor⁶⁵.

Mais uma vez o filósofo recorre à comparação com a medicina e invoca a lembrança fundamental de que a dor do tratamento necessário não é nada comparada ao mal que é causado se, em razão dela, a pessoa injusta evite o – e fuja do – tratamento justo e necessário. Esse paralelo, aliás, parece remeter à passagem anterior⁶⁶, em que Sócrates, ao refutar Polo e mostrar como cometer injustiça era pior e mais vergonhoso do que sofrê-la, fala para ele responder como se fosse um paciente a se apresentar a um médico⁶⁷.

Está claro que Sócrates coloca ambas essas medidas no grupo daquelas que poderiam ajudar a alma de alguma forma: apresentar-se à refutação para corrigir uma compreensão errada sobre um assunto importante para a saúde da alma (no caso, corrigir a opinião errada de Polo) e se apresentar à punição adequada para corrigir a mácula na alma provocada pela injustiça. A situação faz pensar se a refutação não seria então, de alguma forma, um tipo de punição e não estaria no rol de “tratamentos” que poderiam ser necessários para se eliminar injustiças da alma, impedindo a recorrência do cometimento do injusto, por exemplo, talvez melhor do que a mera punição física (entendendo a pessoa racionalmente⁶⁸ por que ela não deveria fazer mais aquilo

⁶⁵ και μὴ ἀποκρύπτεσθαι ἀλλ’ εἰς τὸ φανερὸν ἄγειν τὸ ἀδίκημα, ἵνα δῶ δίκην καὶ ὑγιῆς γένηται, ἀναγκάζειν τε αὐτὸν καὶ τοὺς ἄλλους μὴ ἀποδειλιᾶν ἀλλὰ παρέχειν μύσαντα εὖ καὶ ἀνδρείως ὥσπερ τέμνειν καὶ κάειν ἱατρῷ, τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν διώκοντα, μὴ ὑπολογιζόμενον τὸ ἀλγεῖνόν (480c).

⁶⁶ “Tu terias, então, maior preferência, e não menor, pelo pior e mais vergonhoso? Não receies responder, Polo! Nenhum prejuízo há de te acometer; mas apresenta-te de forma nobre perante o argumento como perante um médico, e responde com sim ou não às minhas perguntas!” – δέξαιτο ἂν οὖν σὺ μᾶλλον τὸ κάκιον καὶ τὸ αἴσχιον ἀντὶ τοῦ ἥττον; μὴ ὄκνει ἀποκρίνασθαι, ὦ Πῶλε; οὐδὲν γὰρ βλαβήση: ἀλλὰ γενναίως τῷ λόγῳ ὥσπερ ἱατρῷ παρέχων ἀποκρίνου, καὶ ἢ φάθι ἢ μὴ ἂ ἐρωτῶ (475d-e).

⁶⁷ Associa-se também a passagem que enfatiza a importância de se punir para não deixar a injustiça se tornar crônica: “apresentando-se ao juiz como a um médico, zelando para que a doença da injustiça não se torne crônica e não deixe na alma uma cicatriz incurável” (παρὰ τὸν δικαστὴν ὥσπερ παρὰ τὸν ἱατρόν, σπεύδοντα ὅπως μὴ ἐγχρονισθῆν τὸ νόσημα τῆς ἀδικίας ὑποῦλον τὴν ψυχὴν ποιήσει καὶ ἀνίατον, 480a-b) – possibilidade cujas consequências serão amplamente exploradas no mito final.

⁶⁸ O Sócrates do *Górgias* parece bastante otimista em relação à influência da razão nas ações das pessoas. Refutando Polo através da incoerência dos seus assentimentos, como dito, parece acreditar estar melhorando-o de alguma forma, como se o jovem não fosse descumprir o assentido em favor de prazeres, intuições emocionais e pressão da opinião da maioria. A dificuldade de fazer alguém mudar de perspectiva apenas através de argumentação racional é realçada no último ato, quando Cálicles diz que, apesar de Sócrates parecer falar corretamente, não é por ele persuadido (e Sócrates culpa o “amor pelo povo” existente na alma do jovem, 513c).

que fez, talvez tivesse menos chance, caso fosse uma pessoa racional, de repetir o erro – o que não aconteceria necessariamente, por exemplo, se ela fosse só presa ou açoitada).

Leva o filósofo as consequências ao máximo de explicitação possível, dizendo que o rétor justo que visa o próprio bem deve apresentar-se “para ser açoitado, se o ato injusto merecer o açoite, para ser preso, se merecer a prisão, para ser punido, se merecer a punição, para ser exilado, se merecer o exílio, para ser morto, se merecer pena de morte”⁶⁹. Aquilo que precisar ser feito para eliminar a mácula da injustiça deve ser procurado – seja isso a punição que for – e o tratamento deve ser suportado pela pessoa injusta para que sua alma se livre do pior mal, o vício contraído.

Polo, obviamente, recebe a conclusão de forma muito desconfortável, caracterizando-a como um “absurdo”. Mas concorda que sim, tudo o que havia sido discutido até então – e assentido, por sua parte – parecia de fato fazer sentido. Sócrates, no entanto, deixa a alfinetada e provocação máxima para o final, considerando uma posição que, na verdade, claramente não seria jamais defendida por ele mesmo – mas que ele parece cogitar exatamente para levar o argumento a suas consequências finais a partir do ponto de vista no começo defendido de forma tão contundente pelo seu interlocutor. Sócrates hipotetiza, por último, a situação de alguém que devesse fazer mal a um inimigo e detivesse a retórica como meio para tanto (480e-481b). Interessantemente, Sócrates coloca como exceção dessa provocação o caso de o rétor em questão ter sofrido uma injustiça por parte do seu inimigo, devendo-se precaver sempre contra essa possibilidade (480e)⁷⁰.

O filósofo diz que, caso o rétor queira cometer o mal usando a retórica, terá que usá-la também no sentido contrário daquele esperado de um rétor que se aplique para tanto. Se a maioria diria que, para prejudicar outrem, deve-se acusá-lo e fazê-lo ser punido sem que isso seja necessário, Sócrates propõe que o rétor estaria causando o maior mal, na verdade, caso seguisse as consequências das conclusões anteriormente alcançadas: não acusando seu inimigo para ser punido, mas livrando-o de uma punição justa, que beneficiaria sua alma curando-a do injusto por ele de fato cometido. Ele deve usar de todos os meios disponíveis a ele, portanto, para que o inimigo em questão não se apresente ao juiz, não pague a justa pena, não sofra aquilo

⁶⁹ *ἐὰν μὲν γε πλεῖστων ἄξια ἠδίκηκώς ἦ, τύπτειν παρέχοντα, ἐὰν δὲ δεσμοῦ, δεῖν, ἐὰν δὲ ζημίας, ἀποτίνοντα, ἐὰν δὲ φυγῆς, φεύγοντα, ἐὰν δὲ θανάτου, ἀποθνήσκοντα (480c-d).*

⁷⁰ Observação que ele parece desconsiderar ao provocar Cálicles no ato final, 527d, como veremos.

que ele deve sofrer para corrigir o mal presente em sua alma⁷¹ – caso o inimigo se apresente, deve usar de subterfúgios para garantir que ele fuja e não seja submetido à punição benéfica⁷².

Essa conclusão do segundo ato gera estranhamento, não só em Polo, como no próprio leitor. Mesmo àquele que aceita os passos e as conclusões das discussões, priorizando a coerência do personagem de Sócrates, essa sugestão final também pode soar bem estranha. Parece, no final das contas, que Sócrates aqui está sugerindo como utilidade – como uso benéfico – o uso da retórica para o mal. Depois de tanto defender que o injusto deveria ser evitado ao máximo e que uma pessoa feliz jamais cometeria injustiça, ele agora diz que, caso necessário agir incorretamente frente a alguém, deve-se fazer a injustiça perseverar o máximo possível na sua alma, causando-lhe assim o pior dos males (480e-481b). O que está acontecendo aqui? Está Sócrates sendo tão gritantemente contraditório em relação justamente àquilo que ele parecia tanto valorizar?

A interpretação que faço dessa passagem relaciona-se com a dinâmica dialógica e o drama desenhado entre os dois protagonistas do segundo ato. A argumentação lógica e coerente, aparentemente tão estimada por Sócrates, é aqui preterida por ele em nome de alguma outra coisa. O que me parece acontecer é aquilo que já foi sugerido ao introduzir esta discussão sobre a “grandiosa utilidade da retórica”: Sócrates aproveita o momento final da argumentação para provocar, ou melhor, para punir discursivamente o seu interlocutor. Ele não defenderia como opinião sua – “imparcial”, “objetiva”, descontextualizada e desconectada da presente discussão – que se deve fazer perseverar na alma de quem quer que seja o mal, mas cogita a possibilidade para atizar Polo e fazê-lo ver como em todas as situações em que pareciam óbvias as condutas

⁷¹ “Se o inimigo tiver furtado certa soma de ouro, para que ele não a restitua, mas porte-a consigo e despenda-a em seu próprio interesse e de seus comparsas injusta e impiamente; se, por sua vez, seu delito merecer a pena de morte, para que o inimigo não seja morto, ou melhor, jamais morto, e que seja imortal ainda que vicioso; se não for o caso, para que o inimigo sobreviva o maior tempo possível sendo como ele é” – ἀλλ’ ἐάντε χρυσίον ἢ ἥρπакὼς πολὺ, μὴ ἀποδιδῶ τοῦτο ἀλλ’ ἔχων ἀναλίσκεν καὶ εἰς ἑαυτὸν καὶ εἰς τοὺς ἑαυτοῦ ἀδίκως καὶ ἀθέως, ἐάντε αὖ θανάτου ἄξια ἡδίκηκὼς ἢ, ὅπως μὴ ἀποθανεῖται, μάλιστα μὲν μηδέποτε, ἀλλ’ ἀθάνατος ἔσται πονηρὸς ὢν, εἰ δὲ μή, ὅπως ὡς πλεῖστον χρόνον βιώσεται τοιοῦτος ὢν (481a-b).

⁷² Pode parecer um tanto estranho que Sócrates repita o mesmo ponto tantas vezes, tanto na explicação principal sobre a análise das consequências da retórica falsa, quanto na consideração sobre os seus usos verdadeiramente úteis, mas, curiosamente, o próprio personagem do filósofo parece explicar seus motivos no final do diálogo. Na passagem já citada em nota anterior, sobre como Cálicles acharia a argumentação correta, mas não seria persuadido pelo filósofo, este responde: “Pois é o amor pelo povo existente na tua alma, Cálicles, que me obsta. Mas se tornarmos a examinar melhor esse mesmo assunto repetidamente, serás persuadido” (ὁ δῆμος γὰρ ἔρωσ, ὃ Καλλίκλεις, ἐνὼν ἐν τῇ ψυχῇ τῇ σῆ ἀντισταεῖ μοι: ἀλλ’ ἐὰν πολλάκις ἴσως καὶ βέλτιον ταῦτά ταῦτα διασκοπώμεθα, πεισθήσῃ, 513c-d). Sócrates dá a entender, portanto, que, para os casos em que fortes amores, emoções e intuições obstem a persuasão racional de uma argumentação coerente, uma das saídas e soluções possíveis é o exame reiterado do mesmo assunto, até que a paixão ceda e a verdade se estabeleça na forma de persuasão. Isso explicaria, por exemplo, por que Sócrates repete tanto alguns pontos na sua argumentação com Polo sobre as questões que parece considerar mais importantes: que se deve evitar cometer injustiça, que o cometimento causa o vício na alma, que este só pode ser solucionado por punição justa, que evitá-la causa a perpetuação e fixação do maior dos males etc.

que ele deveria adotar, em que parecia óbvio e inquestionável o que ele queria fazer, ele estaria errado e contribuindo para exatamente o oposto daquilo que visava e no início acreditava estar concretizando. O filósofo parece, na verdade, defender de fato que se deve punir – seja lá o que for isto que ele coloca sob este guarda-chuva do conceito de punição – aqueles que cometeram injustiças para beneficiá-los. Mas não parece defender seriamente que se deva fazer isso apenas com os amigos e fazer o contrário com os inimigos⁷³: considera a primeira utilidade, como eu dizia, seriamente e, a segunda, provocativamente, para levar as conclusões da discussão às máximas consequências – até mesmo partindo das intuições da massa sobre o que se deveria fazer na política.

No jogo dramático desenhado por Platão, portanto, Sócrates cogita algo, não por o considerar verdadeiro, mas pelas emoções e reações que isso geraria, não só no seu interlocutor, mas na plateia que a eles assistia⁷⁴. Não à toa, é exatamente com o final dessa provocação que volta ao diálogo o personagem que, com Sócrates, irá compor toda a sua segunda metade, numa discussão muito acalorada (ainda mais agressiva e combativa do que esta empreendida entre Sócrates e Polo). Esse novo debate desbrava com profundidade notável vários temas novos e relevantes à discussão e ainda temas que haviam sido tocados antes, sem, contudo, serem explorados em detalhe (como a racionalidade das técnicas, a relação entre prazer e bem, o que exatamente acontece em uma alma quando ela é melhorada etc.)

Vejamos então as discussões dos temas das justiça e da relação entre o bem e o prazer (relação que, como já antecipado no ato de Polo, é fundamental para as respostas acerca da retórica, da justiça e da felicidade), e, no final deste segundo capítulo, como Sócrates transita para uma reanálise da retórica com o começo da discussão sobre como seria uma possível retórica técnica (e, logo, necessariamente – não apenas ocasionalmente – benéfica).

⁷³ Posição que, como talvez já se perceba com facilidade, aproximar-se-ia significativamente da de Polemarco no primeiro livro da *República* – não com a do personagem de Sócrates em qualquer lugar do *corpus*.

⁷⁴ Em seu importante artigo sobre a retórica socrática, Rossetti (1989, p.225-238) destaca como por vezes os comentadores dos diálogos socráticos podem se iludir com a imagem criada em torno do filósofo e acreditar ser ele completamente transparente, plenamente racional e exclusivamente interessado em esclarecer, explicitar e defender a verdade. A resposta de Rossetti, interessantíssima, é a de que Sócrates estaria muito longe dessa figura imparcial (ou apenas parcial para o lado da verdade) e despreocupada com a forma do seu discurso (apenas preocupada com a franqueza e coerência dele). Sócrates seria tão retórico quanto os rétores e os sofistas criticados por ele em seus diálogos, usando de diversos artifícios discursivos para manipular seus interlocutores até a disposição que o filósofo almejava para eles na conversa – instigaria, provocaria, ironizaria, refutaria e faria vários movimentos discursivos, portanto, não apenas para tentar encontrar respostas às questões abordadas, mas também para conduzir os seus parceiros de conversa aos estados que consideraria mais coerentes e sintonizados com elas (ou com as aporias encontradas, ou com intenções menos explícitas do filósofo no debate).

3.2 A retórica e as justiças

Depois de Sócrates defender os casos de utilidade da retórica falsa, Cálicles intervém, visivelmente irritado (481b). O jovem – ainda mais hostil, debochado e raivoso do que o anterior – diz que, se o concluído fosse verdadeiro, todos estariam a viver “de ponta-cabeça” (ἀνατετραμμένως, 481c), fazendo o contrário do que deveriam fazer, do que seria melhor para eles.

Sócrates responde ironia com ironia, dizendo que eles dois compartilhavam de uma mesma paixão: não conseguiriam contradizer os seus amantes (481c-482c). Sócrates não se opunha à filosofia ou a Alcebíades, filho de Clínicas, e tinha sorte pelo fato de a primeira sempre dizer as mesmas coisas a respeito das mesmas coisas, ao contrário do segundo, de temperamento e opiniões bem mais voláteis; Cálicles, por outro lado, não conseguia se opor a Demo, o belo filho de Pirilampo, ou ao demo de Atenas, conformando suas falas, posturas e opiniões ao que, ora seu jovem amado dizia, ora o que o povo de Atenas esperava que Cálicles dissesse e defendesse⁷⁵. Depois de Sócrates destacar a importância fundamental de se manter a coerência consigo próprio (482b-c), Cálicles critica os interlocutores prévios do filósofo, dizendo que, por terem se envergonhado, foram refutados ao defender perspectivas que não eram as suas, mas aquelas exaltadas pela maioria. Isso teria sido provocado por, na verdade, maquinações sorradeiras e astutas por parte de Sócrates, que, sub-repticiamente, transitado teria entre os conceitos relacionados àquilo imposto pela natureza e àquilo imposto pela lei (482e). Segundo o jovem, com frequência tais conceitos apresentam elementos contraditórios e que, por isso, se tomados por uma mesma pessoa numa discussão, fazem com que ela acabe em contradição.

Segundo Cálicles, de acordo com a justiça da natureza, o “justo é o homem mais nobre possuir mais que o pior, e o mais potente, mais do que o menos potente”⁷⁶, enquanto a justiça dos homens, constituída pela legislação dos homens fracos e das massas, atua no sentido contrário, de defender posses equânimes e censura aos impulsos de dominação dos melhores homens (43a-484c). Ele diz que Sócrates compreenderá essa verdade (mesmo supostamente já a tendo manipulado na conversa anterior, curiosamente) se abandonar sua obsessão pela

⁷⁵ Este trecho, além de interessante por já destacar a instabilidade do posicionamento de Cálicles por sempre querer agradar a seus amados, é-nos interessante pelas passagens que serão exploradas sobre como amor ao povo impede o jovem ateniense de ser convencido por uma argumentação racional (513c) e sobre como tal amor (como todos os amores) só será reciprocado se Cálicles se dispuser a se assemelhar ao máximo ao amado (assemelhar-se ao máximo a Demo, para conquistá-lo, assim como se assemelhar ao máximo ao povo para conquistá-lo, persuadi-lo, comandá-lo, 513a-c).

⁷⁶ ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χειρόνος πλεόν ἔχειν καὶ τὸν δυνατότερον τοῦ ἀδυνατώτερου (483d).

filosofia (484c) – digna apenas aos jovens livres em formação, mas vergonhosa aos mais velhos, que deveriam se ocupar com os afazeres da cidade:

Pois se alguém, mesmo de ótima natureza, persistir na filosofia além da conta, tornar-se-á necessariamente inexperiente em tudo aquilo que deve ser experiente o homem que intenta ser belo, bom e bem reputado. Ademais, tornam-se inexperientes nas leis da cidade, nos discursos que se deve empregar nas relações públicas e privadas⁷⁷, nos prazeres e apetites humanos, e, em suma, tornam-se absolutamente inexperientes nos costumes⁷⁸ dos homens⁷⁹.

Retomando a questão abordada por Cálicles sobre os tipos de justiça e o justo de acordo com a suposta “justiça da natureza”, o filósofo questiona se, então, segundo ele, o justo pela natureza seria “o superior tomar pela força o que pertence aos inferiores, o melhor dominar os piores e o mais nobre possuir mais que o mais débil”⁸⁰. Com o assentimento de Cálicles, Sócrates passa a investigar com ele o que significaria alguém ser mais forte, melhor e mais nobre. Tendo dificuldade em explicar seu posicionamento, o jovem adiciona qualidades tentando explicar outras qualidades e, depois de várias reclamações de Sócrates com a flutuação e instabilidade das suas respostas, conclui que “convém que tais homens dominem as cidades, e o justo é que eles possuam mais do que os outros, os dominantes mais do que os dominados”⁸¹.

⁷⁷ Nesta passagem, “ademais, tornam-se inexperientes nas leis da cidade, nos discursos que se deve empregar nas relações públicas e privadas” (καὶ γὰρ τῶν νόμων ἄπειροι γίνονται τῶν κατὰ τὴν πόλιν, καὶ τῶν λόγων οἷς δεῖ χρώμενον ὀμιλεῖν ἐν τοῖς συμβολαίοις τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, 484d), Cálicles parece acenar para a importância da retórica na formação necessária ao homem que intenta ser belo, bom e bem reputado.

⁷⁸ Aqui, Cálicles também dá a entender que os costumes dos homens são conhecimento instrumental importante para a ascensão social, apesar de ele também associá-los à justiça das leis criticada e à causa da refutação de Górgias. É como se o jovem aceitasse que as regras do jogo democrático são falsas e derivadas da mediocridade que ele acredita nortear a maioria das pessoas, mas que deve segui-las para tentar se fazer ascender como um dos “homens superiores” dentro de uma democracia.

⁷⁹ ἐὰν γὰρ καὶ πάνυ εὐφυῆς ἦ καὶ πόρρω τῆς ἡλικίας φιλοσοφῆ, ἀνάγκη πάντων ἄπειρον γεγονέναι ἐστὶν ὧν χρὴ ἔμπειρον εἶναι τὸν μέλλοντα καλὸν κάγαθὸν καὶ εὐδόκιμον ἔσεσθαι ἄνδρα. καὶ γὰρ τῶν νόμων ἄπειροι γίνονται τῶν κατὰ τὴν πόλιν, καὶ τῶν λόγων οἷς δεῖ χρώμενον ὀμιλεῖν ἐν τοῖς συμβολαίοις τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, καὶ τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν τῶν ἀνθρωπείων, καὶ συλλήβδην τῶν ἡθῶν παντάπασιν ἄπειροι γίνονται (484c-d).

⁸⁰ ἄγειν βία τὸν κρείττω τὰ τῶν ἡττόνων καὶ ἄρχειν τὸν βελτίω τῶν χειρόνων καὶ πλέον ἔχειν τὸν ἀμείνω τοῦ φαυλοτέρου (488b): esta discussão inicial com Cálicles e a defesa de que o mais forte naturalmente domina o mais fraco parece ecoar a alegação presente no *Elogio* do Górgias histórico, quando este defende que, se Helena teve seu destino determinado pela deliberação dos deuses, não se poderia culpá-la – pois, sendo mais fraca do que os deuses, era natural que ela obedecesse e fosse dominada por eles, mais fortes: “Pois não é natural o mais forte ser impedido pelo mais fraco, mas o mais fraco pelo mais forte ser governado e conduzido, e o mais forte conduzir, mas o mais fraco seguir. Um deus é mais forte do que o homem em força e em sabedoria e nas outras coisas. Se, então, deve-se atribuir a causa à Sorte e ao deus, deve-se absolver Helena da infâmia” (πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρεῖσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ τοῦ κρεῖσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρεῖσσον ἡγεῖσθαι, τὸ δὲ ἥσσον ἔπεσθαι. θεὸς δ' ἀνθρώπου κρεῖσσον καὶ βία καὶ σοφία καὶ τοῖς ἄλλοις. εἰ οὖν τῇ Τύχῃ καὶ τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀναθετόν, ἢ τὴν Ἑλένην τῆς δυσκλείας ἀπολυτέον, 6). Não acidentalmente, portanto, parece Platão desenhar Cálicles como capaz de defender com tanta contundência e articulação o posicionamento em questão (mesmo que não de acordo com os moldes de explicitação e precisão demandados pelo seu interlocutor).

⁸¹ τούτους γὰρ προσήκει τῶν πόλεων ἄρχειν, καὶ τὸ δίκαιον τοῦτ' ἐστίν, πλέον ἔχειν τούτους τῶν ἄλλων, τοὺς ἄρχοντας τῶν ἀρχομένων (491c-d).

3.3 As justiças e o prazer

Em vez de continuar questionando Cálicles na esperança de que o jovem esclarecesse quem seriam aqueles que deveriam dominar – caminho que vinha se mostrando deveras sísmico e infrutífero –, Sócrates decide voltar sua linha de exame para se essas pessoas misteriosas dominariam apenas os outros ou também se dominariam – se seriam, portanto, dominantes de fato, ou, na verdade, só dominadas de outra forma (491d). Aqui, é claro, Sócrates parte do seu pressuposto costumeiro de que aquilo que uma pessoa “mais é” é a sua alma e, de modo mais específico, a sua alma em sua parte racional, reflexiva, crítica etc. No *Górgias*, é comum o personagem opor corpo e alma, dando a entender que aquele seria movido pelos apetites e incapaz de discriminar o que se deveria fazer efetivamente (o que seria melhor fazer e não apenas o mais prazeroso) e que, se o corpo julgasse e decidisse, haveria apenas confusão e decisões frequentemente equivocadas⁸².

Em alguns outros momentos, entretanto, ele atribui o erro às partes apetitivas da própria alma, que, como veremos, sendo suscetíveis ao prazer, são as mais persuasivas e persuasíveis (493a). É interessante se perguntar por que razão Sócrates, falando de uma possível divisão de aspectos da alma, não entraria num detalhamento maior sobre o funcionamento desta – que, com certeza, esclareceria a discussão enormemente, como o personagem do filósofo não só diz querer que aconteça, como diz colocar como um dos seus maiores objetivos no diálogo⁸³. Se, por exemplo, entrasse num debate mais profundo com Cálicles que desse espaço para uma caracterização da alma e das suas partes como faz na *República*, Sócrates com certeza contribuiria para o esclarecimento dos assuntos discutidos que diz tanto almejar. Uma hipótese interessante e persuasiva de por que isso não aconteceria nos é dada por Szlezák e aponta para a possibilidade de Sócrates acreditar que Cálicles (e, talvez, também a audiência presente) não estaria intelectual ou passionalmente pronto para esse tipo de investigação profunda sobre esse assunto específico⁸⁴.

⁸² “Ademais, se a alma não comandasse o corpo, mas ele tivesse autocomando, e se a culinária e a medicina não fossem por ela perscrutadas e discernidas, mas o próprio corpo as discernisse tendo como medida o deleite que lhe advém, seria de grande valor o dito de Anaxágoras, meu caro Polo – tens experiência no assunto: todas as coisas reunidas se diluiriam em uma única coisa, visto que seria indiscernível o que é relativo à medicina, à saúde ou à culinária” – καὶ γὰρ ἄν, εἰ μὴ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι ἐπεστάται, ἀλλ’ αὐτὸ αὐτῷ, καὶ μὴ ὑπὸ ταύτης κατεθεωρεῖτο καὶ διεκρίνετο ἢ τε ὀψοποικὴ καὶ ἡ ἰατρικὴ, ἀλλ’ αὐτὸ τὸ σῶμα ἔκρινε σταθμώμενον ταῖς χάρισι ταῖς πρὸς αὐτό, τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου ἂν πολὺ ἦν, ὃ φίλε Πῶλε – σὺ γὰρ τούτων ἔμπειρος – ὁμοῦ ἂν πάντα χρήματα ἐφύρετο ἐν τῷ αὐτῷ, ἀκρίτων ὄντων τῶν τε ἰατρικῶν καὶ ὑγιεινῶν καὶ ὀψοποικῶν (465c).

⁸³ 457c-458a; 505e-506a etc.

⁸⁴ “Cálicles tem, em particular, uma concepção errada de si mesmo: identifica-se com seus desejos e pulsões (*Górgias*, 491 e-492 c). Não sabe nem quer saber que o homem é algo mais que suas pulsões, e que a razão nele não existe para ser empregada de maneira puramente instrumental a serviço das pulsões, mas é uma força divina que exerce controle sobre as partes inferiores da alma. É claro que Sócrates já tem preparada uma teoria

Não entendendo Cálicles o que Sócrates expressaria com “dominar a si mesmo” (ἐαυτοῦ ἄρχοντα, 491d), explica o filósofo: “ser temperante e conter a si mesmo, dominar os seus próprios prazeres e apetites”⁸⁵. Para se opor, Cálicles explicita o que, na verdade, seria o belo e o justo por natureza (a partir de 491e): deixar seus apetites crescerem e se dilatarem o máximo possível, jamais tentando contê-los ou refreá-los – e, supradilatados, ser capaz de “servir-lhes com coragem e inteligência”, satisfazendo seus apetites sempre que eles surgirem, indefinidamente. As massas louvavam a temperança e censuravam a intemperança por não serem capazes de alimentar e seguir seus próprios apetites dessa forma e tentar obter o máximo de prazer que lhes seria possível. O justo por natureza seria que todos em posições de poder (no sentido comum de poder, não naquele estabelecido no ato de Polo) – rétores, reis, pessoas capazes de conquistar a tirania ou dinastia – obtivessem e usufruíssem de todas as “coisas boas” (de todos os prazeres) a eles acessíveis por suas dominações, agradando a si próprios e favorecendo amigos⁸⁶.

Cálicles argumenta que, no sentido oposto ao defendido por Sócrates, temperança e justiça seriam vergonhosas para um homem excelente e que “luxúria, intemperança e liberdade”⁸⁷, uma vez asseguradas, são virtude e felicidade”⁸⁸. Sócrates interessantemente elogia a sua franqueza ao apresentar sua perspectiva de forma tão aberta, dizendo, inclusive, que o jovem enunciaria o que os outros pensam em seu íntimo⁸⁹, mas que não querem exprimir (talvez

correspondente da estrutura interna do homem (cf. *Górgias*, 493 a ss.), mas, vendo que Cálicles não teria o que fazer com ela, ele absolutamente não começa a desenvolvê-la com argumentos, contentando-se com algumas indicações só compreensíveis em todo o seu alcance a partir da doutrina da alma desenvolvida integralmente na *República*” (Szlezák, 2005, p. 22).

⁸⁵ σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἐαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἐαυτῶ (491d-e).

⁸⁶ Em comparação com a *Defesa de Palamedes* do *Górgias* histórico, Cálicles pareceria concordar que alguém poderia fazer algo “por querer ajudar os amigos ou prejudicar os adversários” (Ἀλλὰ δὴ φίλους ὠφελεῖν βουλόμενος ἢ πολέμιους βλάπτειν, 18), mas provavelmente discordaria da moral segundo a qual “por causa disso alguém cometeria injustiça” (καὶ γὰρ τούτων ἕνεκά τις ἂν ἀδικήσειεν, 18). O jovem ateniense provavelmente diria que um acordo sub-reptício para favorecer a si próprio e àqueles que lhe são próximos e prejudicar seus inimigos corresponderia à justiça (da natureza). Poder-se-ia discutir também, em outra ocasião, a relação da lição com o posicionamento de Polemarco, discutido no primeiro livro da *República*.

⁸⁷ Novamente sendo destacada a importância da liberdade para aqueles que seguem o senso comum e, sobretudo, tentam alimentar ao máximo seus apetites através da retórica. A interpretação de que Polo e Cálicles seriam consequências naturais do ensino da retórica (do ensino da retórica desvencilhado do ensino da justiça, como explicitado pela contradição no ato de *Górgias*) é apresentada interessantemente em Ostwald (2009).

⁸⁸ τρυφή καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχη, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία (492c).

⁸⁹ Sendo representante, portanto, daquilo que Polo também já seguia no ato anterior, mas que, talvez por vergonha, hesitou em defender quando questionado sobre se cometer injustiças seria belo ou vergonhoso. Isso é sugerido pelo próprio personagem de Sócrates quando ele acolhe a sugestão de Cálicles de que seus interlocutores progressos teriam sido refutados por, envergonhando-se, terem defendido perspectivas que não eram realmente suas, que não eram realmente francas e sinceras: “Estes dois estrangeiros aqui presentes, *Górgias* e *Polo*, apesar de serem sábios e meus amigos, carecem de franqueza e são mais envergonhados que o devido. E como não seriam? Foram acometidos por tamanha vergonha que ambos, por causa dela, ousaram se contradizer perante uma turba de homens, e a respeito dos assuntos mais preciosos” – τῶ δὲ ξένω τῷδε, *Γοργίας* τε καὶ *Πῶλος*, σοφῶ μὲν καὶ φίλω ἐστὼν ἐμῷ, ἐνδεεστέρω δὲ παρηρησίας καὶ αἰσχυντηροτέρω μᾶλλον τοῦ δέοντος: πῶς γὰρ οὐ; ὧ γε εἰς τοσοῦτον

por vergonha ou pelas consequências negativas que adviriam disso). O filósofo passa a uma postura ativa de argumentação que, mesmo intermediada por perguntas e respostas, claramente visa a persuasão de Cálicles – coisa que Sócrates inclusive realça⁹⁰.

Inicialmente ele conta duas histórias centradas na ideia de que os felizes, na verdade, seriam aqueles que de nada careceriam (em vez daqueles que teriam as maiores carências, geradas por seus maiores apetites e os maiores prazeres ao supri-las em cada caso). Atribuindo o primeiro mito a um sábio estrangeiro (493a), o filósofo relata que “nesse instante, estamos mortos e o corpo [σῶμά] é nosso sepulcro [σῆμα]”⁹¹ e que a parte da alma em que ocorre a persuasão é aquela onde estão os apetites. O sábio, apropriando-se das semelhanças entre as palavras, teria denominado essa parte da alma de jarro [πίθον], por ser ela persuasiva [πιθανόν] e persuasível. Ele diz que os estultos, não iniciados, que não saberiam da melhor forma de viver, teriam essa parte da alma como um jarro roto, pela insaciabilidade e intemperança de tais pessoas; seriam, não os mais felizes, como defendido por Cálicles, mas os mais infelizes, por terem que encher continuamente os seus jarros rotos, com seus crivos também rotos, representados por suas almas inestancáveis e insaciáveis.

Não sendo persuadido pela primeira história, Cálicles recebe do filósofo uma segunda imagem (493d). Comparando o temperante e o intemperante a indivíduos possuidores de jarros e fontes escassas de difícil acesso, Sócrates diz que o homem temperante encheria seus vasos e depois se acalmaria, deixando de se preocupar com a tarefa de preenchê-los. O intemperante, entretanto, tendo vasos rotos e avariados, precisaria, incansável e incessantemente, enchê-los dia e noite, porque, se não o fizesse, seria acometido por dores intensas⁹². Não persuadido, o jovem responde que o temperante não seria feliz, pois, com os vasos em boas condições e estavelmente cheios, não sentiria mais nenhum prazer: saciado, não se deleitaria nem sofreria, enquanto a vida boa, a mais aprazível, corresponderia exatamente a viver na máxima fluidez (494a-b). Sócrates provoca Cálicles mais uma vez, dizendo que as comparações usadas pelo jovem então estariam equivocadas. Em vez das pedras e cadáveres que Cálicles vinha equiparando aos temperantes, a comparação mais adequada seria da pessoa intemperante como

αἰσχύνῃς ἐηλύθατον, ὥστε διὰ τὸ αἰσχύνεσθαι τολμᾷ ἑκάτερος αὐτῶν αὐτῷ ἐναντία λέγειν ἐναντίον πολλῶν ἀνθρώπων, καὶ ταῦτα περὶ τῶν μεγίστων (487a-b).

⁹⁰ Ao questionar, por exemplo, depois de sua primeira tentativa, “porventura persuado-te de algum modo a mudares de ideia e a considerares que os homens ordenados são mais felizes que os intemperantes, ou mesmo que eu te conte inúmeros mitos como esse, não mudarás de ideia absolutamente?” – ἀλλὰ πότερον πείθω τί σε καὶ μετατίθεσθαι εὐδαιμονεστέρους εἶναι τοὺς κοσμίους τῶν ἀκολάστον, ἢ οὐδ’ ἂν ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα μυθολογῶ, οὐδέν τι μᾶλλον μεταθήσῃ; (493c-d).

⁹¹ ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα (493a).

⁹² Explicitando uma ideia que será mais bem trabalhada na parte “lógica” da refutação (explicitada também em outros momentos do *corpus*, como no célebre começo do *Fédon*, 60b-c), de que o prazer anda junto com a dor e que um grande prazer é, via de regra, acompanhado por uma também grande dor.

uma tarambola – já que, para atingir a maior fluidez e o maior fluxo, um intemperante teria que ser como esse pássaro que, enquanto come, defeca (494b).

Sem dar tempo para uma reação do jovem, Sócrates passa imediatamente à sua terceira tentativa de persuadi-lo, alertando, antes, para não se deixar tomar pela vergonha, como seus antecessores, e perseverar no argumento (494c). Ele pergunta, então, se uma pessoa acometida por incessante coceira, condenada a passar o resto dos seus dias a se coçar sem parar, teria uma vida feliz, e Cálicles, revoltado, diz que aquilo é absurdo. Insistindo Sócrates, todavia, na pergunta, Cálicles é obrigado a confirmar que, segundo seus parâmetros, a pessoa que jamais para de se coçar por ter tal “apetite” teria uma vida apazível e, assim, também uma vida feliz. Claramente ainda mais irritado com a persistência do jovem na sua posição (mesmo agora mostrada em seu ridículo), o filósofo decide levar a provocação ao máximo com um tabu, perguntando se a vida dos “veados” (κιναίδων, 494e), que seria, de acordo com Sócrates, o estado culminante daquilo defendido por Cálicles, também seria uma vida feliz.

Cálicles questiona Sócrates se ele não se envergonharia de conduzir a discussão para esses tópicos e, desviando da pergunta, apenas confirma continuar com o mesmo posicionamento. Já tendo recorrido a imagens e à vergonha, volta-se Sócrates para um último argumento lógico (495e), que parece impossibilitar a manutenção da postura inicial do jovem a partir da necessidade aceita por ele de manter suas alegações sobre os assuntos discutidos de forma coerente (495a).

3.4 O prazer e o bem

Cálicles confirma a manutenção da sua posição original dizendo que o faz para não se contradizer (495a) – para que não passe a defender algo destoante do que havia defendido de modo tão confiante até então. Sócrates então faz um alerta: se antes havia realçado a importância de se ser coerente consigo próprio, agora enfatiza a importância de ser franco (495a-b). Diz que Cálicles arruinaria a discussão anterior e deixaria de examinar as questões suficientemente se falasse em sentido contrário às suas opiniões sinceras sobre os temas. Cálicles tenta devolver a advertência, como se o filósofo também pudesse estar sacrificando suas verdadeiras posições em nome de intenções ocultas no debate, mas Sócrates, brilhantemente, explicita a indiferença do mandamento em relação a quem o desrespeita, dizendo que se ele, Sócrates, faz isso e vai contra suas próprias opiniões, não age do modo correto, assim como Cálicles, na mesma situação, não agiria.

Em outras palavras, pouco importa quem mente na discussão: não é uma questão pessoal; todas as pessoas podem estar certas ou erradas em relação a isso, sejam elas quem forem⁹³. Está-se errado ao se ser insincero, não por se ser insincero enquanto Sócrates, Querefonte, Górgias, Polo ou Cálicles. Pouco importa quem você é, muito importa o que você faz e pensa em relação à discussão e à verdade. Novamente, o filósofo parece prezar pelo bom andamento do debate, nos parâmetros destacados desde o primeiro ato, com Górgias (457c-458c).

Na última parte da sua investida persuasiva, Sócrates tenta inicialmente convencer Cálicles a partir da ideia de que bem e mal, por não poderem coexistir em uma mesma coisa ao mesmo tempo, não podem também corresponder a algum par que o faça. Cálicles concorda que o prazer, entretanto, advém quando se alimenta um apetite e apenas na medida em que esse apetite persiste. Ele deveria, a partir disso, concordar que bem e mal não poderiam ser equivalentes a prazer e dor, contudo alega não entender os argumentos de Sócrates, reduzindo-os a “sofismas” (σοφίζη, 497a). “Falhando” em refutá-lo pelo fato de o jovem se negar a aceitar a consequência dos passos seguidos, Sócrates tenta outra abordagem, aceitando-a escutar Cálicles apenas por incentivo de Górgias (497b)⁹⁴. Baseada na concordância de que uma pessoa seria boa pela presença do bem e comprazida pela presença de prazer, e que pessoas consideradas boas por Cálicles se deleitariam e sofreriam tanto quanto pessoas consideradas más por ele, não poderia o deleite e o sofrimento corresponderem ao bem e ao mal⁹⁵. Cálicles, por fim, aceita a refutação (499b), dizendo ter fingido e nunca acreditado de fato na posição refutada (mesmo depois de ter prometido ser franco). Assim como desviara da pergunta anterior sobre as vidas vergonhosas dos que estimavam o prazer como o bem mesmo depois de prometer não se deixar vencer pela vergonha, agora mostrava mentir, mesmo tendo prometido antes sinceridade, seja por ter mentido em sua posição inicial, seja por estar mentindo sobre ter mentido sobre a sua posição inicial.

⁹³ Assim como podem estar certas ou erradas sobre o assunto que for, sejam elas quem forem. As condições de estar certo ou errado sobre algo não são necessárias a e inseparáveis de alguém. Uma pessoa pode estar errada em um momento e, trocando de posição, tornar-se certa sobre o assunto discutido. Boa parte do esforço de Sócrates parece ser o de valorizar isso: o importante não é a vitória de um dos interlocutores, mas a vitória da verdade e do debate – que todos “vençam” ao se aproximar o máximo possível da verdade, e que o debate “vença” ao ser conduzido da melhor maneira possível (de acordo com os parâmetros socráticos explicitados em alguns momentos da obra, por exemplo).

⁹⁴ Novamente, como antes destacado, Górgias parece agir como um “motor do diálogo”, intervindo para que a discussão não acabe de forma precoce por má vontade de algum dos interlocutores. É deveras interessante o rétor permanecer tão interessado na discussão mesmo depois de ser exposto em sua refutação e suposta vergonha.

⁹⁵ Se um homem corajoso, por exemplo, deleita-se menos do que um covarde ao ver o inimigo recuando e sofre menos quando o vê avançando, e o deleitar-se corresponde à presença de prazer (e, portanto, do bem), e sofrer, à presença de dor (e, portanto, do mal), o indivíduo corajoso deveria ter, simultaneamente, menos bem e menos mal do que o covarde, que seria, portanto, simultaneamente, melhor e pior do que o corajoso.

O filósofo firma e explicita então o novo patamar da conversa a partir do recente assentimento de Cálicles sobre a relação entre os prazeres e o bem (499c-500a). Eles concordam finalmente que há prazeres bons e prazeres maus; que os prazeres benéficos são aqueles que produzem algum bem, enquanto os maus, algum mal; e que não só prazeres, mas também as dores podem ser benéficas ou prejudiciais. Sócrates exemplifica com os prazeres benéficos ao corpo, como comidas e bebidas que produzem saúde, força ou qualquer virtude dita corpórea, enquanto os prazeres prejudiciais ao corpo produziriam efeitos contrários (499d-e).

Cálicles e Sócrates concordam ainda que se deve usar os prazeres e as dores úteis (benéficas) e evitar os prazeres e dores prejudiciais, lembrando Sócrates do assentimento de Polo no ato anterior de que o “bem é o fim de todas as ações, e que em vista dele se deve fazer todas as outras coisas, e não inversamente, fazer o bem em vista das outras”⁹⁶. Sócrates destaca, então, o fundamento de tudo isso: o norte das ações deve ser o bem e não o prazer – e dor e prazer não devem ser os critérios para a escolha da ação, mas o bem e o mal (buscando-se o bem e evitando-se o mal, sejam eles prazerosos ou dolorosos em cada caso).

Essa explicitação é de importância máxima para o diálogo e para o argumento desta dissertação. Como veremos, Sócrates reiterará a importância de se buscar o bem (e apenas se preocupar em buscar o bem) e de se usá-lo como critério absoluto para nossas ações, nossas vidas e, na verdade, para todas as coisas. O bem é conceito que já aparecia no ato de Górgias, como também veremos, e que no ato de Polo já tem sua importância explicitada por ser tanto um dos aspectos exaltados nas técnicas (a prioridade pelo bem, no caso) e criticado nas adulações (pelo descaso delas com o bem), quanto um dos elementos causadores da beleza (no argumento sobre cometer e sofrer injustiça, 474d e seguintes). No segundo ato, aliás, ele já é colocado⁹⁷ como aquilo que deve ser o fim de todas as ações (e não o meio para nenhuma), mas aqui ele passa finalmente a ser explícita e contundentemente colocado (e concordado) enquanto a única coisa que deve ser observada e jamais esquecida – jamais perdida de vista – ao se decidir ou julgar algo.

Atuando como verdadeiro centro do *Górgias*, simultaneamente nos horizontes ontológico (como veremos no próximo capítulo, com a discussão sobre a racionalidade das

⁹⁶ τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκεῖνου ἔνεκα δεῖν πάντα τὰλλα πράττεσθαι ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο τῶν ἄλλων (499e-500a).

⁹⁷ “Portanto, não queremos simplesmente degolar alguém, expulsá-lo da cidade ou roubar-lhe dinheiro, mas queremos fazer isso, se houver algum benefício; se houver prejuízo, não queremos fazê-lo. Queremos as coisas boas, como dizes, porém as coisas nem boas nem más não as queremos, tampouco as más, não é?” – οὐκ ἄρα σφάττειν βουλόμεθα οὐδ' ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων οὐδὲ χρήματα ἀφαιρῆσθαι ἀπλῶς οὕτως, ἀλλ' ἐὰν μὲν ὠφέλιμα ἢ ταῦτα, βουλόμεθα πράττειν αὐτά, βλαβερά δὲ ὄντα οὐ βουλόμεθα. τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα, ὡς φησὶ σύ, τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ οὐ βουλόμεθα, οὐδὲ τὰ κακὰ. ἢ γάρ; (468c).

técnicas e sobre como elas permitem alcançar o bem de cada coisa – e sobre o que é exatamente o bem de cada coisa de acordo com o que cada coisa é) e ético (como norte absoluto para a decisão e julgamento sobre ações, posturas – sobre o modo de vida em geral) é também verdadeiro princípio hegemônico no diálogo. O bem é princípio alcançado pelas explicitações e assentimentos das discussões (como no ato de Polo e aqui, no ato de Cálicles), é princípio do qual todas as conclusões mais “definitivas” parecem partir⁹⁸ e é princípio pelo qual todas as discussões parecem ser inevitavelmente comandadas. Uma verdadeira ἀρχή, portanto, da trajetória dialógica do *Górgias* – principiando e regendo os aspectos mais reiteradamente destacados enquanto mais importantes no diálogo.

Apesar de ser tão enfaticamente lembrado e usado como crivo para tudo e para todos, o bem não é, curiosamente, sempre lembrado e usado como crivo para tudo e para todos. Em alguns momentos, aliás, como veremos, o próprio Sócrates, que parece priorizar tanto a defesa do bem (sobretudo da alma), da justiça e da temperança, parece, por algum motivo misterioso, preferir a busca e a defesa do bem em favor de outras coisas (não ter que praticar uma forma de lisonja; provocar seu interlocutor a partir das consequências de um argumento, como vimos que ele faz com Polo etc.). Por esse motivo, como há de se argumentar, talvez as opiniões momentâneas ou finais de Sócrates, assim como a dos seus interlocutores, não sejam o critério mais adequado para se julgar as retóricas de acordo com o *Górgias* – que, como realçado, alcança um norte mais absoluto, mais sólido e nunca explicitamente refutado ou negado enquanto o melhor.

Sócrates, afinal, admitira, no começo do terceiro ato, não conseguir ir contra seu amante Alcibíades, de opiniões instáveis (481d) – já sugerindo aí, portanto, que talvez, por mais que elogiasse a constância e coerência dos seus posicionamentos, o “dizer as mesmas coisas sobre as mesmas coisas” (481a-b, 490e, 491b etc.), não conseguiria sempre alcançá-las. Seja pelas fortes emoções despertadas em um diálogo, seja por um desejo de vitória diferente daquele exaltado pelo personagem (mas talvez ainda persistente na alma de qualquer debatedor), seja por qualquer outro motivo, Sócrates pode variar de posicionamento e vacilar em seguir as conclusões alcançadas pelas argumentações sobre os assuntos discutidos. Deve-se considerar isso, então, ao se definir a postura do *Górgias* sobre a(s) retórica(s) e questionar: será que os dizeres finais de Sócrates sobre a questão de fato representam tudo aquilo alcançado pelo complexo e frutífero diálogo sobre ela?

⁹⁸ Como sobre a beleza, a utilidade da retórica falsa no reestabelecimento do bem da alma, a forma de vida que deve ser seguida, sobre o prazer na discussão com Cálicles – e ainda sobre as técnicas, as formas de salvação, uma possível retórica técnica e muitas outras conclusões que ainda iremos aferir.

3.5 O bem e a retórica verdadeira

Confirmando que haveria aquilo que é bom e aquilo que é aprazível, que o aprazível difere do bem e que para cada um deles existiria uma prática e um treino adequados – “a caça ao aprazível e a caça ao bem” (τὴν μὲν τοῦ ἡδέος θήραν, τὴν δὲ τοῦ ἀγαθοῦ, 500d) –, Sócrates passa a reexplicar, agora com uma linguagem um pouco mais pormenorizada, o discutido no ato de Polo sobre as técnicas e as lisonjas (462d-466a). A medicina, por ser arte, perscrutaria tanto a natureza do que ela cuida, quanto as causas das suas ações em relação a esta coisa, sendo capaz de dar uma explicação sobre cada uma delas – de dar as razões e os sentidos do que está sendo feito. A culinária, por outro lado, sendo só manifestação da lisonja e não uma técnica, perseguiria apenas o prazer, não examinando natureza ou causa desse prazer – e, logo, de modo irracional, nada discernindo. Ela atuaria apenas com base na experiência e na rotina, guardando apenas lembrança daquilo que ocorre habitualmente em relação a esse prazer buscado e, através disso, tentando reproduzi-lo sempre que praticada (501a).

Reitera Sócrates existirem práticas desses tipos também em relação à alma: técnicas, com presciência do e prioridade pelo seu supremo bem (τὸ βέλτιστον), e outras práticas que disso descuram e se importam apenas com como proporcionar-lhe prazer, indiferentes a se este será melhor ou pior a ela. Ambos concordam também que técnica e lisonja podem se direcionar, não só a uma única alma, mas a duas ou mais, dando início à passagem destacada como fundamental para a presente dissertação e para uma interpretação mais profunda do *Górgias* (501c-503b).

O filósofo começa a questionar Cálicles sobre práticas famosas, perguntando se seriam lisonjas ou técnicas. Cálicles aceita com facilidade que citarística, poesia ditirâmbica e poesia trágica seriam todas formas de lisonja (501d-502d) e aceita, inclusive, sem qualquer oposição, que a poesia, tendo de si retirados o canto, o ritmo e o metro, seria deixada apenas com os discursos e, praticando algo apenas através de discursos perante uma turba numerosa, configuraria certa “oratória pública” (δημηγορία, 502d), certo tipo de retórica – “retórica essa que não nos é de grande apreço, pois afirmamos que ela é lisonja”⁹⁹. Quando Sócrates chega no

⁹⁹ ἦν οὐ πάνυ ἀγάμεθα: κολακικὴν γὰρ αὐτὴν φαμεν εἶναι (502d): a aproximação do discurso sem metro que conduz a plateia, e o discurso com metro, enquanto poesia, que também faz tal condução, já existia no próprio Górgias histórico (em um aspecto que, portanto, parece configurar provocativa intertextualidade): “toda poesia, tanto julgo, quanto nomeio, um discurso que tem metro, pela qual vem aos ouvintes um tremor que rodeia o medo, uma compaixão que abunda em lágrimas e uma saudade que se compraz no lamento. Diante de coisas alheias – dos feitos e dos corpos com boas sortes e reveses – uma certa afecção particular, por meio dos discursos, a alma experimenta” (τὴν ποιήσιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον: ἧς τοὺς ἀκούοντας εἰσηλθε καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθής, ἐπ’ ἄλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίας καὶ δυσπραγίας ἰδίον τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχὴ, 9). Tanto o personagem de Sócrates quanto o Górgias histórico, dessa forma, destacam os efeitos psicológicos dos “discursos com metro” nas pessoas.

caso da retórica propriamente dita, no entanto, a resposta de Cálicles – e a reação do filósofo a tal resposta – é bem diferente daquela oferecida aos casos das práticas antes examinadas. O filósofo questiona:

E o que é a retórica dirigida ao povo de Atenas e a todos os outros povos de homens livres que vivem nas cidades, o que ela é, então, para nós? Porventura os rétores te parecem falar sempre visando o supremo bem e tendo-o como mira, a fim de que os cidadãos se tornem melhores ao máximo por meio de seus discursos? Ou também eles se volvem ao deleite dos espectadores, descuram do interesse comum em vista do seu em particular, e relacionam-se com os povos como se fossem eles crianças, tentando apenas deleitá-los, sem a preocupação de torná-los melhores ou piores por isso?¹⁰⁰

E o jovem, bem diferentemente dos casos anteriores, responde que tal pergunta não seria simples, por existirem rétores que zelam pelos cidadãos ao pronunciarem os seus discursos, e também os que seriam do tipo antes referido (e muito criticado) por Sócrates (503a). Em vez de tentar refutar este posicionamento – como havia feito com a equiparação equívoca de Cálicles entre o bem e o prazer; anteriormente na exaltação de Polo ao cometimento de injustiças e à liberdade desenfreada dos tiranos e dos rétores; e antes ainda nas definições de Górgias sobre a retórica –, Sócrates, na verdade, parece aceitá-lo em tom de conjectura. É um tanto surpreendente que o faça, já que este seria o momento ideal para reforçar e fixar a posição que no segundo ato explicitou como sua – de crítica à retórica como uma modalidade de lisonja. Reforçaria sua posição ao refutar a primeira perspectiva que aparece depois da crítica a apontar explícita e diretamente uma interpretação distinta da retórica. Responde o filósofo:

Isso basta! Se é dúplice, uma parte dela seria lisonja e oratória pública vergonhosa, ao passo que a outra seria bela, que se dispõe para tornar melhores ao máximo as almas dos cidadãos e as defende dizendo o que é melhor, seja isso mais aprazível ou menos aprazível aos ouvintes. Mas retórica como essa jamais viste; ou melhor, se podes nomear um rétor desse tipo, por que não me disseste quem ele é?¹⁰¹

O primeiro, no entanto, concentra-se no prazer e critica a prática por supostamente priorizá-lo e não se importar com o bem das pessoas afetadas; o segundo, por outro lado, não faz este julgamento de valor, mas enfatiza a descrição do poder do discurso no horizonte de produção de afecções.

¹⁰⁰ τί δὲ ἢ πρὸς τὸν Ἀθηναίων δῆμον ῥητορικὴ καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν δῆμους τοὺς τῶν ἐλευθέρων ἀνδρῶν, τί ποτε ἡμῖν αὕτη ἐστίν; πότερόν σοι δοκοῦσιν πρὸς τὸ βέλτιστον αἰεὶ λέγειν οἱ ῥήτορες, τούτου στοχαζόμενοι, ὅπως οἱ πολῖται ὡς βέλτιστοι ἔσονται διὰ τοὺς αὐτῶν λόγους, ἢ καὶ οὗτοι πρὸς τὸ χαρίζεσθαι τοῖς πολίταις ὠρμημένοι, καὶ ἔνεκα τοῦ ἰδίου τοῦ αὐτῶν ὀλιγοῦντες τοῦ κοινοῦ, ὥσπερ παισὶ προσομιλοῦσι τοῖς δῆμοις, χαρίζεσθαι αὐτοῖς πειρώμενοι μόνον, εἰ δὲ γε βελτίους ἔσονται ἢ χεῖρους διὰ ταῦτα, οὐδὲν φροντίζουσιν; (502e-503a).

¹⁰¹ ἔξαρκεῖ. εἰ γὰρ καὶ τοῦτό ἐστι διπλοῦν, τὸ μὲν ἕτερόν που τούτου κολακεία ἂν εἴη καὶ αἰσχροὴ δημηγορία, τὸ δ' ἕτερον καλόν, τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἰ ψυχαί, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἡδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν. ἀλλ' οὐ πώποτε σὺ ταύτην εἶδες τὴν ῥητορικὴν: ἢ εἴ τινα ἔχεις τῶν ῥητόρων τοιοῦτον εἰπεῖν, τί οὐχὶ καὶ ἐμοὶ αὐτὸν ἔφρασας τίς ἐστιν; (503a-b).

Em outras palavras, Sócrates aceita a possibilidade de a retórica ser dúplice dizendo que, caso ela de fato o seja, uma parte seria lisonja (κολακεία) e oratória pública vergonhosa (αἰσχρὰ δημηγορία). Esta, é claro, seria a retórica até então criticada no diálogo por tentar produzir irracionalmente o prazer, mirar na liberdade irrefletida e no cometimento de injustiças não examinadas – aspectos debatidos no ato de Polo – e ter como consequência todos aqueles males examinados no final do segundo ato e na refutação de Cálicles sobre a relação do prazer e do bem. A outra parte da retórica, entretanto – aquela ainda não examinada em momento nenhum explicitamente ao longo da conversa e introduzida apenas agora na discussão –, é chamada de bela (καλόν) e caracterizada por concentrar-se em melhorar ao máximo as almas dos cidadãos, dizendo apenas o que é melhor a elas, seja isso aprazível ou não.

Sócrates, em seu assentimento, dá continuidade à dicotomia analisada no trecho precedente entre formas de lisonja e técnicas, encontrando na retórica aqui introduzida uma técnica que contrastaria com os exemplos antes oferecidos – da citarística, da poesia ditirâmbica e da poesia trágica – por fundar-se nos dois princípios já citados enquanto definidores das artes: a racionalidade e a prioridade pelo bem. Ele desconfia, contudo, de já terem existido rétores que teriam praticado esse tipo belo de retórica e, depois de ouvir os contraexemplos oferecidos por Cálicles (503b-c), passa a com ele examinar aquilo que eles, caso tenham sido de fato rétores bons, necessariamente fizeram para melhorar os seus concidadãos. Sócrates ressalta essa necessidade no final do diálogo (515d, dando a entender que os que almejassem melhorar as almas através da arte teriam que seguir obrigatoriamente esses caminhos) e retoma a divisão entre as retóricas, opondo de maneira explícita, mais uma vez, a retórica falsa antes criticada – por ele chamada de retórica lisonjeadora – a esta retórica agora cogitada – depois chamada por ele de retórica verdadeira (τῆ ἀληθινῆ ῥητορικῆ, 517a).

3.6 A retórica falsa e a retórica verdadeira

A transição entre os dois tipos de retórica, representada pelo final do ato de Polo e aproximadamente a primeira metade do ato de Cálicles, oferece-nos inúmeros elementos valiosos para melhor compreender o que antes havia sido discutido sobre a retórica falsa, no debate de Sócrates com Polo, e o que será discutido sobre a retórica verdadeira por Sócrates e Cálicles.

Anteriormente, com as refutações de Polo, havia-se confirmado que o rétor falso simula o bem através do prazer nas almas das pessoas e, fazendo isso, conquista o máximo de “poder” (capacidade, liberdade, poder-fazer etc.) possível dentro do jogo democrático. Isto não seria necessariamente bom para ele, porque, sendo ignorante sobre o que é de fato bom e exercitando

uma prática que também não sabe sobre isso, visaria, através do poder adquirido com esta, fazer aquilo que apenas lhe parecesse melhor (parecesse melhor a alguém que não sabe de fato o critério que deve ser usado para descobrir o que é melhor, portanto). Ele poderia assim, fazendo aquilo que apenas parece melhor, acabar fazendo coisas prejudiciais – poderia, por exemplo, cometer injustiças, por elas, apesar de serem males terríveis, parecerem melhores aos leigos em certas ocasiões.

O ato de Cálicles enfatiza as explicações sobre por que elas pareceriam melhores aos leigos – informação que já se encontrava de certa forma presente no ato de Polo, com toda a discussão sobre tentar provocar prazer e evitar dor, mas que apenas agora recebe seu mais alto grau de detalhamento, explicitude e profundidade. As coisas costumam parecer melhores para as pessoas comuns ou acríticas – que não examinam suas próprias vidas e não tentam definir racionalmente quais seriam os melhores critérios para decidir suas ações (nem tentam definir racionalmente o que é “definir racionalmente”, “melhores critérios” etc.) – por parecerem prazerosas (491d-499b). É comum associarmos prazer ao bem e equipararmos, consciente ou inconscientemente, ambos – sobretudo ao tomarmos atitudes irrefletidas, automáticas etc. Polo parecia operar nesse horizonte de forma ainda um pouco obscura, mas Cálicles, surpreendentemente, faz uma defesa explícita e robusta desta intuição, comumente implícita às pessoas em geral, de que o melhor seria buscar o prazer (491d-492e). Quando confrontado sobre este ponto de vista norteador de boa parte das vidas das pessoas, portanto, ele usa a razão para defender a intuição que vinha de forma irrefletida (talvez autoevidente nos olhos de Cálicles, Polo e de parte da maioria), em vez de usá-la para questionar e investigar a intuição irrefletida¹⁰².

Se Sócrates usa a razão para se perguntar “será que o prazer é de fato o bem? O que é o bem? O que é o prazer? Qual a relação entre ambos?”, Cálicles, no máximo, usa a razão para tentar explicar e, sobretudo, defender o que já considera óbvio, inquestionável. Cálicles se pergunta algo como “se o prazer é o que é melhor e a melhor forma de viver é perseguindo-o, como devo viver?” e “se o prazer é o bem (como obviamente é) e Sócrates me apresenta estes

¹⁰² As célebres citações e posicionamentos de Hobbes e Hume vêm à mente. Este defende, por exemplo, no *Tratado* (1967, p. 413), que “reason alone can never be a motive to any action of the will, and secondly that it can never oppose passion in the Direction of the will”, e aquele, no *Leviathan* (1996, p. 53-54): “For the Thoughts, are to the Desires, as Scouts and Spies, to range abroad, and find the way to the things Desired: All Stedinesse of the minds motion, and all quicknesse of the same, proceeding from thence”. Parece o debate entre Sócrates e Cálicles, neste sentido, representar (e antecipar, dar origem ou reforçar) um debate que se estende por toda a história da filosofia ocidental. Uma análise interessantíssima sobre o tema, que coloca as investigações do *Górgias* sobre psicologia moral, prazer, felicidade e razão no contexto das discussões da Filosofia Ocidental sobre esses assuntos, está no artigo de Ílham Dilman (1984, p. 185-204) e, mais pormenorizadamente, nos seus livros sobre o livre arbítrio (2013) e sobre o próprio *Górgias* de Platão (1979 – no qual ele usa o diálogo como base para várias reflexões autorais sobre essas questões).

contra-argumentos, onde é que ele está errado? Onde é que ele está tentando me enganar?”¹⁰³. Se Sócrates defende o uso da retórica falsa no âmbito da punição após o cometimento de injustiças para a correção da alma (480a-e), o paradigma de Cálicles é deveras contrastante. Não só não seriam uma injustiça esses atos cometidos em vista de se ter mais e de dominar os outros, como seriam eles expressões da verdadeira justiça, a justiça da natureza (491e) – e não só, então, não causariam mal à alma, como a beneficiariam, por, proporcionando prazer aos rétores, tiranos e dinastas, proporcionarem-lhes também o bem.

A refutação de Cálicles sobre a relação entre o prazer e o bem apresenta, todavia, algo que poder-se-ia não esperar de Sócrates, considerando toda aquela associação vergonhosa anteriormente destacada (e criticada) entre o prazer e o bem quando aquele era usado pelos lisonjeadores para falsear este. Destaca que o prazer não estaria no rol das “coisas más” nem no das “coisas boas” (róis introduzidos na discussão entre Sócrates e Polo, 467d-468e), mas no grupo das “coisas neutras” – que podem ora concorrer para o bem, ora concorrer para o mal. Sócrates reitera que se devem buscar as coisas prazerosas e as dolorosas que forem benéficas e evitar aquelas de ambos os tipos que forem prejudiciais (499c-500a), explicitando, portanto, que não se deve evitar todo prazer ou toda dor, mas julgá-los de acordo com o único critério verdadeiro e realmente relevante: o bem que causam.

Curiosamente, o próprio personagem de Sócrates, que introduz o bem como critério – além de argumentar em seu nome e conseguir a concordância dos seus interlocutores sobre a prioridade que tal critério deve ter na decisão das ações, na condução das vidas e, posteriormente, na produção e melhoramento das coisas –, parece, por vezes, desconsiderá-lo. Como realçado, Sócrates cogita já no segundo ato ao menos uma utilidade real para a retórica adúladora (480a): punir aqueles que devem ser punidos para corrigir as máculas de suas almas causadas pelo cometimento dos injustos. No terceiro ato e no mito final, ele vem a reafirmar essa utilidade (527b), deixando claro não a tratar de forma irônica – como parece ter feito ao cogitar fazer o mal aos inimigos por meio da impunidade destes –, mas estabelecer seriamente que a retórica até então analisada deveria ser usada com aquele escopo.

No final do diálogo também, depois de defender várias vezes que se deve perseguir o bem da alma pelo meio que for – seja ele prazeroso ou desprazeroso, lucrativo ou empobrecedor, saudável ou prejudicial ao corpo –, por ser ela o que de mais importante nós

¹⁰³ Coloca-se esta última pergunta para se destacar a constante desconfiança de Cálicles com a postura e as intenções de Sócrates ao longo do debate. O jovem não só dá a entender várias vezes não acreditar que o filósofo de fato acredite naquilo que está dizendo e defendendo nas suas interlocuções, como também com frequência o acusa de manipular seus interlocutores (483a), almejar apenas a vitória (515b) etc.

temos, Sócrates parece descuidar do caso em que a retórica adulatora poderia ser usada para tanto. Ele diz que não se enfureceria se viesse a ser condenado injustamente por não a praticar (522d), diminuindo com frequência, como veremos, a importância de se salvar o corpo e as riquezas de uma condenação injusta, desde que, tendo-se vivido justamente, tenha se salvado a alma (que jamais poderia ser alcançada pelo injusto alheio, só pelo próprio). O filósofo não parece perceber, no entanto, que, nesse caso, apesar de não estar prejudicando a sua própria alma, estaria permitindo prejudicar as alheias (476b-479e). Se não fosse tão refratário a práticas adulatoras, ele poderia, evitando sua condenação injusta, evitar que os que o condenavam injustamente maculassem suas próprias almas ao fazê-lo, evitando também, deste modo, a necessidade de estes serem depois punidos para corrigir a injustiça que causaram por ignorância (poderiam apenas aprender a justiça para não quase cometerem o injusto novamente, em vez de terem que ser antes punidos para corrigir o que já cometeram). Se não priorizava seu corpo, Sócrates podia priorizar ao menos as almas dos seus concidadãos – pelas quais tanto dirá, como veremos, prezar (522b-c) e ser necessário prezar enquanto o rétor técnico (503a-b, 504d-e) que ele é (521d-e).

Por que Sócrates então finda o diálogo dizendo que se deve evitar todo e qualquer tipo de lisonja (527b-c)? Não havia concordado que não só os sofrimentos como os prazeres benéficos deveriam ser buscados? Por que então parece resistir tanto à retórica falsa até quando ela se mostra benéfica, se o filósofo reitera ao longo do diálogo que o único critério que deve ser usado para a decisão das ações é o bem? Não haveria problema em continuar negando a lisonja como forma de preservar o corpo e as finanças, por não as priorizar, mas continuar negando a lisonja como forma de evitar o cometimento de injustiças é postura que parece destoar dos princípios alcançados ao longo do *Górgias* – sobretudo depois de Sócrates defender exílio, açoite e até a morte para corrigir injustiças (480c-d). Ele explicita, aliás, no final do diálogo, a arte de prevenção delas como mais bela do que a de correção (520a-b). Para a segunda melhor opção então – corrigir a alma depois de maculada – são razoáveis a completa destruição do corpo e os maiores sofrimentos; para a melhor opção, entretanto – de evitar que as máculas venham até mesmo a ocorrer¹⁰⁴ –, não seria razoável a simples prática de uma forma de lisonja?

Aqui parece ocorrer, de fato, uma contradição do personagem do filósofo que, como já se explicitou, é um personagem em uma discussão viva e emocionada com outros personagens, e não um representante definitivo do posicionamento platônico sobre as questões trazidas a lume ou um gabarito ambulante e argumentativo com as respostas para todas as perguntas

¹⁰⁴ Correspondendo essa situação àquela explicitamente acordada como sendo a “mais feliz”: da pessoa que nunca contrai a doença e não precisa, portanto, passar pelo tratamento desagradável para curá-la (478c).

suscitadas. Como mostra bela, argumentativa e aprazivelmente Ferrari (1987, a partir sobretudo da página 45), em sua análise do *Fedro*, Sócrates, enquanto personagem, tem suas próprias inclinações, preconceitos e propósitos dentro dos diálogos e, assim como os outros personagens, pode errar, resistir emocionalmente a certas conclusões, não compreender certos aspectos do que está sendo discutido e, ainda, não perceber o alcance e todas as consequências das conclusões que ele próprio parece incentivar.

Nesse aspecto, fica claro que não se pode tomar Sócrates como a personificação do *Górgias* de Platão e não se deve tomar imediata e diretamente tudo por ele dito como a palavra final do diálogo sobre as questões em debate. Assim como os posicionamentos de Górgias, Polo e Cálicles, as conclusões e argumentos de Sócrates devem ser analisados de acordo com tudo o que já foi discutido e assentido na obra e tudo que será discutido e assentido até a sua conclusão – bem como as coisas não ditas, mas percebidas implicitamente pela participação dos personagens ao longo das discussões, como se irá enfatizar nos próximos capítulos.

Em conclusão, deve-se julgar a retórica falsa, assim como as outras coisas, não de acordo com as opiniões flutuantes, emocional e intuitivamente influenciadas, dos personagens (inclusive de Sócrates) no debate vivo e necessariamente imperfeito que configuram e pelo qual são envolvidos. Deve-se julgá-la de acordo com o critério constantemente defendido como crivo para todas as coisas: o bem (468b-e, 499e-500a etc.). Se a retórica falsa concorre para o bem – seja para punir os que devem ser punidos e corrigir as suas almas das máculas causadas pelas injustiças cometidas; seja para que não sejam punidos aqueles que não devem, salvando-se aspectos menos importantes deles (a vida, as riquezas etc.) e mais importantes daqueles que iriam puni-los injustamente (suas almas, que seriam afetadas pela injustiça cometida) –, então ela não deve ser evitada, censurada e criticada, mas apropriada e utilizada. Se concorre, por outro lado, para aquilo que Sócrates parece colocar como mais frequente na sua ação – a simulação do bem através do prazer para conquistar uma liberdade potencialmente prejudicial aos envolvidos –, será, aí sim, justamente evitada, censurada e criticada.

Seguindo-se apenas aquilo que o personagem de Sócrates diz ao longo do diálogo, poder-se-ia acreditar por vezes que a retórica falsa jamais deve ser buscada e que suas utilidades não valeriam o seu uso “vergonhoso” (αἰσχρὰ, 503a). Seguindo-se aquilo que Sócrates e seus interlocutores alcançam, mas que não parecem sempre seguir ao longo do diálogo, percebe-se que há sim lugar para a retórica falsa na concretização da justiça e do bem e que o personagem do filósofo descarta dessa situação talvez por sua resistência aos seus traços. Ele parece, por exemplo, incomodar-se com o fato de ela depender de um talento natural dos seus praticantes e não de um conhecimento que possa ser descritivamente explicado (463a-b) e parece resistir ao

papel benéfico do deleite em várias situações (527b-c) – mesmo depois de dizer que este, assim como o sofrimento, deveria ser buscado caso confirmado enquanto benéfico¹⁰⁵. Se Sócrates seguisse as conclusões dos raciocínios por ele desenhados da mesma forma que pede que seus interlocutores façam (498e, 508b etc.), portanto, perceberia que, não só o uso “vergonhoso” da retórica falsa é por vezes válido – e muito válido –, como também que nessas vezes o uso não seria mais de fato vergonhoso, mas benéfico e adequado à ação política na cidade.

¹⁰⁵ “Não se deve, então, escolher e usar os prazeres e as dores úteis?” – οὐκοῦν τὰς μὲν χρηστὰς καὶ ἡδονὰς καὶ λύπας καὶ αἰρετέον ἐστὶν καὶ πρακτέον; (499e).

4 DA RETÓRICA VERDADEIRA

4.1 A retórica verdadeira e o bem

A nova fase do diálogo, centrada no detalhamento de como seria a nova retórica aventada, tem início exatamente com a resposta de Cálicles ao pedido por contraexemplos que mostrassem ter ele já visto algum rétor que a praticasse. Cálicles oferece como exemplos de bons rétores Temístocles, Milcíades, Címon e Péricles (503b-c), caracterizando-os não apenas como bons rétores, mas dizendo ser cada um também um “bom homem” (ἄνδρα ἀγαθόν, 503c). Sócrates, todavia, alega que tais homens seriam apenas bons se analisados sob a ótica da virtude antes defendida por Cálicles (e refutada por Sócrates): seriam bons apenas se virtude fosse “satisfazer os apetites, tanto os próprios quanto os alheios”¹⁰⁶. Caso o correto e melhor fosse aquilo que Sócrates e Cálicles teriam sido “constrangidos a concordar”¹⁰⁷ na discussão subsequente – “que se deve satisfazer os apetites que, uma vez saciados, tornam melhor o homem, e evitar aqueles que o tornam pior, e que isso seria uma arte”¹⁰⁸ –, nenhum dos mencionados seria de fato praticante da bela forma de retórica.

Sócrates propõe que investiguem, com calma, se já haveria existido um rétor do tipo buscado (503d). É esta investigação que, como mencionado, explicitará o que se entende pela racionalidade das técnicas e como esta é utilizada para alcançar o bem das coisas. Explicará principalmente, no entanto, como isto tudo se aplica ao caso da retórica boa, que, usando de sua racionalidade fundamental, visa apenas o bem da alma e se apropria de todos os meios disponíveis para tanto. A investigação começa com o destaque de que o bom homem, que fala propositando o supremo bem, não fala aleatoriamente o que fala, mas sempre “tem em vista” alguma coisa – sempre mantém sua atenção e seu foco em algo; sempre mantém em mente o norte que regula as suas ações e a sua conduta; jamais esquece o seu objetivo específico etc. (503d-504d). O verbo ἀποβλέπω, usado com frequência a partir daqui, é fundamental para se entender a importância conferida por Sócrates aos critérios que norteiam as nossas ações, nossas práticas e a nossa vida, sendo utilizado no sentido de “jamais se perder algo de vista” e apropriado pelo filósofo para especificar aquilo que todo e qualquer técnico teria que lembrar a todo instante do seu trabalho caso de fato propositasse gerar aquilo associado à sua técnica.

¹⁰⁶ τὸ τὰς ἐπιθυμίας ἀποπιπλάναι καὶ τὰς αὐτοῦ καὶ τὰς τῶν ἄλλων (503c).

¹⁰⁷ ἠναγκάσθημεν ἡμεῖς ὁμολογεῖν (503c): dando ênfase aqui já à necessidade e à força das conclusões advindas de argumentações e discussões racionais, pautadas e focadas (supostamente, ao menos) na coerência e verdade das premissas e dos seus desenvolvimentos.

¹⁰⁸ ὅτι αἱ μὲν τῶν ἐπιθυμιῶν πληρούμεναι βελτίω ποιοῦσι τὸν ἄνθρωπον, ταῦτα μὲν ἀποτελεῖν, αἱ δὲ χεῖρω, μή, τοῦτο δὲ τέχνη τις εἶη (503c-d).

Isto que os técnicos jamais devem esquecer, para o que eles devem incessantemente atentar, explicita Sócrates, é o padrão organizacional típico da coisa que ele quer engendrar (o “arranjo”, τάξεως, ou a “ordem”, κόσμου [504a]¹⁰⁹, como chama o filósofo, da coisa sobre a qual cada técnica é). As verdadeiras técnicas – que visam necessariamente o bem de algo e o visam sabendo da natureza deste algo e das causas a ele relacionadas – sempre têm em vista o arranjo benéfico a este algo ao tentar fazê-lo advir da melhor forma possível. Todas as coisas produzidas ou melhoradas pelos técnicos teriam uma ordem ou arranjo que as favoreceria enquanto aquilo que elas são: quanto mais uma coisa se aproximasse deste arranjo, ao ter pelo técnico seus componentes harmonizados, encaixados e arranjados de acordo com esse arranjo, melhor essa coisa seria aquilo que ela é (ou está tentando ser). Quanto mais bem arranjada por um marceneiro de acordo com os arranjos típicos às mesas, melhor uma mesa seria (por melhor a mesa ser, neste caso, uma mesa); quanto melhor arranjado por um médico de acordo com os arranjos típicos aos corpos humanos, melhor um corpo humano seria; e quanto melhor arranjada por um rétor técnico de acordo com os arranjos típicos das almas, melhor uma alma seria.

Em outras palavras, uma coisa tem a virtude daquilo que ela é (e, portanto, sua qualidade enquanto aquilo que ela é) definida a partir da sua proximidade, semelhança ou afinidade com o arranjo que define aquilo que ela é (ou está tentando ser)¹¹⁰. Poder-se-ia prolongar o raciocínio de Sócrates e dizer que uma coisa que é muito mal arranjada de acordo com aquilo que ela tenta ser (de acordo com aquilo que seu técnico tenta fazê-la ser) pode deixar de ser aquilo que ela é. Se um marceneiro falha tão seriamente em tentar arranjar a madeira disponível na forma de uma cadeira que acaba fazendo com que ela não tenha encosto, não tenha pernas e não seja viável para que alguém nela se sente, ele falhará em fazer uma cadeira e aquela coisa por ele

¹⁰⁹ As reflexões fundamentais desenhadas pelo personagem de Sócrates sobre como as coisas adquirem suas virtudes específicas ao serem organizadas de acordo com o “arranjo” ou “ordem” que lhes é específico faz lembrar do célebre começo do *Elogio de Helena*: “Ordem, para a cidade, virilidade; para o corpo, beleza; para a alma, sabedoria; para o ato, excelência; para o discurso, verdade. O contrário destes, desordem.” (Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια· τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἀκοσμία, 1). No *Elogio*, em que a ordem já é claramente associada àquilo que torna cada coisa boa, o pensador histórico de Leontini parece aludir à ideia que viria a servir de pilar fundamental para o *Górgias* ao ser desenvolvida nos moldes de uma ontologia platônica – desenvolvimento empreendido curiosamente exatamente quando Sócrates passa a examinar como seria (e para que seria) a ação do rétor técnico, praticante da retórica verdadeira.

¹¹⁰ Como já mencionado, a ontologia descrita por Sócrates, sobre como cada coisa tem sua virtude gerada ao ser organizada de acordo com o arranjo específico àquilo que ela é, já parece de alguma forma antecipada no começo do *Elogio de Helena* (1). O personagem de Sócrates parece expandir a insinuação do começo do texto gorgiano, incluindo todas as coisas que podem ser alvo de técnica no paradigma ordem-bem e detalhando-o. Ele explicita e pormenoriza também que ordem gera virtude e que esta é que torna as coisas boas (boas em serem aquilo que elas são).

gerada não será, por fim, uma cadeira¹¹¹ – por se distanciar tanto do arranjo das cadeiras que não será apenas uma cadeira ruim; não será cadeira de qualquer forma.

No mesmo sentido, um médico que falhe tão terrivelmente na sua tarefa de tratar de um corpo doente pode acabar causando (mesmo que não propositalmente ou proativamente, mas por acidente ou por imperícia) que este corpo deixe de ser corpo (com a morte da pessoa, a decomposição do corpo etc.). É claro, um médico não consegue gerar um corpo como um marceneiro consegue gerar uma cadeira, mas Sócrates os coloca no mesmo “pacote” por terem influência significativa no arranjo das coisas sobre as quais atuam, podendo melhorá-las, piorá-las e até destruí-las¹¹². O caso do rétor técnico seria ainda mais distante daquele do marceneiro – porque, não só, assim como no caso do médico, não consegue gerar uma alma a partir de componentes, como de acordo com seu caso específico, não consegue tratá-la tão mal a ponto de destruí-la, de acordo com o pressuposto hegemônico no *corpus* platônico de que as almas são imortais (aludido pela construção do mito final como um *λόγος* e não apenas um mito). Ainda assim, Sócrates coloca o rétor e a bela retórica no “pacote” de técnico e técnica, por ter ele, como nos outros casos, influência gerada a partir de racionalidade e conhecimento sobre a coisa acerca da qual ele e sua técnica são (a alma).

De qualquer forma, de acordo com esse paradigma explicado¹¹³, o rétor técnico deve usar sua bela retórica para harmonizar os componentes da alma, arranjando-a da melhor forma

¹¹¹ Devo a melhor compreensão sobre esse assunto às aulas de História da Filosofia Antiga do curso *on-line* de Adam Rosenfeld, a quem sou grato pelas lições e discussões disponibilizadas de forma gratuita.

¹¹² A questão de como um técnico é a pessoa simultaneamente mais capaz de melhorar e piorar uma mesma coisa (de causar mais bem e mais mal à mesma coisa) é um dos pontos centrais do *Hípias Menor*. A aporia deste diálogo, entretanto, não é compartilhada no *Górgias*, que, na verdade, parece respondê-la sem dificuldade e sem dar muita importância ao salto necessário à solução: se lá se questiona como a pessoa que conhece a justiça é a capaz de fazer, simultaneamente, o maior bem e o maior mal à alma (sendo, portanto, simultaneamente a mais justa e a mais injusta), aqui, desde a refutação de Górgias no primeiro ato (460a-461a), pressupõe-se que a pessoa que conhece justiça é necessariamente justa e jamais comete injustiça (nisso, na verdade, baseando-se toda a refutação do rétor) – restando, portanto, eliminada a aporia do outro diálogo.

¹¹³ Durante a defesa da dissertação, um dos pedidos feitos pela banca foi no sentido de explicitar melhor o conceito de “mal” usado na argumentação, visto que, enquanto o bem parece explicitado e discutido melhor em outros diálogos (sobretudo na *República*), o estatuto do mal na filosofia platônica seria controverso e não apareceria de forma clara e indubitável, nem no *Górgias*, nem no resto do *corpus*. Na presente argumentação, como aqui discutido, o bem define aquilo que é gerado a partir da virtude: a partir da organização de algo de acordo com a ordem típica daquilo que este algo é. O mal, por outro lado, é gerado pelo vício, ao se estruturar este algo de forma distinta daquela definida por esta ordem específica. Em outras palavras, o bem convergiria para um modelo (um paradigma) específico, tendendo as cadeiras boas, por exemplo, a ficarem cada vez mais semelhantes (pois cada vez mais semelhantes, na medida do possível, à organização específica às cadeiras), enquanto o mal divergiria desse modelo, abarcando uma infinidade de possibilidades (tudo aquilo que não se aproximasse desse ponto, desse mencionado paradigma ideal). Sinteticamente: existem poucas maneiras de se produzir uma cadeira boa (e uma única maneira, talvez impossível, de se produzir a cadeira perfeita), mas inúmeras maneiras de se produzir cadeiras ruins (sendo que quanto pior a cadeira, mais dissemelhante ela será do paradigma da cadeira boa, do arranjo típico às cadeiras, e mais próxima ela estará de deixar de ser uma cadeira e passar a constituir outra coisa ou outras coisas). O termo grego usado no *Górgias* para o mal é *κακός* (458a, 469b, 470a, 479c, 511a etc.), sendo repetidamente colocado como oposto do bem (458d, 467a, 467e, 475a 476a, 495e, 496b, 499d etc.), *ἀγαθός*, e

possível de acordo com o arranjo que define a qualidade e virtude de todas as almas. Sendo o arranjo benéfico à alma – aquele que é típico do que as almas são – aquilo que o “bom homem” jamais deve perder de vista e para o que ele deve sempre atentar enquanto estiver buscando o seu objetivo (de melhorar as almas, de conferir o bem às almas etc.), conclui Sócrates:

Portanto, aquele rétor, o técnico e bom, terá isso em vista quando volver às almas os discursos que vier a proferir e todas as suas ações, e lhes presenteará, caso houver algo a ser presenteado, e lhes furtará, caso houver algo a ser furtado. Ele terá sua mente continuamente fixa nesse escopo, a fim de que a justiça surja nas almas de seus concidadãos e da injustiça se libertem, a fim de que a temperança surja e da intemperança se libertem, a fim de que toda e qualquer virtude surja e o vício parta¹¹⁴. É do teu consentimento, ou não?¹¹⁵

Em outras palavras, o filósofo diz que o técnico buscado na presente investigação, o rétor “técnico e bom” (ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός, 504d), praticante da retórica antes caracterizada enquanto bela, deve fazer tudo que estiver no seu alcance para trazer o bem à alma e afastá-la do mal, sejam as medidas utilizadas para tanto prazerosas ou não. Ele presenteia se for melhor presentear, furta, se for melhor furtar, e faz tudo única e exclusivamente com o escopo de fazer a virtude (representada aqui sobretudo pela justiça e a temperança, δικαιοσύνη e σωφροσύνη) advir e o vício (representado pela injustiça e intemperança, ἀδικία e ἀκολασία) ser eliminado¹¹⁶.

explicitado enquanto associado ao vício (477d, 507c etc.), κακία (e, portanto, à desordem, ἀκόσμητος, de acordo com uma ordem específica, 504d-505c, 506e etc.).

¹¹⁴ Este trecho, assim como vários dos seus desdobramentos no diálogo, poderia ser investigado de forma extremamente interessante através de uma intertextualidade com o Isócrates histórico – sobretudo de acordo com o final do *Contra os Sofistas*. Venho discutindo o tema com o professor Ticiano Lacerda, que me ofereceu excelentes referências bibliográficas sobre a questão – a serem utilizadas em pesquisas futuras centradas na intertextualidade em questão.

¹¹⁵ οὐκοῦν πρὸς ταῦτα βλέπων ὁ ῥήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός, καὶ τοὺς λόγους προσοίσει ταῖς ψυχαῖς οὓς ἂν λέγῃ, καὶ τὰς πράξεις ἀπάσας, καὶ δῶρον ἂν τι διδῶ, δώσει, καὶ ἂν τι ἀφαιρῆται, ἀφαιρήσεται, πρὸς τοῦτο ἂν τὸν νοῦν ἔχων, ὅπως ἂν αὐτοῦ τοῖς πολίταις δικαιοσύνη μὲν ἐν ταῖς ψυχαῖς γίγνηται, ἀδικία δὲ ἀπαλλάττηται, καὶ σωφροσύνη μὲν ἐγγίγνηται, ἀκολασία δὲ ἀπαλλάττηται, καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ ἐγγίγνηται, κακία δὲ ἀπίη. συγχωρεῖς ἢ οὐ; (504d-e).

¹¹⁶ Aqui convém destacar aquela que acredito ser a intertextualidade mais interessante entre o Górgias histórico e o *Górgias* de Platão: quando o Górgias histórico está para concluir as reflexões sobre o poder do discurso e por que este livraria Helena da culpa caso ela houvesse sido persuadida a ir a Tróia, o pensador explicita a relação entre os discursos e a alma que claramente ressoa no que considero ser o “centro ontológico” do *Górgias* (a partir de 503d) e no exame das ações do rétor técnico a partir dele. No *Elogio*, lê-se: “Têm a mesma relação tanto o poder do discurso para o ordenamento da alma, quanto o ordenamento dos fármacos para a natureza dos corpos. Pois assim como alguns dos fármacos expulsam alguns humores do corpo e fazem cessar uns, a doença, outros, a vida, assim também dentre os discursos uns afligem, outros deleitam, outros atemorizam, outros conferem ousadia aos ouvintes, outros, por alguma má persuasão, drogam e enfeitiçam completamente a alma” (τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τι κακῆ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν, 14). A relação da τάξις (‘ordenamento’ ou ‘arranjo’) da alma com os discursos parece ser acolhida no *Górgias* de Platão (apesar de, como veremos, tal diálogo deixar bem claro que o ordenamento da alma poderia – e deveria – ser afetado e melhorado pelo rétor técnico por outros meios além do discurso). A comparação entre as drogas da medicina e os discursos da retórica, como será destacado,

Assentindo o jovem ateniense a tudo isso, sem mostrar qualquer oposição, Sócrates toca em um aspecto que o desperta (mas também o faz, de novo, querer parar de participar do diálogo). O filósofo passa a examinar qual seria o meio utilizado pelos rétores técnicos para eliminar o vício, continuando o paralelismo com a técnica médica (504e-505c), e estabelece com o jovem que, para um corpo mísero, acometido pela doença, não são oferecidas comidas ou bebidas apazíveis, por elas não ajudarem, por às vezes piorarem a situação e por não convir simplesmente que a pessoa doente continue vivendo com um corpo debilitado (504e-505a). Por essa razão, os médicos deixariam que os saudáveis saciassem seus apetites o quanto quisessem, mas restringiriam e direcionariam os apetites dos doentes de acordo com a perspectiva de fazê-los saudáveis.

No caso da alma e da técnica para torná-la “saudável” novamente (“curando-a” dos vícios nela presentes), uma alma viciosa deve resistir também aos apetites e fazer apenas aquilo que tiver o escopo de torná-la melhor. Cálicles é então despertado para a discussão e diz mais uma vez não estar interessado em qualquer coisa do que diz Sócrates e não querer mais conversar (505c). Ele faz isso, na verdade, quando o filósofo explicita que resistir aos apetites para tornar a alma melhor seria exatamente puni-la, temperá-la (κολαζόμενος): fazer com que ela fosse no sentido contrário ao da intemperança e ao da servidão incondicional aos apetites para obter prazer – fazer com que ela fosse no sentido contrário, logo, daquele antes pelo jovem exaltado.

Negando-se a continuar na conversa, Cálicles pede que Sócrates interroge outra pessoa, e o filósofo, dando-lhe mais uma alfinetada, diz que Cálicles se recusa a sofrer o bem discutido: recusa-se a ser punido, a ser temperado, a ter seus apetites contidos pela explicitação e pelo assentimento da verdade acerca da questão (505c)¹¹⁷. Sem ninguém para continuar a interlocução

também é reaproveitada por Sócrates no *Górgias*, que, apropriando-se com frequência de um paralelismo entre as duas técnicas, mostra como a medicina usa de vários meios (dentre eles, as drogas) para ordenar o corpo (e gerar saúde) e a retórica técnica usa de vários meios (dentre eles, os discursos) para ordenar a alma (e gerar a virtude, justiça e a temperança). Em outras palavras, no *Elogio* destaca-se que discursos atuam no ordenamento da alma como drogas atuam no ordenamento do corpo e, no *Górgias*, acolhe-se esta analogia, explica-se mais pormenorizadamente (inserindo-se a questão em um esquema ontológico mais amplo) o que são esses ordenamentos e expande-se o leque de meios para se alcançá-los.

¹¹⁷ Esta passagem é uma daquelas que levantam questões sobre os significados de “ser punido”. Claramente associada (inclusive etimologicamente, como destaca Daniel Lopes, 2014, p. 377), como o próprio desenvolvimento anterior explica, ao conceito de conter os apetites, a expressão “ser punido” ainda não é explicada exaustivamente, não havendo detalhamento sobre quais caminhos seriam aqueles através dos quais a punição para o benefício da alma poderia ocorrer (a refutação de Cálicles aqui, por exemplo, seria então uma forma de puni-lo, conter os seus apetites e melhorar a sua alma?). Antes, em conversa com Polo, Sócrates havia indicado que, para corrigir a alma, alguém que cometera atos injustos precisaria se submeter à justa pena e passar pela punição adequada para curar a sua alma das máculas causadas pelas injustiças. Naquela altura, cita-se o exílio, o açoite e a pena de morte (480c-d); aqui, contudo, seria razoável questionar se essas penas também corrigiriam a injustiça através da contenção dos apetites – considerando que a pena de morte, por exemplo, acarretaria o fim completo do corpo (mas não da parte apetitiva da alma, supõe-se).

com ele, Sócrates aceita a sugestão de Cálicles e o incentivo de Górgias¹¹⁸ a continuar conversando sozinho, em debate consigo próprio (505e-506a). Reafirma, no entanto, alguns dos nortes metodológicos que considera fundamentais a qualquer discussão (inclusive dele com ele mesmo) e diz que todos devem amar a vitória (cada um deve ser φιλόνικος), mas no sentido de “saber o que é verdadeiro e o que é falso em relação ao que dizemos”¹¹⁹, já que Sócrates, desde o começo do diálogo, enfatiza à exaustão querer, na verdade, apenas esclarecer os assuntos discutidos e se aproximar ao máximo da verdade sobre eles¹²⁰. Ele ainda pede que, caso alguém da plateia acredite concordar ele consigo mesmo de modo equivocado, tome a palavra e o refute¹²¹. Caso Cálicles faça isso, explicita, não se irritará como o jovem se irritou com Sócrates ao ser refutado, mas o tomará como o seu “sumo benfeitor” (μέγιστος εὐεργέτης, 506c).

O filósofo declara, em um tom um tanto dogmático, “eu, então, coloco as coisas nestes termos e afirmo que são verdadeiras”¹²² (507c-e): para se ser feliz, deve-se exercitar a temperança e evitar a intemperança; casos se precise de uma punição – seja para si próprio, um familiar, um concidadão, a cidade toda¹²³ – deve-se pagar a justa pena se se buscar a felicidade; deve-se viver de acordo com tudo isso, concentrando “todos os esforços privados e públicos para que a justiça e a temperança estejam presentes em quem pretende ser venturoso, impedindo que os apetites se destemperem e tentando saciá-los”¹²⁴. O filósofo afirma ter falado de forma séria ao considerar no caso da retórica criticada a utilidade de acusar a si próprio e aos seus caso

¹¹⁸ Górgias estimula tanto a continuidade da discussão, que aqui o faz até quando a “discussão” é apenas de Sócrates com ele mesmo, interessadamente.

¹¹⁹ οἶμαι ἔγωγε χρῆναι πάντας ἡμᾶς φιλονίκως ἔχειν πρὸς τὸ εἰδέναι τὸ ἀληθές τί ἐστὶν περὶ ὧν λέγομεν καὶ τί ψεῦδος (505e): Algo semelhante é defendido no *Filebo* (14b): a lealdade não deve ser em relação ao posicionamento inicial de qualquer um dos interlocutores por qualquer um dos interlocutores, mas de todos os interlocutores em relação à verdade – em relação ao melhor argumento, o mais verdadeiro.

¹²⁰ Isso, todavia, é bem controverso. Apesar de o filósofo falar isso inúmeras vezes, ele claramente parece estar defendendo posições próprias através de recursos que não apenas se pautam na suposta verdade nelas imbuída. Ele apela, como já destacado, para a vergonha com frequência e para imagens que, admitidamente não precisas em relação à verdade, têm no melhor dos casos um valor explicativo e, no mais sincero, persuasivo (como o próprio Sócrates admite por vezes, 494a). Sobre as estratégias discursivas de Sócrates, ver Rossetti (1989, p. 225-238).

¹²¹ Antes de refutar Górgias, aliás, Sócrates perguntara a ele se participava do mesmo grupo que o filósofo em relação à refutação: de gostar de refutar, se o interlocutor parecer não falar corretamente, mas de gostar mais ainda de ser refutado, caso ele próprio não fale, por sofrer um bem ser melhor a alguém do que causá-lo em outrem (457c-458c). O trecho faz lembrar do segundo parágrafo do *Elogio*, do Górgias histórico, em que se anuncia que “cabe ao mesmo homem dizer corretamente o devido e refutar os que repreendem Helena” (τοῦ δ' αὐτοῦ ἀνδρὸς λέξει τε τὸ δέον ὀρθῶς καὶ ἐλέγξει τοὺς μεμφομένους Ἑλένην, 2) – tendência que parece compartilhada pelas duas passagens no sentido de refutar equívocos e de fazer o que se deve perante a “verdade” (aqui se devendo obviamente levar em consideração as muitas e complexas diferenças entre as duas obras sobre o conceito). O final do mesmo parágrafo do *Elogio* ainda destaca sobre Helena a pretensão de “demonstrar que os que a repreendem estão mentindo e expor a verdade [ou] fazer cessar a ignorância” (τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδείξας καὶ δεῖξας τὰληθῆς [ἢ] παῦσαι τῆς ἀμαθίας, 2).

¹²² ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα οὕτω τίθεμαι καὶ φημι ταῦτα ἀληθῆ εἶναι (507c).

¹²³ A punição à cidade toda, como mais para a frente é destacado, também é tarefa do rétor técnico.

¹²⁴ καὶ πάντα εἰς τοῦτο τὰ αὐτοῦ συντείνοντα καὶ τὰ τῆς πόλεως, ὅπως δικαιοσύνη παρέσται καὶ σωφροσύνη τῶ μακαρίῳ μέλλοντι ἔσεσθαι, οὕτω πράττειν, οὐκ ἐπιθυμίας ἑῶντα ἀκολάστους εἶναι καὶ ταύτας ἐπιχειροῦντα πληροῦν (507d-e).

sejam cometidas injustiças (508b-c)¹²⁵, e que era verdadeiro o que Polo havia assentido, supostamente por vergonha, ao admitir que ser injusto e cometer injustiça é mais vergonhoso e pior do que sofrê-la, e que um rétor que almeje ser um rétor correto deve de fato ser conhecedor do que é justo.

4.2 A vida boa, as amizades e as salvações

Como já se pode ter percebido, Sócrates aproveita seu momento de discussão consigo próprio, sem a oposição hostil dos seus dois últimos interlocutores, para recontar os debates pregressos com as ênfases e conclusões que pareciam mais afinadas com a sua própria perspectiva. Livre para resolver questões pendentes enquanto dialogava sozinho, Sócrates recupera primeiro a acusação feita por Cálicles de que o filósofo, praticando a filosofia além da idade adequada, seria inepto nos assuntos da cidade e incapaz de salvar a si próprio e aos próximos em situações de acusação indevida (508c-d). Em vez de negar que seria capaz de se livrar, ou livrar amigos, de uma condenação injusta, Sócrates diz que esse não seria o tipo de socorro a tornar ridículo alguém incapaz de provê-lo (509b-c). A incapacidade de prover socorro mais vergonhosa, segundo o filósofo, deveria ser aquela relacionada ao maior mal, que Sócrates continua e reiteradamente vem defendendo ser o mal da alma. Ele explicita, ainda, a peculiar situação das coisas relacionadas a estes dois males: o mal menor, que é sofrer injustiça, e o mal maior, cometer injustiça. Para não se sofrer injustiça, precisar-se-ia ser tirano ou se aproximar o máximo possível do tirano, amigando-se com ele ao com ele se assemelhar. Habitando-se às mesmas condutas injustas, a pessoa que procura jamais sofrer injustiça conquistaria essa capacidade, então, sacrificando o que ela tem de melhor: a possibilidade de justiça da sua alma (509c-511a).

Cálicles questiona Sócrates, em tom provocativo, se ele não saberia que o imitador do tirano poderá matar aqueles que não o imitem e fazer o que bem entender em relação a eles (511a). Sócrates afirma de forma irônica que só não o saberia se fosse surdo, já que ouvira a mesma afirmação tanto dele, quanto de Polo, bem como “de quase todos os demais habitantes dessa cidade” (511b). Ele concorda que o imitador e o tirano poderão matar o homem belo e bom, e Cálicles o interrompe de novo, perguntando se isso não seria razão para fúria (511b). O filósofo, reiterando seu posicionamento já quase completamente explicitado (faltando o mito final para dar-lhe conclusão) sobre a prioridade da alma sobre o corpo e do bem da alma (da

¹²⁵ Destacando aqui Sócrates, então, a primeira “grandiosa utilidade” da retórica falsa como uma proposta não irônica – como algo mais do que mera provocação.”

justiça, sobretudo) sobre o do corpo (a saúde), diz que não seria motivo de fúria para quem é inteligente – para aquele que sabe do que foi alcançado ao longo de todas essas discussões, e pergunta se Cálicles o aconselhava a viver se dedicando o máximo possível às artes que salvam dos perigos à vida, como parecia fazer ao ordenar Sócrates a praticar a retórica (511b-c)¹²⁶.

Aqui acontecem duas coisas bem interessantes: a primeira é que Sócrates parece flexibilizar o uso do termo τέχνας (“arte” ou “técnica”, 511b) – mostrando não se preocupar tanto com a constância das palavras, apenas dos conceitos –, passando a utilizá-lo sem discriminar entre as práticas que seriam de fato artes, de acordo com os critérios tão defendidos anteriormente (da racionalidade e prioridade pelo bem), e as que seriam artes apenas no sentido comum do termo, incluindo a natação, a navegação e até a retórica falsa, antes tão criticada por não ser arte, no pacote das “artes que salvariam a vida”. Aqui convém explicitar que o interesse do personagem do filósofo é com o entendimento do sentido geral da argumentação, não com uma obsessão voltada às palavras usadas para expressá-lo. Desde que o interlocutor (e o leitor) entenda haver dois tipos diferentes de prática – uma irracional e apenas deleitosa e outra racional e necessariamente benéfica a algo –, não importa muito se ele chama as duas de técnica, de prática ou de outra coisa, desde que seja capaz de diferenciá-las e tratá-las, entendê-las e valorizá-las diferentemente.

Outro aspecto interessante que vale a pena ser realçado é que Sócrates diz, e Cálicles concorda, que o jovem estaria ordenando o filósofo a praticar a retórica (511b-c). Explicita-se aqui, para o caso de haver qualquer ambiguidade e incerteza ainda na interpretação do que Cálicles queria dizer com discursos públicos e ocupações da cidade (484c-d), o que o jovem estava dizendo para Sócrates fazer: Cálicles dizia para ele atuar como um rétor e praticar a retórica – nos tribunais, nos conselhos, nas assembleias e em toda e qualquer reunião política (como antecipado por uma das respostas de Górgias, 452e). Se havia ainda dúvida, está aqui dito de forma bem clara: Cálicles via como meio para a ascensão política do “homem superior” dentro do jogo ditado pela “justiça dos homens” a retórica. Quando disse para Sócrates parar de se ocupar com a filosofia e começar a participar da política para se tornar um homem de valor, estava dizendo para fazê-lo, é claro, através da retórica – que agora, como se enfatiza pelo diálogo, serviria não só para conquistar o poder (ou, como também antecipado por uma resposta de Górgias, “dominar os outros dentro da cidade”, 452d), como para salvar o seu praticante de outros que também tentassem conquistá-lo¹²⁷ (possivelmente também através da

¹²⁶ Que salvaria dos perigos para a vida (e para os bens, e para a liberdade etc.) nos tribunais (diante de acusações justas ou injustas).

¹²⁷ Utilidade verdadeira cujo valor Sócrates parece ignorar reiteradamente, sem oferecer motivo suficiente para tanto.

retórica¹²⁸). Como será destacado em breve, Sócrates passa também, não ao acaso, a usar os termos *político* e *rétor* de forma intercambiável.

Sócrates então apresenta um argumento elaborado para tentar mostrar que, se o critério do valor de uma arte for sua capacidade de salvar vidas, e de um técnico, o de participar dessas artes, a retórica, estimulada por Cálicles, não seria melhor do que, por exemplo, a navegação, a natação e outras artes que podem ser também usadas para salvar vidas e bens, dependendo da situação, como a retórica (511c-512d)¹²⁹. Ele defende que um homem inteligente não deve se empenhar para viver o máximo possível, mas se concentrar naquilo que lhe cabe: viver da melhor forma possível no tempo em que o destino lhe permitir viver (512e). Se essa melhor forma possível for a associada a adquirir o maior poder político, Cálicles deve se assemelhar maximamente ao povo de Atenas. O filósofo alerta mais uma vez, entretanto, para a possibilidade de essa escolha custar aquilo que lhe é de fato mais caro¹³⁰.

Sócrates destaca que apenas através dessa semelhança com a constituição política e com os governantes é que alguém pode, de fato, adquirir o poder tão almejado por quase todos. Não haveria arte, como eventual retórica¹³¹, que conferisse poder sem a necessidade dessa proximidade entre o caráter de quem aspira ao poder e o de quem o detém (513a-b). No final deste discurso, Sócrates faz uma alegação importantíssima para a interpretação daqueles discursos que ainda estão por vir (e, na verdade, também daqueles por ele já proferidos), dizendo que serão os indivíduos que porventura façam Cálicles o mais semelhante possível ao povo de Atenas que o tornarão político e rétor (513b-c)¹³². Esta passagem é importante, porque Sócrates usa aqui *rétor* no sentido criticado, já que fala de discursos que deleitam objetivando

¹²⁸ Haveria, é claro, também a possibilidade de as pessoas tentarem ascender politicamente e atuarem nas reuniões políticas sem a retórica: sem esse treinamento formal de como falar persuasivamente em público e fazer os ouvintes tenderem aos seus interesses em vez de tenderem aos interesses dos seus oponentes políticos.

¹²⁹ Narrando a história de um capitão, Sócrates relata que este não exaltaria seus próprios feitos depois de realizado o transporte, pois saberia que não só não melhorou as pessoas ao levá-las de um lugar ao outro, como não sabe se as fez persistir no mal e na infelicidade, exatamente por não as ter deixado naufragar. Um tripulante acometido por terríveis doenças crônicas, por exemplo, continuará vivendo mal e miseravelmente, segundo Sócrates, por não ter morrido na viagem – o que, como já concordado, não seria bom. Um tripulante acometido por terríveis males da alma, por outro lado, estaria em situação ainda pior, não obtendo qualquer vantagem “em ser salvo seja do mar, ou do tribunal, ou de qualquer outro lugar”. Se está condenado a viver de modo miserável pelos vícios de sua alma, melhor é, para Sócrates, na verdade, que ele morra – por motivos que o filósofo só esclarecerá de forma mais plena no mito final do diálogo.

¹³⁰ Assemelhando-se a um tirano injusto ou a um povo ignorante do que é melhor, a pessoa cometeria injustiças e prejudicaria sua própria alma, deixando de praticar a forma de salvação mais importante e passando a praticar a exaltada por Cálicles e pela maioria – salvando-se apenas de desprazeres e, no máximo, dos males do corpo e da economia, mas abrindo mão e até prejudicando em razão disso aquilo que lhe é mais importante, a sua própria alma.

¹³¹ Querendo destacar aqui, provavelmente, que a retórica falsa só aumentaria a chance de poder através de persuasão adulatora, mas não o garantiria como a semelhança entre o aspirante a político e o povo que ele quer dominar.

¹³² “Assim, quem quer que te faça ao máximo semelhante a eles, essa pessoa te tornará político e rétor, visto que almejas ser político” – ὅστις οὖν σε τοῦτοις ὁμοιώτατον ἀπεργάσεται, οὗτός σε ποιήσει, ὡς ἐπιθυμεῖς πολιτικὸς εἶναι, πολιτικὸν καὶ ῥητορικόν (513b).

o poder (no sentido comum do termo), mas já antecipando o fato, que será muito usado e explorado nas páginas finais do diálogo, de que rétor e político ocupam o mesmo espaço – de que rétor e político são basicamente a mesma coisa (e que, então, se houver uma arte retórica ela deverá corresponder também a uma arte política).

Se *rétor* podia ter sido interpretado no começo da obra como apenas aquele que discursava no tribunal, um análogo ao advogado nos tempos modernos, já no ato de Górgias explicita-se a atividade do rétor no conselho e nas assembleias e aqui confirma-se que Sócrates compartilha da interpretação de que a retórica seria presente “em toda e qualquer reunião política” (ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται, 452e – como cogitado por Górgias no primeiro ato). Isso é importante para essa interpretação porque Sócrates, a partir desse momento, usará *político* e *rétor* de forma intercambiável, passando a se referir à verdadeira arte política como a verdadeira arte retórica e vice-versa.

Cálicles aceita o que Sócrates está dizendo, com incômodo e certa estranheza. Em fala notável, e importantíssima, diz: “não sei como me parece falar corretamente, Sócrates, mas experimento a mesma paixão que a maioria: tu não me persuades absolutamente¹³³.” A justificativa do filósofo para a situação é de que o amor pelo povo, citado já no começo do ato de Cálicles, que existia na alma do jovem, obstaculizaria a persuasão. Outra resposta possível, não mencionada, seria simplesmente a de que Sócrates não estaria sendo deleitoso ao refutar Cálicles e mostrar seu entendimento equivocado sobre assuntos que lhe eram tão caros. Sendo a parte da alma mais persuasiva e persuasível aquela dos apetites e do prazer (493a-b), não seria surpreendente que Cálicles, tendo seus apetites criticados por Sócrates e sendo continuamente refutado tão dolorosamente por ele, não tenha sentido o que o faria ser persuadido sobre os assuntos em questão.

Oferece o filósofo, contudo, uma solução interessantíssima para o obstáculo representado pelo “amor pelo povo”: se tornarem a examinar esses assuntos repetidamente (como, na verdade, já pareciam estar fazendo), Cálicles será persuadido (como Sócrates explicita desde o começo do ato ser o seu objetivo, 494a). Sendo coerente com a solução explicitada, Sócrates faz de fato isto: volta a examinar o assunto central da divisão das práticas entre lisonjas e técnicas.

¹³³ οὐκ οἶδ' ὄντινά μοι τρόπον δοκεῖς εὖ λέγειν, ὦ Σώκρατες, πέπονθα δὲ τὸ τῶν πολλῶν πάθος: οὐ πάνυ σοὶ πείθομαι (513c).

4.3 Rétores que não foram amigos da cidade, nem se salvaram ou praticaram a retórica

Relembra Sócrates que o tipo de cuidado relacionado ao bem do corpo e da alma não concederia “graça, mas o combate”¹³⁴ e reitera, ainda, que de nada adiantaria dinheiro, domínio sobre os outros ou qualquer outra coisa considerada uma forma de poder “se não for belo e bom o pensamento” das pessoas que os detêm (513e-514a)¹³⁵. Convém lembrar aqui que na divisão inicial entre as coisas existentes, entre boas, neutras e más, Sócrates havia colocado sabedoria, riqueza e saúde como coisas boas (467e), mas agora mostra que as duas últimas devem ser, de certa forma, servas da primeira e que, novamente, o bem da alma se sobressai e deve se impor e ser priorizado em relação a todos os outros bens¹³⁶. A riqueza é um bem para as finanças, para a economia, mas, se mal utilizada, de forma a prejudicar o seu detentor, melhor seria se nunca tivesse sido obtida. O mesmo, na verdade, poderia ser dito da liberdade, que, desde o segundo ato, mostra-se perigosa para aquele que não tiver inteligência e, por isso, puder usá-la em prejuízo próprio ou alheio por falta de técnica e conhecimento.

Depois de uma confirmação irônica de Cálicles (“absolutamente, se assim te for mais aprazível”, 514a), que, na verdade, começa a ser cada vez mais indiferente com o que está assentindo na conversa, Sócrates desenvolve o assunto no sentido de como alguém aprenderia as mencionadas práticas que vão no encaixe do bem. Realçando a importância de se poder indicar bons resultados e bons mestres antes de se aplicar a quaisquer práticas no âmbito público, ele diz:

E agora, excelentíssimo homem, visto que tu próprio começaste recentemente a realizar os afazeres da cidade, exortando-me a isso e reprovando-me porque não as realizo, não investigaremos um ao outro deste modo: “Vamos lá, Cálicles já tornou melhor algum cidadão? Há alguém que antes era vicioso, injusto, intemperante e estulto, e que se tornou um homem belo e bom por causa de Cálicles, seja estrangeiro ou cidadão, escravo ou homem livre?” Dize-me: se alguém te indagar sobre isso, Cálicles, o que responderás? Que homem dirás ter se tornado melhor com o teu convívio?¹³⁷

¹³⁴ μὴ καταχαρίζομενον ἀλλὰ διαμαχόμενον (513d).

¹³⁵ Nos termos utilizados anteriormente, de nada servem coisas neutras prazerosas se elas não forem também benéficas, se não concorrem não só para o prazer, mas também para o bem.

¹³⁶ A acusação de que Sócrates estaria em posição vergonhosa por não conseguir salvar a si próprio e aos seus de acusações injustas, portanto, é respondida pelo filósofo com uma “hierarquia de salvação”. Nesta, realça ele que o mais importante para alguém que almeja viver bem e ser feliz não é salvar a si próprio de desprazeres ou até o próprio corpo e a própria economia dos seus respectivos males (a morte e a pobreza), e sim salvar aquilo que essa pessoa tem de mais valioso, mais belo e mais seu (por manter-se com ela independentemente da perda de qualquer outra coisa): salvar a sua alma. E esta forma de salvação que deve ser priorizada em detrimento de todas as outras não sobrevaloriza as dores que podem ter que ser enfrentadas para preservar o bem da alma ou a perda dos outros bens não tão fundamentais. Tal salvação implica ser punido e sofrer, quando for necessário ser punido e sofrer para corrigir a alma, restringir e coagir apetites e até abrir mão das coisas normalmente tão valorizadas, caso se mostrem prejudiciais à alma – como a liberdade, a riqueza, a saúde etc.

¹³⁷ νῦν δέ, ὃ βέλτιστε ἀνδρῶν, ἐπειδὴ σὺ μὲν αὐτὸς ἄρτι ἄρχη πράττειν τὰ τῆς πόλεως πράγματα, ἐμὲ δὲ παρακαλεῖς καὶ ὀνειδίζεις ὅτι οὐ πράττω, οὐκ ἐπισκεψόμεθα ἀλλήλους, φέρε, Καλλικλῆς ἤδη τινὰ βελτίω πεποίηκεν τῶν πολιτῶν; ἔστιν ὅστις πρότερον πονηρὸς ὢν, ἄδικός τε καὶ ἀκόλαστος καὶ ἄφρων, διὰ Καλλικλέα καλὸς τε κάγαθος

O jovem ateniense, ainda preso nos horizontes de debate dos quais Sócrates tentava tirar, tanto este, quanto os outros interlocutores, acusa o filósofo de ser, na verdade, um φιλόνομος (515a). Não o acusa, é claro, no sentido antes utilizado pelo filósofo, mas no sentido original, de uma pessoa que apenas quer parecer ganhar na disputa representada pelos posicionamentos em debate. Sócrates, no entanto, persiste na questão. Pergunta se Cálicles, ao se voltar para os assuntos da cidade, preocupar-se-ia com qualquer coisa que não tornar os seus concidadãos melhores, e se eles dois já não teriam concordado exaustivamente que seria essa a forma pela qual o homem político deveria agir (515b-c). Reiterando que o homem bom deve intentar dispor a sua própria cidade nessa condição, o filósofo retoma os exemplos antes sugeridos por Cálicles de bons cidadãos, bons políticos ou bons rétores. Confirmando o jovem que ele consideraria ainda, depois de toda a discussão ocorrida desde a exemplificação, que Péricles, Milcíades, Címon e Temístocles seriam bons cidadãos (515d), Sócrates diz que, por isso, eles teriam que necessariamente¹³⁸ ter tornado melhores, e não piores, os seus concidadãos.

Durante o exame detido dos exemplos citados (515d-517a), contudo, Sócrates argumenta que todos os quatro teriam terminado condenados pelo povo que supostamente teriam melhorado com seus discursos. Se tivessem de fato sido bons políticos, diz Sócrates, e tornado seus concidadãos justos, estes não viriam a querer cometer ou cometer injustiças (sobretudo contra aqueles que os haviam transformado em justos). Depois de alfinetadas e consentimentos mal-humorados, Sócrates conclui que estava certo em dizer nunca ter havido um bom homem político em Atenas (e, portanto, um rétor verdadeiro), mas não se contenta só com isso: diz ainda, de forma bem provocativa, sobre esses quatro homens citados, que “se rétores eles foram, não empregaram nem a verdadeira retórica – pois não teriam sucumbido –, nem a lisonjeadora”¹³⁹.

A provocação, é claro, faz sentido. Se praticantes fossem da retórica falsa, teriam, com os supostos poderes dela já amplamente criticados, persuadido seus juízes através da lisonja a não os condenarem (fosse a acusação justa ou não). Se praticantes da retórica verdadeira, por outro lado, jamais teriam sido nem mesmo acusados ou levados a julgamento, pois, tornando

γέγονεν, ἢ ξένος ἢ ἀστός, ἢ δοῦλος ἢ ἐλεύθερος; λέγε μοι, ἐάν τις σε ταῦτα ἐξετάζη, ὃ Καλλίκλεις, τί ἐρεῖς; τίνα φήσεις βελτίω πεποιηκέναι ἄνθρωπον τῆ συνουσίᾳ τῆ σῆ; (515a-b).

¹³⁸ Mais uma vez, Sócrates realça a necessidade das conclusões a partir dos consentimentos antes explicitados. Se Cálicles considerava Péricles, Címon, Milcíades e Temístocles bons homens, bons políticos e bons rétores, depois de toda a explicação e concordância ocorrida desde a sua contra exemplificação deveria considerá-los também tudo aquilo que foi dito serem necessariamente os bons homens, bons políticos e bons rétores – e terem eles praticado e feito tudo aquilo que aqueles sob estas classificações necessariamente praticam e fazem.

¹³⁹ εἰ οὗτοι ῥήτορες ἦσαν, οὔτε τῆ ἀληθινῆ ῥητορικῆ ἐχρῶντο – οὐ γὰρ ἂν ἐξέπεσον – οὔτε τῆ κολακικῆ (517a).

seus concidadãos justos e agindo os rétores de modo justo nas ações políticas, nem teriam dado motivo para uma acusação (não teriam cometido qualquer injustiça, agindo politicamente apenas da forma certa), nem jamais seriam acusados de maneira injusta por aqueles que eles tornaram justos, temperantes e virtuosos por meio do exercício da retórica verdadeira.

Essa passagem, como se pode perceber, é extremamente significativa e importante para a presente interpretação, porque Sócrates, em uma bela provocação, consegue destacar e sintetizar o contraste entre as duas retóricas, suas formas de atuação e suas consequências – unindo em um breve trecho algumas das conclusões, discussões e dos aspectos mais relevantes das duas retóricas desenvolvidos ao longo do diálogo.

Sócrates diz que não os ataca enquanto servidores da cidade (517b) e, na verdade, concorda que teriam sido capazes de servir aos seus concidadãos aquilo que lhes apetecia, aquilo que seus apetites pediam. Ressalta de novo, todavia, que nada disso correspondia à ação de um bom político, de um bom rétor – que redireciona os apetites dos seus concidadãos, não cedendo àqueles, mas voltando-os àquilo que fará bem a estes. Sócrates diz que esta é a única coisa que importa a um bom político¹⁴⁰ e que, na verdade, caracteriza-o enquanto tal: redirecionar os apetites, usando a persuasão e a força¹⁴¹ (πειθοντες και βιαζόμενοι, 517b) com o escopo de melhorar os cidadãos da sua cidade. Os quatro exemplos de Cálicles, então, teriam apenas servido à cidade o que ela intuitivamente, acriticamente, apetitivamente, pedia. Serviram-na de “naus, muralhas, estaleiros e todas as demais coisas do gênero” (517c), mas nunca de fato atuaram tendo em vista a única coisa que de fato importa – o bem genuíno dela.

4.4 O rétor verdadeiro

Sócrates defende então explicitamente que as técnicas da ginástica e da medicina devem governar aquelas práticas lisonjeadoras (518a-b), que, apenas seguindo os apetites, fornecem-lhes de modo indiscriminado tudo aquilo que pedem. Dominando tais práticas, medicina e ginástica podem, sabendo do corpo e mirando em sua saúde, discriminar quais apetites serão

¹⁴⁰ “Todavia, redirecionar seus apetites e não lhes ceder, usando a persuasão e a força de modo a tornar melhores os cidadãos, nesse aspecto eles em nada se diferem dos outros, por assim dizer, e esse é o único feito de um bom político” – ἀλλὰ γὰρ μεταβιβάζειν τὰς ἐπιθυμίας και μὴ ἐπιτρέπειν, πειθοντες και βιαζόμενοι ἐπὶ τοῦτο ὄθεν ἔμελλον ἀμείνους ἔσεσθαι οἱ πολῖται, ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν τούτων διέφερον ἐκεῖνοι: ὅπερ μόνον ἔργον ἐστὶν ἀγαθοῦ πολίτου (517b-c).

¹⁴¹ Não por acaso, na *Defesa de Palamedes*, do Górgias histórico, persuadir e forçar são exatamente os meios pelos quais Palamedes diz inicialmente que a dominação de um povo por alguém seria possível (14). Defendendo-se da possibilidade de ter traído os gregos para exercer a tirania entre os bárbaros, ele questiona se essa seria feita persuadindo-os ou forçando-os e, subsequentemente, refutando ambas as possibilidades – por eles jamais quererem ser persuadidos por ele e por ele ser incapaz de forçá-los.

úteis e quais nocivos ao organismo humano – algo que as lisonjas não sabem e a que são indiferentes. O filósofo defende que “por este motivo, não é admirável que estas últimas, em relação à atividade do corpo, sejam escravas, servidoras e desprovidas de liberdade, enquanto a ginástica e a medicina, conforme o que é justo, sejam as suas déspotas”¹⁴², e critica a incoerência do jovem, que, mesmo ao aceitar essas afirmações, continua exaltando Péricles, Temístocles, Címon e Milcíades como bons políticos e rétores:

Quando te pergunto quem foram eles, tu me pareces indicar homens na política como se, inquirido, no tocante à ginástica, sobre quais homens foram ou são os que cuidam do corpo, tu me respondesses, com absoluta seriedade, que foram diligentes admiráveis do corpo Teárion, o padeiro, Miteco, escritor sobre a culinária siciliana, e Sarambo, o comerciante: um, guarnecedor de tortas admiráveis, o outro, de comida, e o outro, de vinho. Assim, talvez te enfurecesses se eu dissesse que “Homem, não sabes nada a respeito da ginástica; te referes a homens servidores e guarnecedores de apetites, ignorantes de tudo o que é belo e bom sobre o assunto. Eles, quando obtêm sucesso, fazem saciar e engordar o corpo das pessoas, motivo pelo qual são louvados por elas, mas destroem a sua antiga compleição muscular”¹⁴³.

O mesmo, segundo o filósofo, seria o caso dos políticos e de Cálicles agora adentrando a política. Esses homens elogiados pelo jovem teriam empanturrado a cidade, dando-lhe tudo aquilo que lhe apetecia, tudo aquilo ansiado pelos seus apetites (518d-e). Intumescendo-a e inflamando-a, fragilizaram-na ao lhe servir sem serem norteados pela justiça e pela temperança – pela arte que discriminaria os apetites benéficos dos prejudiciais e lidaria com ambos visando apenas o bem da cidade-estado.

Sócrates aproveita a oportunidade também para criticar a hipocrisia dos políticos do passado (nisso incluindo, é claro, os exemplos dados por Cálicles) no sentido já antevisto pela sua provocação relacionada aos tipos de retórica (519a-d). Diz que é absurda a situação em que políticos que afirmam ter feito o bem à cidade e aos cidadãos acusam estes de serem injustos com eles, supostamente condenando-os injustamente e não lhes mostrando o devido respeito e gratidão. Se tais políticos de fato tivessem feito o bem aos seus concidadãos (exercitando a boa política, a boa retórica), diz Sócrates, jamais sofreriam injustiças por parte destes, porque, como já antecipado na refutação de Górgias (460e-461a) e agora reiterado pelo filósofo, ninguém que

¹⁴² διὸ δὴ καὶ ταύτας μὲν δουλοπρεπεῖς τε καὶ διακονικὰς καὶ ἀνελευθέρους εἶναι περὶ σώματος πραγματείαν, τὰς ἄλλας τέχνας, τὴν δὲ γυμναστικὴν καὶ ἰατρικὴν κατὰ τὸ δίκαιον δεσποίνας εἶναι τούτων (518a).

¹⁴³ καὶ ἐπειδὴν ἐγὼ ἐρωτῶ οἵτινες, δοκεῖς μοι ὁμοιοτάτους προτείνεσθαι ἀνθρώπους περὶ τὰ πολιτικά, ὥσπερ ἂν εἰ περὶ τὰ γυμναστικά ἐμοῦ ἐρωτῶντος οἵτινες ἀγαθοὶ γεγόνασιν ἢ εἰσὶν σωμάτων θεραπευταί, ἔλεγές μοι πάνυ σπουδάζων, Θεαρῖων ὁ ἄρτοκόπος καὶ Μίθαικος ὁ τὴν ὄψοποιάν συγγεγραφῶς τὴν Σικελικὴν καὶ Σάραμβος ὁ κάπηλος, ὅτι οὗτοι θαυμάσιοι γεγόνασιν σωμάτων θεραπευταί, ὁ μὲν ἄρτους θαυμαστοὺς παρασκευάζων, ὁ δὲ ὄψον, ὁ δὲ οἶνον. ἴσως ἂν οὖν ἠγανάκτεες, εἴ σοι ἔλεγον ἐγὼ ὅτι Ἄνθρωπε, ἐπαῖεις οὐδὲν περὶ γυμναστικῆς: διακόνους μοι λέγεις καὶ ἐπιθυμῶν παρασκευαστὰς ἀνθρώπους, οὐκ ἐπαῖοντας καλὸν κάγαθον οὐδὲν περὶ αὐτῶν, οἷ, ἂν οὕτω τύχωσιν, ἐμπλήσαντες καὶ παχύναντες τὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων, ἐπαινούμενοι ὑπ’ αὐτῶν, προσαπολοῦσιν αὐτῶν καὶ τὰς ἀρχαίας σάρκας (518b-c).

tenha a injustiça eliminada por uma pessoa e também por ela posta a justiça no lugar irá querer cometer – ou simplesmente cometer – injustiça contra qualquer pessoa – sobretudo contra aquele que, tendo-o tornado justo, assumiu a posição de seu maior benfeitor.

Cálicles afirma que continuaria aconselhando a Sócrates o modo o servil e adulator, ainda não parecendo achar que ele fala nada disso seriamente. Em um trecho de ironia histórica platônica¹⁴⁴, afirma: “como tu me pareces, Sócrates, descrer na possibilidade de que tal sorte te acometa, como se fosse longínqua a tua morada e não pudesses ser conduzido ao tribunal pela acusação, talvez, de um homem extremamente torpe e desprezível”¹⁴⁵, e o filósofo responde que, caso tenha que se apresentar ao tribunal nessa situação, não será surpreendente se acabar condenado, mesmo não tendo cometido qualquer injustiça. Quando começa a explicar as razões disso, Sócrates oferece o último ponto fulcral para a interpretação do diálogo a partir das retóricas, anterior ao mito final:

Julgo que eu, e mais alguns poucos atenienses – para não dizer apenas eu –, sou o único contemporâneo a empreender a verdadeira arte política e a praticá-la. Assim, visto que não profiro os discursos que profiro em toda ocasião visando o deleite, mas o supremo bem e não o que é mais aprazível, e visto que não desejo fazer “essas sutilezas” aconselhadas por ti, eu decerto não saberei o que dizer no tribunal¹⁴⁶.

Colocando-se, portanto, finalmente, como um dos exemplos (talvez o único exemplo) daquele que ele procurava já há tanto tempo na discussão – um praticante da verdadeira arte retórica ou política –, Sócrates passa a explicar situação interessante em que alguém assim (no caso, ele mesmo) seria condenado; aparentemente contradizendo aquilo que havia falado momentos antes sobre um bom político jamais ser condenado injustamente pelo seu povo. Diz que seu caso seria semelhante ao de um médico num tribunal de crianças ou adultos ignorantes (521e-522a), que, apenas tendo em vista o prazer das refeições e os confortos relacionados ao corpo, não seriam convencidos do benefício dos tratamentos desagradáveis da medicina – das cauterizações, dietas, drogas amargas e outras medidas para o reestabelecimento da saúde.

¹⁴⁴ Na previsão de um destino para o personagem de Sócrates semelhante àquele que viria a configurar o terrível final do Sócrates histórico. Dodds (1959, p. 19) interpreta o diálogo em grande parte como uma crítica voltada à política e aos políticos atenienses, e a previsão da morte de Sócrates nesta passagem como o ponto culminante dessa postura, inclusive destacando já ter sido tal ironia histórica usada como critério para determinar a data aproximada da confecção da obra: “The *Gorgias* stands out among the early dialogues by the tragic tone of its later pages and by the direct and bitter criticism which it levels against Athenian politics and politicians (cf. below, §iv). Since the criticism culminates in a prediction – of the condemnation of Socrates (521 e ff.), it was a natural first guess that it was composed under the immediate impact of that event [...]”.

¹⁴⁵ ὡς μοι δοκεῖς, ὦ Σώκράτες, πιστεύειν μηδ’ ἂν ἐν τούτων παθεῖν, ὡς οἰκῶν ἐκποδῶν καὶ οὐκ ἂν εἰσαχθεῖς εἰς δικαστήριον ὑπὸ πάνυ ἴσως μοχθηροῦ ἀνθρώπου καὶ φαύλου (521c).

¹⁴⁶ οἶμαι μετ’ ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἴπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν: ἄτε οὖν οὐ πρὸς χάριν λέγων τοὺς λόγους οὐς λέγω ἐκάστοτε, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ πρὸς τὸ ἥδιστον, καὶ οὐκ ἐθέλων ποιεῖν ἅ σὺ παραινεῖς, τὰ κομψὰ ταῦτα, οὐχ ἔξω ὅτι λέγω ἐν τῷ δικαστηρίῳ (521d-e).

Muito mais persuasivo, como dito a Polo (464d), seria o cozinheiro, apenas a trazer deleite através do paladar, sem gerar nenhum desprazer. Fazendo um paralelo, ele diz que, ao praticar apenas a verdadeira arte política e não a lisonja,

não poderei enumerar-lhes os prazeres de que os provi, prazeres que eles consideram benfeitoria e benefício, e tampouco hei de invejar quem lhes provê e quem por eles é provido. Se alguém afirmar que eu corrompo os mais jovens por deixá-los embaraço, ou que deprecio os mais velhos por proferir-lhes discursos acerbos, quer em privado, quer em público, não poderei dizer nem a verdade, ou seja, que “Tudo o que eu digo é de forma justa, ó juizes, e ajo em vosso interesse”, nem qualquer outra coisa. Consequentemente, eu sofrerei o que a ocasião requerer¹⁴⁷.

Por não priorizar o deleite, mas discursar e agir apenas tendo em vista o bem da alma daqueles com quem interage, é natural que Sócrates seja por muitos lembrado como uma pessoa desagradável, que apenas deixa os outros em aporia ou profere discursos angustiantes, e não como uma pessoa que, apesar de às vezes desagradável, é sempre benéfica, justa, e tem sempre o escopo de ajudar e cuidar dos outros verdadeiramente – atuando da forma que lhes for benéfica, que lhes for melhor. Sejam suas falas e atitudes agradáveis ou desagradáveis, seu objetivo e sua conduta são sempre voltados a, são sempre focados em (jamais perdem de vista, jamais deixam de atentar para) o bem – dele próprio, dos seus concidadãos e da cidade.

Cálicles pergunta se essa condição pareceria correta ao filósofo (522c) – de alguém incapaz de socorrer a si mesmo em um tribunal frente a acusações injustas. Sócrates, é claro, reitera a resposta, já explicada a e assentida por Cálicles, de que esse socorro seria secundário e o mais importante e superior – aquele do qual ele nunca poderia abrir mão, por de fato concernir ao seu maior bem, o bem da alma – seria o de nunca “ter incorrido em ações ou discursos injustos referentes a homens ou deuses” (522d). Se Sócrates fosse refutado e fosse provado, para muitas pessoas ou para uma única, ser ele incapaz de tal socorro, por ter agido injustamente em vida, ele se envergonharia e se, por esse motivo, também viesse a encontrar a morte, ele se enfureceria.

Sócrates diz, todavia, com tranquilidade, que suportaria até com facilidade a morte se ela fosse causada por ele não praticar a retórica adúladora (522d-e). Só aqueles de fato irracionais e covardes, segundo o filósofo, temeriam a morte por ela mesma (reiterando aqui que o bem do corpo não está nem perto do bem da alma em nível de importância). Uma pessoa racional temeria apenas o que Sócrates já disse ser tão importante evitar a todo custo – ter a

¹⁴⁷ οὔτε γὰρ ἡδονὰς ἄς ἐκπεπόρικα ἔξω αὐτοῖς λέγειν, ἄς οὔτοι εὐεργεσίας καὶ ὠφελίας νομίζουσιν, ἐγὼ δὲ οὔτε τοὺς πορίζοντας ζηλῶ οὔτε οἷς πορίζεται: εἰάν τέ τις με ἢ νεωτέρους φῆ διαφθείρειν ἀπορεῖν ποιοῦντα, ἢ τοὺς πρεσβυτέρους κακηγορεῖν λέγοντα πικροὺς λόγους ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ, οὔτε τὸ ἀληθὲς ἔξω εἰπεῖν, ὅτι δικαίως πάντα ταῦτα ἐγὼ λέγω, καὶ πράττω τὸ ὑμέτερον δὴ τοῦτο, ὃ ἄνδρες δικασταί, οὔτε ἄλλο οὐδέν: ὥστε ἴσως, ὅτι ἂν τύχω, τοῦτο πείσομαι (522b-c).

alma carregada de injustiças, por ter agido injustamente e não ter pagado a pena devida para eliminá-las. Agora, contudo, adiciona, curiosamente, que também deveria ser temida a possibilidade de se deixar que ela chegue nessa condição ao Hades. O motivo o filósofo tentará explicar a partir do que Cálicles entenderá ser um mito, mas que Sócrates entende ser discurso, λόγος, por relatar a verdade (522e).

4.5 A retórica verdadeira é tão boa assim?

Sócrates termina o terceiro ato, então, sugerindo (a partir de 521d), misteriosamente, depois de refutar os exemplos de Cálicles que tentavam provar já ter existido algum rétor verdadeiro, que ele próprio, Sócrates, praticaria a verdadeira arte política (e, portanto, a verdadeira retórica). Ele sugere também, ainda muito misteriosamente, que exatamente esse fato poderia ser a causa de uma eventual condenação injusta – mesmo depois de ter defendido a impossibilidade de um rétor verdadeiro vir a ser condenado, justa ou injustamente, pela cidade na qual atuou (515e-517a).

A aparente contradição de Sócrates nesse aspecto nos revela mais uma importante, porém sutil, conclusão do *Górgias* sobre as retóricas consideradas: o que parece acontecer aqui é exatamente uma ressalva do diálogo a esse tipo de retórica aparentemente apenas elogiado. Se no caso da retórica falsa, a ressalva à crítica é introduzida por uma fala explícita do próprio Sócrates cogitando que ela tivesse uma utilidade genuína (480a), a ressalva ao elogio da retórica verdadeira vem através dessas aparentes incoerências na transição operada pelo filósofo entre o exame da retórica técnica enquanto possibilidade ideal e as consequências e efeitos dela quando trazida à prática.

Dizendo que o rétor técnico deve fazer aquilo que for necessário para promover a virtude e eliminar o vício (504d-e)¹⁴⁸, o filósofo realça a necessidade de punição (504b) e redirecionamento de apetites através de persuasão e força (πειθοντες και βιαζόμενοι, 517b). Fazendo um paralelo frequente com a medicina, que também teria que recorrer a tratamentos desagradáveis para restaurar a saúde do corpo, “punindo-o” através, por exemplo, da restrição de certos apetites (504e-505a), ele sugere que a retórica técnica também precisaria com frequência recorrer a medidas desprazerosas para restaurar a saúde da alma ou melhorá-la (504d-e, 505b etc.). Sócrates não aborda seriamente, contudo, a diferença fundamental entre os tratamentos médicos e os agora sugeridos tratamento retórico-políticos.

¹⁴⁸ “[...] a fim de que toda e qualquer virtude surja e o vício parta” – και ἡ ἄλλη ἀρετὴ ἐγγίγνηται, κακία δὲ ἀπίη.

Quando uma pessoa está doente e sente precisar de tratamento medicinal, busca um médico e se sujeita àquilo dito necessário para recobrar a saúde, por mais desagradável que isso seja. Quando a pessoa recusa o tratamento, a única a ser prejudicada pela decisão é ela própria, que terá que persistir com a doença (ou até morrer por ela). Se um rétor como o personagem Górgias acompanhar o médico e convencer o paciente a se submeter ao tratamento por mais desprazeroso que ele seja, o paciente aceita fazer o bem a si mesmo por meio de uma persuasão que não é normalmente compreendida enquanto competência do médico, mas que o personagem de Sócrates parece colocar de modo implícito como se fosse no primeiro ato¹⁴⁹. No caso de pessoas com almas maculadas por injustiças, entretanto, não é comum que elas sintam necessidade de se entregarem a juízes para terem suas almas corrigidas¹⁵⁰ ou que confiem neles para tanto. Na verdade, com frequência as pessoas não percebem a injustiça como problema delas próprias nem acreditam que a punição seja uma forma de as ajudar¹⁵¹. Sem sintomas tão claros quanto os das doenças, podem sim, como Polo sugere em provocação¹⁵², cometer as piores injustiças sem que percebam terem se tornado as pessoas mais infelizes ao fazê-lo¹⁵³. Além disso, caso rejeitem os tratamentos desagradáveis da retórica técnica, não seguiriam prejudicando apenas a si próprias, fazendo perseverar o desequilíbrio em suas almas, mas também aos outros, continuando a cometer contra eles injustiças que, apesar de não prejudicarem suas almas, prejudicam seus corpos e riquezas e ainda, mais importantemente, dificultam a justiça geral da cidade¹⁵⁴.

Dessas diferenças, destaca-se que normalmente os pacientes têm um interesse inicial maior em escutar o médico e aceitar seus tratamentos do que os cidadãos têm em ouvir o rétor e aceitar medidas desprazerosas que eles consideram nem mesmo precisar. Seria razoável e

¹⁴⁹ Em 453d-454b, Sócrates rejeita a possibilidade de a retórica ser a única técnica sobre “persuasão” ao defender que toda técnica seria sobre persuasão: sobre persuasão acerca daquilo de que ela é técnica. A medicina persuadiria sobre a saúde, a aritmética, sobre o número e assim por diante. Isso, é claro, parece desconsiderar muitas nuances do assunto – o que fica implicitamente demonstrado quando o personagem Górgias relata as vezes em que acompanhou seu irmão médico ao trabalho e, falhando este em persuadir o paciente a se sujeitar a um tratamento desagradável, conseguiu Górgias persuadi-lo sobre isso, desconhecendo a medicina, mas conhecendo a retórica (456a-b).

¹⁵⁰ Como Sócrates defende a partir do ato de Polo ser necessário para corrigir as almas dos injustos cometidos (478a).

¹⁵¹ Cálicles, por exemplo, entende a justiça que pune os excessos como apenas uma convenção dos homens que não beneficiaria ninguém de qualquer forma, mas apenas tornaria hegemônica a mediocridade das massas que, incapazes de fazerem valer os seus apetites, tentam impedir os homens superiores de fazerem valer os seus através exatamente dessas punições convencionadas (482e-484c).

¹⁵² “E, uma vez cometida essa injustiça, ele próprio não notou que havia se tornado o mais infeliz dos homens, e tampouco se arrependeu disso” – καὶ ταῦτα ἀδικήσας ἔλαθεν ἑαυτὸν ἀθλιώτατος γενόμενος καὶ οὐ μετεμέλησεν αὐτῷ (471b).

¹⁵³ Prejudicando aquilo que elas têm de mais importante, mas, sem sintomas claros e desprazerosos disso, mantendo-se às vezes alheias a esta condição até chegarem no julgamento do Hades.

¹⁵⁴ Tema esse que só seria abordado mais pormenorizadamente na *República*, quando as injustiças da alma e da cidade são colocadas em paralelo e esta é usada para explicar aquela (a partir de 368d, com a metáfora sobre as letras maiores sendo usadas para aprender a ler também as menores).

esperado que não confiassem nele como alguém mais entendido nos assuntos de justiça, que achassem que esta apenas depende das leis acordadas da cidade ou que acreditassem, por qualquer outro motivo, não estarem sendo beneficiados de qualquer forma ao serem punidos¹⁵⁵ – sendo-o apenas por imposição coletiva convencionada. Enquanto o caso de um médico ter que persuadir pacientes que não querem se tratar é uma exceção, o caso de rétores terem que persuadir suas populações para tratá-las parece ser o mais comum na prática da arte política – não podendo a retórica técnica, desse modo, ser concretizada se o praticante não tiver capacidade persuasiva semelhante àquela atribuída à retórica falsa.

Sócrates parece aceitar tal condição enquanto examina a técnica idealmente, mas, curiosamente, quando oferece um exemplo real, desconsidera-a por completo – enfrentando finalmente o problema que o perseguia de maneira implícita desde o começo do diálogo, como veremos no próximo capítulo. Se fala em um primeiro momento que o bom rétor deve redirecionar os apetites para melhorar os cidadãos através de persuasão e força (517b) e que jamais é punido pela cidade que torna justa através disso (519b-d), quando se coloca como exemplo de rétor técnico, diz que não seria surpreendente se ele fosse punido injustamente exatamente por praticar essa arte (521c-e). Sócrates diz, aliás, que o seria por, não visando o deleite, mas o bem, não saber o que dizer no tribunal¹⁵⁶ (ou, em outras palavras, como persuadir os juízes) – o que contrasta clara e intensamente com o que se esperaria de alguém que se proclama um técnico da política através da persuasão e da força.

Fazendo uma comparação com uma situação hipotética irreal, Sócrates revela indiretamente o seu posicionamento, afirmando que se um médico fosse acusado por cozinheiro e julgado por crianças, estas, ignorantes dos benefícios da medicina, cederiam aos discursos do cozinheiro sobre os prazeres providos pelas guloseimas, e não aos do médico sobre a saúde trazida pelos tratamentos desagradáveis (521d-e). Acreditando serem seus concidadãos tão ignorantes sobre a justiça e sobre a arte política quanto crianças são em relação à saúde e à medicina, portanto, o filósofo argumenta que não teria meios de se defender de uma acusação injusta que apelasse ao prazer. Não poderia “dizer nem a verdade” (522b-c). Não poderia dizê-la porque seus concidadãos não seriam capazes, assim como crianças em questão de saúde, de

¹⁵⁵ Posições, como mostrado, próximas àquelas robustamente defendidas por Cálicles.

¹⁵⁶ “Julgo que eu, e mais alguns poucos atenienses – para não dizer apenas eu –, sou o único contemporâneo a empreender a verdadeira arte política e a praticá-la. Assim, visto que não profiro os discursos que profiro em toda ocasião visando o deleite, mas o supremo bem e não o que é mais apazível, e visto que não desejo fazer ‘essas sutilezas’ aconselhadas por ti, eu decerto não saberei o que dizer no tribunal” – Οἶμαι μετ’ ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικά μόνος τῶν νῦν· ἅτε οὖν οὐ πρὸς χάριν λέγων τοὺς λόγους οὓς λέγω ἐκάστοτε, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ πρὸς τὸ ἥδιστον, καὶ οὐκ ἐθέλων ποιεῖν ἢ σὺ παραινεῖς, τὰ κομπᾶ ταῦτα, οὐχ ἕξω ὅτι λέγω ἐν τῷ δικαστηρίῳ (521d-e).

entendê-la: de entender que a aporia que causa nos jovens e os discursos acerbos (πικροὺς λόγους) que profere aos velhos são feitos sempre em benefício deles.

A situação retratada pelo personagem evidencia um grande problema para a exequibilidade da retórica técnica examinada e elogiada. Em vez de colocar como responsabilidade da arte ser capaz de persuadir os concidadãos para evitar que cometam injustiças e para fazer com que paguem a justa pena quando necessária, ele parece dizer que haveria um limite para os seus discursos a partir da ignorância do público. Assim como um médico não consegue, através da sua técnica, convencer crianças ignorantes da medicina, o único exemplo dado de um rétor técnico real não conseguiria convencer, através da retórica técnica, cidadãos ignorantes da justiça.

Onde está, afinal, a capacidade persuasiva da retórica – da retórica verdadeira?

5 DA RETÓRICA VERDADEIRA AO ALÉM.

Para finalizar as discussões desenhadas até então, Sócrates conta uma história final, que não só argumenta em favor do recente posicionamento explicitado pelo filósofo – de que “ninguém que não seja absolutamente irracional e covarde teme a morte em si; teme, porém, ser injusto, pois o cúmulo de todos os males é a alma chegar ao Hades plena de inúmeros atos injustos”¹⁵⁷ –, como sintetiza e ilustra vários dos pontos atingidos ao longo do diálogo.

É interessante terminar a dissertação com esse mito final e com uma análise do prólogo porque, como já dito na introdução, essas formas imagéticas ou alusivas de representar os temas tratados mais explicitamente ao longo da obra acabam por abordá-los a partir de perspectivas diferentes das argumentativa-proposicionais por vezes preferidas por Sócrates e seus interlocutores nos embates. O mito apresenta os pontos apelando para imagens que podem causar fortes reações emocionais (espera-se que tanto do interlocutor quanto do leitor), e o prólogo, da mencionada forma alusiva, acena para os pontos que seriam trabalhados com mais profundidade nos debates subsequentes – mas através de sutilezas que só alguém já imerso em todo o diálogo poderia perceber e compreender de forma mais adequada. Finda-se este trabalho também com uma análise do primeiro ato, interessando ele à interpretação sobretudo pelo conjunto das suas conclusões negativas sobre a retórica – sobre o que ela não pode ser. É frutífero analisar tais negativas a partir das descrições da retórica falsa e da retórica verdadeira no último ato para se observar quais novas conclusões podem ser derivadas das duas práticas a partir do que o filósofo disse já no primeiro ato não poder estar contido na retórica (tanto por suas perguntas iniciais, quanto pela refutação final de Górgias).

Começemos então pelo prólogo e pelo primeiro ato, naturalmente conectados no diálogo, e “terminemos pelo fim” do diálogo, com a narração do mito final pelo filósofo – terminando de arranjar a dissertação assim, finalmente, de acordo com o arranjo que me pareceu mais benéfico a ela, incessantemente, do começo ao fim.

5.1 O prólogo da “guerra e batalha”

Como reiterado pelos comentadores, o *Górgias* começa com duas palavras deveras significativas para a interpretação do diálogo: “guerra e batalha” (πολέμου και μάχης):

¹⁵⁷ αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ ἀποθνήσκειν οὐδείς φοβεῖται, ὅστις μὴ παντάπασιν ἀλόγιστός τε καὶ ἀνανδρός ἐστιν, τὸ δὲ ἀδικεῖν φοβεῖται: πολλῶν γὰρ ἀδικημάτων γέμοντα τὴν ψυχὴν εἰς Ἄϊδου ἀφικέσθαι πάντων ἔσχατον κακῶν ἐστίν (522e).

CAL: Como dizem, Sócrates, eis a devida maneira de participar da guerra e da batalha.
 SOC: Mas o quê? Chegamos, como no ditado, depois da festa e atrasados?
 CAL: E depois de uma festa muito distinta, pois Górgias há pouco nos exibiu inúmeras coisas belas.
 SOC: Mas o culpado disso é Querefonte, Cálicles; por sua força, demoramos na ágora.
 QUE: Não há problema, Sócrates! Vou remediá-lo, pois Górgias é meu amigo. Se for de teu parecer, nos fará uma exibição agora, ou, se quiseres, em outra ocasião.
 CAL: O quê, Querefonte? Sócrates almeja ouvir Górgias?
 QUE: Eis a razão de nossa presença.
 CAL: Basta, então, quererdes acompanhar-me até em casa, pois Górgias é meu hóspede e há de vos fazer outra exibição.
 SOC: Bem dito, Cálicles. Mas ele desejaria, porventura, dialogar conosco? Pois quero saber dele qual é o poder da arte do homem e o que ele promete e ensina; o resto da exibição, deixemos para outra ocasião, como dizes.
 CAL: Nada como tu a indagá-lo, Sócrates! Aliás, esse era um dos pontos de sua exibição: há pouco mandou aos presentes que lhe perguntassem o que desejassem, e afirmou que responderia a todas as perguntas.¹⁵⁸

Muitas são as possibilidades de interpretação deste começo. “Guerra e batalha”, é claro, pode antecipar o clima de agressividade e hostilidade que irá permear a conversa de Sócrates com Polo e, sobretudo, com o próprio Cálicles¹⁵⁹. Pode também, por outro lado, referir-se de forma mais nuançada ao caráter da própria retórica defendida por esses dois personagens (e criticada por Sócrates): o caráter de *ἀγών* – de batalha, competição, disputa – destacado logo no primeiro ato por Górgias (456d) e adotado ao longo da obra como característica marcante dos rétores falsos que tentam derrotar seus oponentes (na política e no diálogo), persuadindo a plateia dos seus posicionamentos.

A resposta de Sócrates também parece prefigurar elementos profundos da obra. Em vez de seguir a comparação com conflito, assemelha as exposições de Górgias a uma festa (*έορτής*) – a algo prazeroso, portanto, que poderia ser associado à retórica lisonjeadora criticada¹⁶⁰. A contrarresposta de Cálicles, por sua vez, afirma que Górgias teria exposto inúmeras coisas belas (*πολλά [...] καλὰ*): lembrando (ou, melhor, prefigurando) o trecho do segundo ato em que Sócrates dirá que a indumentária, lisonja parente da retórica, furta a beleza que lhe é alheia, só conquistada

¹⁵⁸ Καλλίκλης: πολέμου καὶ μάχης φασὶ χρῆναι, ὃ Σώκρατες, οὕτω μεταλαγγάνειν. — Σωκράτης: ἀλλ’ ἦ, τὸ λεγόμενον, κατόπιν έορτῆς ἤκομεν καὶ ὑστεροῦμεν; — Καλλίκλης: καὶ μάλα γε ἄστειας έορτῆς: πολλὰ γὰρ καὶ καλὰ Γοργίας ἡμῖν ὀλίγον πρότερον έπεδείξατο. — Σωκράτης: τούτων μέντοι, ὃ Καλλίκλης, αἴτιος Χαιρεφῶν ὄδε, ἐν ἀγορᾷ ἀναγκάσας ἡμᾶς διατρίψαι. — Χαιρεφῶν: οὐδὲν πρᾶγμα, ὃ Σώκρατες: ἐγὼ γὰρ καὶ ἰάσομαι. φίλος γὰρ μοι Γοργίας, ὥστ’ ἐπιδείξεται ἡμῖν, εἰ μὲν δοκεῖ, νῦν, ἐὰν δὲ βούλη, εἰς αὐθις. — Καλλίκλης: τί δέ, ὃ Χαιρεφῶν; ἐπιθυμεῖ Σωκράτης ἀκοῦσαι Γοργίου; — Χαιρεφῶν: ἐπ’ αὐτὸ γέ τοι τοῦτο ἄρεσμεν. — Καλλίκλης: οὐκοῦν ὅταν βούλησθε παρ’ ἐμὲ ἤκειν οἴκαδε: παρ’ ἐμοὶ γὰρ Γοργίας καταλύει καὶ ἐπιδείξεται ὑμῖν. — Σωκράτης: εὖ λέγεις, ὃ Καλλίκλης. ἀλλ’ ἄρα ἐθελήσειεν ἂν ἡμῖν διαλεχθῆναι; βούλομαι γὰρ πυθέσθαι παρ’ αὐτοῦ τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός, καὶ τί ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται τε καὶ διδάσκει: τὴν δὲ ἄλλην ἐπιδείξιν εἰς αὐθις, ὥσπερ σὺ λέγεις, ποιησάσθω. — Καλλίκλης: οὐδὲν οἶον τὸ αὐτὸν έρωτᾶν, ὃ Σώκρατες. καὶ γὰρ αὐτῶ ἐν τοῦτ’ ἦν τῆς ἐπιδείξεως: ἐκέλευε γοῦν νυνδὴ έρωτᾶν ὅτι τις βούλοιο τῶν ἐνδον ὄντων, καὶ πρὸς ἅπαντα έφη ἀποκρινεῖσθαι (447a-c).

¹⁵⁹ Não por acidente, é o jovem que abre o diálogo com esta referência belicosa.

¹⁶⁰ Apesar de Sócrates não conseguir aferir no primeiro ato que tipo de retórica é o praticado pelo visitante de Leontini.

por sua contraparte técnica¹⁶¹. Aqui, poderia Platão já estar colocando em questão se os discursos expositivos de uma retórica não refletida nos parâmetros depois destacados por Sócrates seriam de fato belos, ou se, gerando apenas a aparência de beleza através do prazer¹⁶², furtariam também uma beleza que lhe é alheia (a beleza dos discursos que sabem sobre seus assuntos).

A atribuição da culpa pelo atraso na Ágora a Querefonte pode estar relacionada à posição do jovem na “missão” atribuída a Sócrates pelo Oráculo de Delfos, como destaca James Doyle¹⁶³. E a desculpa de Querefonte, de que irá “remediar” a situação, pode ser uma provocação com o fato de uma nova exposição não remediar nada de fato (não ser análoga à medicina enquanto técnica): nem os problemas dos ouvintes, nem o desejo de Sócrates de dialogar com Górgias. Cálicles, aliás, pergunta se Sócrates almeja ouvir Górgias usando, em sua pergunta, o termo tão importante para as discussões posteriores entre o jovem e o filósofo: o verbo ἐπιθυμέω¹⁶⁴. Ao prometer uma nova exposição de Górgias a Sócrates, este explicita sua verdadeira intenção: não quer discursos longos sobre temas que podem escapar dos seus interesses e servirem apenas de adorno prazeroso, mas diálogo com respostas e perguntas breves, sempre focado e explícito em suas intenções¹⁶⁵. A pergunta inicialmente colocada por Sócrates, “qual é o poder da arte do homem e o que ele promete e ensina”¹⁶⁶, ao referenciar a retórica, associa-a a um poder que, como vimos, é aspecto muito polêmico a ser atribuído a ela (dependendo de serem as suas consequências – a liberdade e a condenação, por exemplo – efetivamente benéficas).

Cálicles oferece a melhor resposta possível para as intenções de Sócrates, dizendo que o melhor seria se este mesmo perguntasse a Górgias, que antes se propunha a responder qualquer pergunta. Nas páginas que se seguem, parece ser feito um rascunho da discussão que irá se

¹⁶¹ “[...] indumentária, capciosa, enganadora, vulgar, servil, que ludibria por meio de figuras, cores, polidez e vestes, a ponto de fazer com que, furtando uma beleza que lhe é alheia, se negligencie a beleza legítima fruto da ginástica” – ἡ κομμωτική, κακοῦργός τε καὶ ἀπατηλὴ καὶ ἀγεννὴς καὶ ἀνελεύθερος, σχήμασιν καὶ χρώμασιν καὶ λειότητι καὶ ἐσθῆσιν ἀπατῶσα, ὥστε ποιεῖν ἀλλότριον κάλλος ἐφελκομένους τοῦ οἰκείου τοῦ διὰ τῆς γυμναστικῆς ἀμελεῖν (465b).

¹⁶² Um dos elementos não por acaso colocados por Sócrates como geradores da beleza, na refutação de Polo.

¹⁶³ Em sua interessantíssima análise sobre as primeiras linhas do *Górgias*, Doyle (2006, p. 509-602) sugere que Platão, ao colocar Querefonte como o culpado pelo atraso, pudesse estar fazendo referência à célebre ida de Querefonte ao templo de Apolo em Delfos. Nesta, o jovem escutaria do deus ser Sócrates o mais sábio e, portanto, principiaria a jornada do filósofo para testar a alegação – começaria Sócrates a questionar nas praças públicas aqueles que entenderia poderem saber mais do que ele, causando tais questionamentos, dentre muitas outras coisas, “atrasos na Ágora”. Estes, portanto, seriam sempre causados, direta ou indiretamente, por Querefonte, como aqui no começo do *Górgias*.

¹⁶⁴ Em uma tradução que tentasse recuperar o sentido literal do verbo da ocasião do embate entre Sócrates e Cálicles sobre os apetites e o prazer, Cálicles questionaria aqui algo como “Sócrates tem o apetite de ouvir Górgias?”

¹⁶⁵ Apesar de, como já se espera ter demonstrado, Sócrates não realmente priorizar apenas isso, sendo obscuro e provocando quando sente que posturas não tão claras (e até não tão próximas à verdade) concorreriam melhor para os seus objetivos em cada momento do diálogo. Novamente, sobre as estratégias discursivas do personagem, veja-se Rossetti (1989) e Szlezák (2005).

¹⁶⁶ τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός, καὶ τί ἐστιν ὃ ἐπαγγέλλεται τε καὶ διδάσκει (447c).

desenrolar entre Sócrates e Górgias no primeiro ato. Sócrates pede que Querefonte pergunte a Górgias “quem ele é”. Diante da confusão do seu amigo sobre o significado da pergunta, o filósofo introduz um paradigma que será reiteradamente utilizado para explicar técnicas e técnicos: “por exemplo: se ele fosse artífice de sapatos, ele decerto te responderia que é sapateiro; ou não entendes o que digo?”¹⁶⁷. Querefonte, já acostumado aos caminhos socráticos, capta de imediato a via sugerida e tenta interrogar Górgias através dela. Confirmando o rétor responder qualquer pergunta e ainda se gabando de não lhe fazerem uma pergunta nova já há muitos anos, Querefonte tem seu questionamento abortado (448a). Polo intervém e, alegando estar Górgias cansado após suas exposições, passa a responder ele mesmo a Querefonte (448b-e) – dando início ao mencionado rascunho da discussão entre Sócrates e Górgias exatamente Querefonte, seguidor de Sócrates, e Polo, seguidor de Górgias (prefigurando ambos os traços característicos dos protagonistas do primeiro ato, como fica evidente).

Querefonte pergunta qual denominação seria mais justa a Górgias caso este detivesse o mesmo conhecimento que Heródico (médico irmão de Górgias). Confirma Polo que seria a denominação de médico. Querefonte pergunta então como chamariam corretamente Górgias se ele fosse experiente na mesma arte que Aristofonte (que era pintor) e Polo responde que de pintor. Quando Querefonte por fim faz a pergunta para o caso real de Górgias, contudo, esperando que o jovem estrangeiro seguisse o modelo confirmado com os questionamentos anteriores, recebe dele uma resposta completamente discrepante e contrastante com as breves e diretas oferecidas até então:

Querefonte, as artes são abundantes entre os homens, descobertas da experiência experimentalmente¹⁶⁸. Pois a experiência faz com que a nossa vida seja guiada pela arte, enquanto a inexperiência, pelo acaso. Diferentes homens participam de cada uma delas de formas diferentes, e das melhores artes, os melhores homens. Dentre estes últimos, eis aqui Górgias, que participa da mais bela arte¹⁶⁹.

Polo, portanto, quando questionado sobre aquilo que Górgias de fato sabia e o que isto o tornaria, em vez de responder corretamente sobre essas coisas, sacrifica o que a técnica é e o que Górgias é em favor de um elogio a ambos. Aqui o jovem parece antecipar a postura tão enfatizada no seu ato, de alguém por vezes indiferente ao que está sendo perguntado e mais

¹⁶⁷ ὡςπερ ἂν εἰ ἐτύγχανεν ὢν ὑποδημάτων δημιουργός, ἀπεκρίνατο ἂν δήπου σοι ὅτι σκυτοτόμος· ἢ οὐ μανθάνεις ὡς λέγω; (466d).

¹⁶⁸ A escolha de palavras de Polo faz lembrar em muito as escolhas de palavras por vezes preferidas pelo Górgias histórico, com o uso de termos de radicais semelhantes e oposições e alternâncias, por exemplo.

¹⁶⁹ ὦ Χαιρεφῶν, πολλαὶ τέχναι ἐν ἀνθρώποις εἰσὶν ἐκ τῶν ἐμπειριῶν ἐμπείρως ἠύρημεναι: ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην. ἐκάστων δὲ τούτων μεταλαμβάνουσιν ἄλλοι ἄλλων ἄλλως, τῶν δὲ ἀρίστων οἱ ἀριστοὶ: ὢν καὶ Γοργίας ἐστὶν ὅδε, καὶ μετέχει τῆς καλλίστης τῶν τεχνῶν (448c).

voltado à qualificação positiva e à aparência atraente daquilo que ele está tentando defender do que à descoberta sobre o que aquilo que está tentando defender de fato é (por tratar ele isso como assunto secundário ou já pressuposto por opinião da maioria). Com jogos de palavras e adornos discursivos, tece o princípio de um discurso apazível que, não tocando nas perguntas feitas por Querefonte, elogia a arte de Górgias e o próprio Górgias sem dizer o que eles são.

Sócrates, atestando uma discrepância tão clara dessa resposta com as anteriores e a “fuga ao tema”, intervém. Diz estar Polo bem preparado para o discurso, mas não responder às perguntas de Querefonte e apresenta o problema ao dizer que “é evidente que Polo, pelo que acabou de dizer, tem praticado antes a chamada retórica do que o diálogo”¹⁷⁰ – explicitando que, com seu minidiscorso apazível, Polo seria claro exemplo da retórica criticada em seu próprio ato. Não entendendo o jovem as alegações socráticas, diz o filósofo que Polo, em vez de responder qual era a efetiva arte de Górgias e o que ela faria com que ele fosse, tinha passado a elogiar ambos como se alguém os vituperasse (448e). Polo ainda questiona se não teria respondido que a arte era a mais bela, ao que Sócrates responde:

Com certeza. Mas ninguém está perguntando de que qualidade ela é, e sim que arte é essa, e por qual nome Górgias deve ser chamado. Assim como Querefonte te formulou as perguntas anteriores e tu lhe respondeste correta e brevemente, dize-me agora, de modo semelhante, que arte é essa e por qual nome devemos chamar Górgias! Ou melhor: dize-nos tu mesmo, Górgias, como devemos te chamar e de que arte tens conhecimento!¹⁷¹

Górgias toma a palavra e explicita que a sua arte é a retórica e, quando Sócrates o questiona se, então, deveriam eles chamá-lo de rétor, o visitante de Leontini responde brincando (e, mais uma vez, gabando-se) que, caso Sócrates queira chamá-lo do que ele roga ser, que o chame de “bom rétor” (449a). O bom rétor de Leontini confirma, a partir de uma pergunta do filósofo, que prometeria em todos os lugares ser capaz de tornar outras pessoas rétores como ele e concorda com o primeiro pressuposto socrático de método dialógico explicitado na obra: continuará a conversa com Sócrates, evitando o modelo de discursos longos principiado por Polo e respondendo o mais brevemente possível (gabando-se mais uma vez por ninguém ser capaz de dizer as coisas de forma tão breve quanto ele). Sócrates parece muito satisfeito com a promessa e então começa o questionamento (449c) que finda o prólogo e dá início ao primeiro ato propriamente dito.

¹⁷⁰ δῆλος γάρ μοι πῶλος καὶ ἐξ ὧν εἶρηκεν ὅτι τὴν καλουμένην ῥητορικὴν μᾶλλον μεμελέτηκεν ἢ διαλέγεσθαι (448d).

¹⁷¹ καὶ μάλα. ἀλλ' οὐδεὶς ἐρωτᾷ ποία τις ἢ Γοργίου τέχνη, ἀλλὰ τίς, καὶ ὄντινα δέοι καλεῖν τὸν Γοργίαν: ὥσπερ τὰ ἔμπροσθέν σοι ὑπετείνατο Χαιρεφῶν καὶ αὐτῷ καλῶς καὶ διὰ βραχέων ἀπεκρίνω, καὶ νῦν οὕτως εἰπέ τίς ἢ τέχνη καὶ τίνα Γοργίαν καλεῖν χρὴ ἡμᾶς. μᾶλλον δέ, ὦ Γοργία, αὐτὸς ἡμῖν εἰπέ τίνα σε χρὴ καλεῖν ὡς τίνοσ ἐπιστήμονα τέχνης (448e-449a).

5.2 As conclusões do *Górgias*, no seu começo, com Górgias

A investigação inicial empreendida por Sócrates e Górgias, como já mencionado, parece mais mostrar o que a retórica não pode ser do que de fato o que ela é. Nas perguntas e respostas desenhadas pelos dois, pareceu ficar claro que: ela não poderia ser uma técnica sobre todos os discursos (449e)¹⁷²; não poderia ser a única a realizar todas as suas ações através de discursos (451c)¹⁷³; não poderia ser – sem uma explicação mais robusta – sobre “as melhores e mais importantes coisas humanas” (τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων [...] καὶ ἄριστα, 451d-452d); não poderia ser a única a incutir nas almas dos ouvintes persuasão (454b)¹⁷⁴; e, por fim, não poderia ser a arte acerca da persuasão sobre o justo e o injusto (δίκαιά τε καὶ ἄδικα, 460e) se houver a possibilidade, aventada por Górgias, de um rétor usá-la injustamente (457a).

Sócrates defende, do começo ao fim do diálogo, que toda prática ou técnica deve ter um recorte bem delimitado, não admitindo em momento algum prática ou técnica generalíssima¹⁷⁵, como Górgias parece querer afirmar ser o caso da retórica – sobre todos os discursos ou todos os tipos de persuasão. A retórica falsa, seguido o alcance generalíssimo já explicitado nas respostas de Górgias, deveria, de acordo com os parâmetros de Sócrates, não tratar e persuadir sobre tudo, mas apenas sobre a alma. Acaba ela por, na verdade, ao não tratar efetivamente de nada (não sabe de nada), ser capaz de persuadir sobre tudo (apelando para o prazer, não se apoiando em conhecimento)¹⁷⁶.

¹⁷² Se retórica é sobre discursos, como medicina é sobre discursos acerca dos doentes, os da retórica são sobre o quê?

¹⁷³ Em vez de especificar sobre o que os discursos da retórica são, para diferenciá-la das outras artes, Górgias tenta diferenciá-la pelo método – por como ela faz aquilo que faz (seja lá o que fizer). Sócrates apenas retoma a pergunta sobre a que coisas os discursos da retórica concerniriam (depois de realçar haver outras artes que fariam tudo através dos discursos) sem criticar Górgias pela fuga ao tema como antes havia feito com Polo – o que já começa a mostrar um certo respeito especial que o filósofo parece nutrir em relação a ele e não em relação aos seus dois outros interlocutores.

¹⁷⁴ Porque, concordam Sócrates e Górgias, as artes persuadiriam acerca daquilo sobre o que elas são. Medicina persuade sobre saúde e doença, aritmética, sobre o número: retórica, sobre o quê?

¹⁷⁵ Como fica claro nos atos seguintes, cada técnica busca necessariamente o bem de algo específico, como o corpo, a alma ou (em uma concepção mais geral de técnica) também todos aqueles produtos que não compõem o ser humano – não podendo a retórica, portanto, reivindicar para si todos os discursos ou todas as persuasões.

¹⁷⁶ O rétor falso pode, por exemplo, persuadir sobre medicina e ser mais persuasivo do que um médico, que sabe sobre o assunto, porque, gerando prazer, persuade mais ao apelar às partes da alma mais “persuasíveis e persuasivas” (493a-b) do que aquele que, usando conhecimento, tenta convencer racionalmente sobre o assunto. Fica destacado ao longo do *Górgias* que, se um interlocutor ou ouvinte não atenta para os passos e esclarecimentos necessários para se aproximar da verdade, pode ser confundido por aspectos que não têm qualquer relação necessária com ela e, por isso, também acabar por ser persuadido indevidamente por essas coisas. Como veremos, isso é bela e persuasivamente colocado em imagem pelo mito final, em que um juiz vivo fica aturdido pelos discursos persuasivos, número de testemunhas, belas vestes e amplas riquezas do réu vivo, mas um juiz morto, despido de corpo e sentidos, não se confunde ao perscrutar diretamente o estado de justiça ou injustiça de uma alma também despida – sem se confundir, então, com aparências, mas mantendo em vista sempre apenas a verdade da coisa em questão. A retórica verdadeira, por outro lado, tem desde o começo recorte bem delimitado: trata da alma, visa seu bem e tudo que sabe e faz sabe e faz em razão da alma e do seu bem.

Quando Górgias tenta diferenciar a retórica das outras técnicas por fazer tudo através dos discursos e Sócrates mostra que as outras também o fariam (450b-451d), parece antecipar e concordar com o meio discursivo apenas para a retórica falsa que será posteriormente criticada. Ela, de fato, faria as coisas sobretudo através dos discursos – rotinas discursivas que, tendo produzido prazer no passado, esperaria o rétor produzirem prazer no futuro (sabe-se lá no que, sabe-se lá qual prazer). Para a retórica verdadeira, todavia, não parece Sócrates cogitar apenas o meio discursivo. Usando o bom político de força e persuasão (517b), presenteando, furtando e punindo (504d-e), parece que os discursos são apenas um dos meios que devem ser por ele apropriados para alcançar o seu objetivo – o bem da alma. Assim como o médico usa coisas outras que não apenas as drogas (com base no conhecimento instrumental sobre roupas, dietas, exercícios, ares) para alcançar a saúde no corpo, o rétor verdadeiro deve usar coisas outras que não apenas os discursos (e, às vezes, usa os discursos para obter coisas outras – como num caso de rétor que, persuadindo, alcança a punição e corrige uma alma)¹⁷⁷.

Quando Górgias tenta explicar as melhores e mais importantes coisas humanas da retórica¹⁷⁸, a liberdade citada é interpretada aqui como se, com esta antítese liberdade-domínio, Górgias já estivesse, proposital ou acidentalmente, antecipando aquilo tão desejado por Polo e Cálicles explicitamente posteriormente. Referir-se-ia então ao “poder” do rétor – à liberdade do rétor, em sua capacidade de poder fazer o que bem entender, baseada exatamente no domínio sobre os seus concidadãos a partir das persuasões públicas da retórica. Neste jogo de palavras, o rétor já estaria mostrando enfaticamente (apesar de ainda não com o detalhamento para se entender a ênfase por completo, só explicitado nos atos posteriores) que a retórica (falsa) de fato traz liberdade, mas a custo da falta de liberdade dos seus concidadãos, por serem dominados exatamente pelo rétor – que, como enfatizado depois, costuma dominar apenas os outros, mas não se dominar.

A explicação de Górgias sobre de onde viria tal liberdade e domínio, na verdade, introduz exatamente a capacidade do rétor de persuadir nas reuniões políticas (tribunais, conselhos, assembleias, 452e) sobre qualquer assunto. Apesar de Górgias reduzir o campo da persuasão por pressão de Sócrates e colocá-lo, por fim, no “justo e injusto”, esta resposta, longe de representar o que ele de fato pensa, é resultado de todo um processo de afunilamento a partir

¹⁷⁷ Situação na qual, curiosamente, estaria se aproximando muito da utilidade considerada no final do segundo ato à retórica falsa e que, portanto, coloca a questão sobre como seria a relação entre as retóricas nessa situação.

¹⁷⁸ Ele explica como “aquele que é, Sócrates, verdadeiramente o maior bem e a causa simultânea de liberdade para os próprios homens e, para cada um deles, de domínio sobre os outros na sua própria cidade” – ὅπερ ἐστίν, ὃ Σώκρατες, τῇ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστῳ (452d).

das perguntas e paradigmas socráticos (processo, portanto, em que o rétor parece não responder livremente, como supostamente queria o filósofo [495-b], mas conduzido pela poda causada por suas perguntas).

No fim do seu ato, no entanto, retoma Górgias sua verdadeira concepção sobre o poder da retórica – sobre o rétor conseguir saúde, beleza e riqueza, mesmo não detendo o conhecimento dos artífices dessas coisas (o médico, o treinador e o negociante [452e]), por ser capaz de persuadi-los e de persuadir a multidão sobre qualquer coisa, caso venha a discutir publicamente com eles (456c-d). Depois de concordarem os interlocutores que a retórica geraria uma persuasão que infunde crença e não conhecimento, Sócrates provoca Górgias insinuando que, por essa razão, os rétores nunca deveriam aconselhar as cidades, já que quem deveria aconselhá-las em cada caso é o especialista que mais sabe sobre a questão examinada. A provocação do filósofo ainda apela aos interesses práticos de Górgias ao ressaltar que, ao responder, Górgias estaria explicitando, à plateia que lhes assistia (e que poderia querer contratar Górgias depois), o que ele tornaria um de seus alunos capaz de fazer¹⁷⁹.

Em sua oportunidade de falar com mais franqueza (456a-457c) – sem os grilhões das perguntas e parâmetros socráticos –, Górgias diz que o rétor, através da retórica, seria vitorioso contra qualquer especialista perante a cidade, dentro do tema da especialidade deste, mesmo nada sabendo dela, “pois não há nada sobre o que o rétor não seja mais persuasivo do que qualquer outro artífice em meio à multidão. Esse é o tamanho e o tipo de poder dessa arte”¹⁸⁰. Ele faz ainda questão de ressaltar que, no caso de um rétor apropriar-se da retórica em sentido contrário ao ensinado junto à prática (o justo), deve-se tratar a situação como aquela de qualquer outra arte competitiva: punindo-se não arte ou professor, mas aquele que, tendo-a aprendido, decidiu usá-la injustamente.

Sócrates acredita identificar uma contradição entre isto e o respondido antes. Depois de confirmar que Górgias, assim como Sócrates, gosta de ser refutado quando está equivocado, e que não encarará a contestação como mero desejo pela vitória ou malevolência por parte do

¹⁷⁹ “Considera agora que eu zele também por teu interesse! Pois pode ser que haja casualmente aqui, dentre os presentes, alguém que queira tornar-se seu discípulo – pelo que percebo são em grande número – mas que talvez tenha vergonha de te interpelar. Assim, mesmo sendo eu que te interrogo, considera que sejas também por eles interrogado: ‘O que nos acontecerá, Górgias, se convivermos contigo? A respeito de que seremos capazes de aconselhar a cidade? Somente a respeito do justo e do injusto, ou também a respeito do que há pouco dizia Sócrates?’ Tenta, então, responder a eles!” – και ἐμὲ νῦν νόμισον καὶ τὸ σὸν σπεύδειν: ἴσως γὰρ καὶ τυγχάνει τις τῶν ἔνδον ὄντων μαθητῆς σου βουλόμενος γενέσθαι, ὡς ἐγὼ τινὰς σχεδὸν καὶ συχνοὺς αἰσθάνομαι, οἱ ἴσως αἰσχύνονται ἂν σε ἀνερέσθαι. ὑπ’ ἐμοῦ οὖν ἀνερωτώμενος νόμισον καὶ ὑπ’ ἐκείνων ἀνερωτᾶσθαι: ‘τί ἡμῖν, ὦ Γοργία, ἔσται, ἐάν σοι συνῶμεν; περὶ τίνων τῇ πόλει συμβουλεύειν οἴοι τε ἐσόμεθα; πότερον περὶ δικαίου μόνον καὶ ἀδίκου ἢ καὶ περὶ ὧν νυνδὴ Σωκράτης ἔλεγεν;’ πειρῶ οὖν αὐτοῖς ἀποκρίνεσθαι (455c-d).

¹⁸⁰ οὐ γὰρ ἔστιν περὶ οὗτου οὐκ ἂν πιθανώτερον εἶποι ὁ ῥητορικὸς ἢ ἄλλος ὅστισοῦν τῶν δημιουργῶν ἐν πλήθει. ἡ μὲν οὖν δύναμις τσοσάτη ἐστὶν καὶ τοιαύτη τῆς τέχνης (456c).

filósofo (457c-458b), explicita a incoerência aventada (460a-461a): se a retórica de fato fosse sobre persuasão acerca do justo e do injusto e Górgias, bem como os outros professores de retórica, ensinassem a justiça antes ou junto à prática (em vez de apenas fazer os alunos parecerem saber sobre ela, como fariam com todos os outros conhecimentos), Sócrates (e Górgias, por concordar) acredita que não deveria ser possível que os rétores a usassem injustamente. Como alguém que aprendendo sobre medicina se torna médico, aprendendo sobre justiça os rétores se tornariam justos – e, justos, jamais quereriam cometer ou cometeriam as injustiças aventadas por Górgias no final do seu discurso livre.

Depois dessa visão geral do primeiro ato, podemos voltar a abordar a questão da capacidade persuasiva da retórica verdadeira e finalmente completá-la. No final do último capítulo, destacou-se como a retórica verdadeira, quando concretizada no exemplo de Sócrates, parecia falhar em alcançar o seu objetivo de melhorar ou salvar os cidadãos, por não tornar seu praticante capaz de impedir que seus concidadãos cometessem injustiças – por não lhe conferir a persuasão necessária, por exemplo, para impedir sua condenação injusta (522b-e). Quando Sócrates nega a Górgias no primeiro ato a possibilidade de a retórica ser uma arte geral responsável pela persuasão (453a-454b) e, em um primeiro momento, diz que a persuasão de cada assunto caberia à arte correspondente a cada um deles, já parece estar indicando o caminho que justificaria uma eventual incapacidade de a retórica verdadeira garantir toda a persuasão necessária ao seu objetivo.

Ao explicar a única persuasão técnica aceita – a persuasão das artes sobre seus respectivos assuntos – como a típica ao ensino (453d-e)¹⁸¹, simplifica o filósofo absurdamente o tema da persuasão – e parece estranhamente desconsiderar os casos em que ela seria necessária, mas que as pessoas a serem persuadidas não estariam abertas ao ensino (e à persuasão). Sim, um técnico pode nos ensinar. Um aritmético, por exemplo, pode nos ensinar sobre o número, mas, se não estivermos abertos para aprender – seja por desinteresse, seja por acreditarmos já saber a resposta, seja por acreditarmos saber mais do que ele sobre o assunto, seja por qualquer outro motivo –, dificilmente nos deixaremos ser persuadidos por ele. O tipo de persuasão que Sócrates sugere às artes no primeiro ato, portanto, parece restrito ao ensino

¹⁸¹ Depois, ao confirmar com Górgias que a persuasão da retórica não geraria conhecimento, mas apenas crença (454e-455a), já parece Sócrates estar preparando o terreno para a sua crítica posterior à retórica enquanto experiência lisonjeadora em vez de um exemplo de arte (se ela gera uma crença sobre tudo e não parece ensinar, de acordo com as consequências da refutação de Górgias, nem sobre aquilo que dizia fazê-lo – a justiça –, então ela não geraria a persuasão específica às artes; logo, ela não se pareceria tanto com as artes).

daqueles que querem aprender¹⁸² e parece não abarcar os casos mais difíceis e nuançados de uma persuasão com resistência – aqueles, aliás, muito comuns no meio político¹⁸³.

Depois, no segundo ato, quando Sócrates atribui a capacidade da retórica falsa a um certo talento natural de algumas pessoas em se relacionar com os outros¹⁸⁴ e influenciar as suas convicções através de padrões (de “experiência e rotina”, ἐμπειρία καὶ τριβή, 463b) que simulariam o bem através do prazer, ainda não coloca a persuasão como fruto de uma técnica. Coloca-a sim como efeito possível de uma prática que ele considera: vergonhosa, pelos motivos já listados; não completamente ensinável, por depender desse talento natural e por não ser racional – e, assim, não saber como faz o que faz e não conseguir dar razões, mas apenas repetir padrões (500e-501a); apelar para as partes apetitivas da alma que, como realçado no ato de Cálicles, seriam as mais persuasíveis e persuasivas (493a-b); não garantir de fato o domínio da cidade, por este só ser alcançado genuinamente por semelhança entre aquele que o almeja e o governante (513a-b). Sócrates recusa, portanto, a possibilidade de uma técnica geral que seja capaz de aumentar as chances de persuasão em todos os assuntos e atribui a maior chance persuasiva (e apenas uma maior chance) à prática lisonjeadora que considera imperfeita, não plenamente descritível ou ensinável, normalmente usada para finalidades prejudiciais e desinteligentes e, por fim, vergonhosa – a ser evitada.

A retórica verdadeira, diferentemente da retórica falsa, não tem como seu objetivo principal a persuasão. Seu único propósito é melhorar as almas por ela afetadas (503a-b, 504d-e etc.) – seja pela correção dos injustos (e conseqüente eliminação dos vícios), seja pela promoção de virtude, seja por ambos. Para alcançar o bem da alma, no entanto, ela dispõe de vários meios – assim como a medicina, para alcançar a saúde do corpo (com base no conhecimento instrumental sobre roupas, dietas, drogas, exercícios, ares etc.). O rétor técnico ideal furta, presenteia, pune (504d-505c), persuade e força (517b)¹⁸⁵ quando estas medidas se

¹⁸² Neste horizonte, portanto, a retórica técnica também seria capaz de persuadir sobre o seu tema – capaz de persuadir apenas, contudo, ao ensinar sobre a alma e o seu bem àqueles que já quisessem essas coisas aprender.

¹⁸³ E exemplificados por Górgias inclusive no meio técnico médico (456a-b) no exemplo em que ele diz ser capaz de persuadir os pacientes do seu irmão sobre medicina sem que este o consiga – e sem deter o rétor conhecimento de medicina e detendo seu irmão tal conhecimento. Até quando se apresenta resistência sobre um tema especializado, portanto, não seria a técnica deste conhecimento aquela capaz de produzir persuasão sobre ele (como Sócrates poderia querer), mas alguma outra prática (ou algum outro talento, ou ainda algo não especificado relacionado ao fenômeno da persuasão).

¹⁸⁴ “Pois bem, Górgias, ela me parece ser uma atividade que não é arte, apropriada a uma alma dada a conjecturas, corajosa e naturalmente prodigiosa para se relacionar com os homens” – δοκεῖ τοίνυν μοι, ὦ Γοργία, εἶναί τι ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὐ, ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις (463a).

¹⁸⁵ Este rol obviamente não é exaustivo. O rétor técnico faz qualquer coisa que estiver ao seu alcance para melhorar as almas, sendo seu único critério este objetivo (coisa essa, aliás, que Sócrates parece desconsiderar ao continuar dando pouca importância ao potencial da retórica aduladora para tanto – por motivos nunca suficientemente por ele defendidos).

mostram benéficas àqueles por sua retórica afetados. O problema surge exatamente do fato de a retórica técnica depender tanto da persuasão (inclusive para furtar e punir, por exemplo¹⁸⁶), mas não a ter como um dos seus conhecimentos (pelo fato de Sócrates não acreditar que haja um conhecimento específico capaz de ensiná-la em sua generalidade, como mencionado).

O personagem do filósofo, ao considerar o rétor técnico ideal, em hipótese, parece considerar um rétor tradicionalmente poderoso guiando as reuniões políticas da cidade de acordo agora com os conhecimentos da retórica técnica. Sócrates parece cogitar o que aconteceria se alguém com o poder de um dos servidores da cidade que não são reconhecidos como praticantes da retórica verdadeira (515c-517b), então, exercitasse, com o poder (liberdade, capacidade, domínio) que detinha, a retórica técnica. Se, por exemplo, um Péricles, com sua eloquência e talento para o domínio e manipulação política, usasse seu posto de poder e seu talento natural para aplicar medidas benéficas na sua cidade (e convencê-la a se submeter a estas), o desenho do rétor técnico ideal de Sócrates talvez fosse possível. Unindo tanto uma capacidade persuasiva vista como natural¹⁸⁷ quanto um domínio político já conquistado ao conhecimento sobre o que é melhor para a cidade e para as almas dos seus concidadãos (bem como os meios necessários para concretizá-lo), um rétor poderia então furtar, presentear, punir, persuadir e forçar seu povo na direção daquilo que é melhor. Este, todavia, é claro, não é o caso de Sócrates.

Ao tomar a si próprio como um exemplo de rétor verdadeiro (521d), Sócrates mostra a imperfeição da prática examinada e elogiada. A retórica bela, que justamente visa o bem dos concidadãos do rétor, não consegue concretizá-lo por não deter os conhecimentos ou outros meios necessários para tanto. É semelhante a um médico que sabe as drogas necessárias para um paciente, mas não sabe como produzi-las ou convencê-lo a tomá-las, ou as dietas necessárias, mas não como produzir as comidas ou como consegui-las para o paciente. É como se, em outras palavras, a retórica técnica não tivesse na sua competência a persuasão da qual necessita para ser efetiva e concretamente exercitada. O caso do médico, entretanto, é claro, não é tão grave, porque existem técnicos ou praticantes que seriam especializados na obtenção ou produção dessas drogas e comidas para o uso daqueles que delas precisassem (518b-c), de acordo com a recomendação médica¹⁸⁸. O caso do rétor técnico, por outro lado, é grave, porque,

¹⁸⁶ Persuasão e força parecem ser meios para conquistar diretamente o bem (através, por exemplo, de persuasão acerca de temas relacionados à virtude), mas também meios para concretizar as outras medidas benéficas conhecidas pelo rétor técnico (a persuasão, por exemplo, poderia ser necessária, como cogitado no ato de Polo [480a-e], para convencer juízes a punir alguém – sendo o melhoramento aí causado indiretamente pela persuasão e diretamente pela punição).

¹⁸⁷ O desenho de Péricles e da fonte da sua capacidade persuasiva é feito de maneira bem diferente no *Fedro*, mas não é possível aqui, infelizmente, adentrar nos motivos das diferenças dos dois diálogos neste ponto.

¹⁸⁸ A medicina deveria ser soberana em relação a outras práticas, como amplamente enfatizado em 518a-d, assim como a retórica verdadeira deveria governar, quem sabe, a retórica falsa, em um mundo em que coexistissem e

de acordo com as conclusões do *Górgias*, não haveria técnico que pudesse prover a persuasão necessária e, na verdade, o único meio que aparentemente a favoreceria é desqualificado por Sócrates com frequência como vergonhoso, falível¹⁸⁹ e como algo a ser evitado.

A situação da retórica verdadeira, ao se examinar as suas fragilidades implícitas, portanto, é interessantíssima. Ela é uma das técnicas mais importantes, se não a mais importante, por ser aquela que melhora as pessoas e as cidades. Para fazê-lo, contudo, precisa de capacidade que não só não é aprendida com ela, como não parece poder ser aprendida efetiva e confiantemente de qualquer forma e, na verdade, dependendo do meio pelo qual seria concretizada, de acordo com Sócrates, deveria ser evitada. É assim que parece vir a ressalva do diálogo ao elogio da retórica verdadeira. Se ela não é vergonhosa como a falsa e se é técnica que almeja o bem mais importante, ela, no entanto, não se mostra tão perfeita quanto Sócrates parece querer que seja. E esta observação advém não de alguma fala direta do personagem sobre o tema (como advém a ressalva à crítica da retórica falsa, 480a), mas do próprio exemplo personificado por ele. Colocando-se como um dos únicos (se não o único) a praticar a retórica técnica (517a), exemplifica evidente e não evidentemente a crítica que deveria ser feita a ela.

Evidentemente o faz ao explicitar que não seria extraordinário (521d-522e) se ele, um rétor verdadeiro, viesse a ser condenado injustamente exatamente por praticar a retórica verdadeira (explicitando isso logo depois de defender de modo contundente que jamais um bom rétor seria condenado pela cidade na qual praticou a sua retórica, 519a-c). Culpendo a ignorância dos seus juízes sobre o benefício das aporias por ele causadas e dos discursos acerbos por ele proferidos, Sócrates admite ser incapaz de persuadi-los contra acusações que apelassem para o deleite (522b-c). Não só não conseguiria melhorar a cidade a ponto de torná-la justa e incapaz de cometer injustiças contra ele na sua condição de cidadão particular e não de político influente¹⁹⁰, portanto, como não conseguiria salvar seu corpo e suas riquezas (e as

esta tivesse a onipotência persuasiva exaltada por Górgias, 456a-457c, e não a desconfiança frequente até sobre sua efetividade manifestada por Sócrates, 513a-b. A possibilidade talvez seja tratada em outros lugares do *corpus*, mas isso não pode ser desbravado aqui, de acordo com o presente recorte de pesquisa. Kauffman (1982, p. 353-366) chega perto da conclusão, mas seu claro ressentimento com Platão, como se ele fosse um pensador autocrático, faz com que ele desvalorize o caminho antes de poder percorrê-lo mais longamente.

¹⁸⁹ Em razão de o filósofo às vezes desacreditar a capacidade persuasiva associada à retórica falsa em favor de uma semelhança genuína entre o povo e aquele que tenta persuadi-lo (513a-b). A perspectiva de Sócrates sobre a capacidade persuasiva da retórica falsa, portanto, também é, curiosamente, um tanto flutuante, mas parece se estabelecer na ideia de que ela conseguiria aumentar as chances de persuasão através do apeteimento das partes apetitivas da alma (mais persuasivas e persuasíveis), mas que o poder político estável só seria alcançado pela mencionada semelhança verdadeira (os discursos da retórica falsa eventualmente poderiam falhar e fazer com que seu praticante perdesse o poder, fosse injustamente condenado etc.).

¹⁹⁰ Se um Péricles, persuasivamente apto e politicamente dominante, conseguiria praticar a retórica técnica de forma mais próxima àquela idealmente cogitada, Sócrates, em sua condição de cidadão particular, que diz a Polo não ser um político (473e), não saber como participar das reuniões políticas e não dialogar com muitos (474a-b), não consegue alcançar, através dela, o objetivo da arte. Ele não consegue melhorar todos seus concidadãos apenas

almas dos seus acusadores e juízes ignorantes) de condenação injusta causada exatamente por este fracasso.

Implicitamente, a dificuldade de se praticar uma retórica técnica não necessariamente persuasiva se destaca pelo exemplo de Sócrates, não no possível futuro de condenação por ele considerado, mas por seu passado e sua falta de sucesso no próprio diálogo que ele configura no *Górgias*. Depois de tantas e tão longas discussões, discursos, argumentos e emoções, dos quatro principais interlocutores do diálogo Sócrates parece, comicamente, ser o único persuadido pelas conclusões alcançadas (526d). Górgias se mostra interessado ao longo da obra em saber até onde o argumento vai, mas não parece persuadido em momento algum – apenas, na verdade, bem curioso. Polo, depois de refutado, silencia-se por completo, não voltando a participar da interlocução de qualquer forma, seja por desinteresse, seja por mágoa, seja por qualquer outro motivo. Cálicles, por fim, com quem Sócrates discute mais extensa e contundentemente, diz de maneira explícita: não querer mais participar da discussão (505b-c); não lhe interessar em nada aquilo que Sócrates está defendendo e argumentando (505c); e, por fim, que, apesar de Sócrates parecer fazer sentido e falar corretamente, não lhe persuade de qualquer forma (513c).

O resultado final do próprio diálogo, portanto, é extremamente interessante e útil para se completar aquilo que dele se pode inferir sobre as retóricas (e sobre eventuais críticas frente a elas). Sócrates, colocando-se como um dos únicos exemplos de rétor técnico, não consegue persuadir, mesmo depois de tanto tempo e esforço, aqueles que ele diz serem “os mais sábios entre os helenos contemporâneos” (527a-b). Poder-se-ia esperar esperançosamente que, mesmo não sendo capaz de os persuadir, ele tenha sido capaz de melhorá-los, através da refutação, punição ou de qualquer outro meio mais sutil empreendido ao longo do diálogo. Resta, entretanto, a pergunta inevitável: teria Sócrates de fato praticado alguma retórica e melhorado seus interlocutores em um diálogo em que o segundo interlocutor se cala e desaparece e o terceiro, depois de ficar extremamente irritado, diz não estar persuadido e diz continuar a conversar apenas para deleitar o primeiro (497b, 505c)?

em conversas individuais, públicas ou particulares, com cada um deles, por vários motivos. Não só seu alcance fica deveras reduzido por não discursar para muitos – mas apenas conversar com poucos – como, pelo caráter desagradável do seu método (de refutações, aporias e discurso acerbo), ser o filósofo recusado por vários dos que ele tenta ajudar – que só seriam efetivamente convencidos e melhorados talvez se, como cogitado com Cálicles, Sócrates reexaminasse as questões discutidas com eles várias vezes, para superar os obstáculos que impediriam que enxergassem a verdade (513c-d).

5.3 Juízes nus, réus nus, penas justas e mortes justas

Tendo sido destacadas as conclusões alcançadas sobre as retóricas através das discussões empreendidas no *Górgias*, passa-se para a análise da abordagem imagética – feita por Sócrates na forma de um mito final – sobre elas e sobre as outras questões que ele aparentemente considerou mais caras do que foi tratado. Começa o filósofo explicitando que a história que começará a contar talvez seja tida por Cálicles (e pelos outros presentes) como um mito, mas que ele a toma por um discurso, um λόγος – por julgar serem as coisas que ele está prestes a contar verdadeiras (523a).

Relata o filósofo (523a-525b) que, com a morte, as pessoas que viveram uma vida justa e pia são encaminhadas à Ilha dos Venturosos, onde habitam na mais plena felicidade; as pessoas que, por outro lado, viveram vidas injustas e ímpias, são encaminhadas ao Tártaro – “o cárcere do desagravo e da justiça” (523b) –, onde pagam as penas justas às suas condições. Ele afirma que antes as pessoas eram julgadas de um jeito que favorecia resultados injustos e equivocados – sendo avisadas dos dias de suas mortes e julgadas ainda em vida, por juízes também ainda vivos. Algumas delas, por exemplo, ornadas de vestes e riquezas espantosas e acompanhadas por inúmeras testemunhas prontas para testemunhar sobre seus ilustres feitos, inabaláveis caracteres e nobres estilos de vida, confundiam os juízes e, mesmo tendo vivido vidas injustas que mereceriam (e precisariam de) punições no Tártaro, eram enviadas à Ilha dos Venturosos para receber recompensas das quais não eram dignas. Acaba Zeus então com o aviso prévio sobre a morte e passa o julgamento para depois da sua ocorrência, quando, já separadas do corpo, têm as pessoas apenas as suas almas nuas examinadas pelos juízes (523c-d). Estes, aliás, também passam a realizar o julgamento mortos, desnudados, não mais sendo enganados pelas percepções feitas através dos aparatos dos seus corpos (não mais com “alma encoberta por olhos, ouvidos e pelo corpo inteiro”, 523d) sobre os corpos alheios e não mais sendo aturcidos pelas riquezas, testemunhas e aparências daqueles que estão julgando – mas agora perscrutando apenas as almas dos falecidos e apenas com as suas próprias almas. Passam assim a julgá-las exclusivamente a partir das afecções nelas causadas pelas atividades que praticaram durante as suas vidas, e não por aspectos acessórios à vida justa ou injusta que levaram.

Nesta passagem, o mito final parece ressaltar a injustiça fomentada pela retórica defendida por Polo e criticada por Sócrates no segundo ato (471e-474b). A forma de refutação tão preferida pelo jovem (da qual ele era, na verdade, quase um adicto inconsciente), baseada em testemunhas, na aparência bela das coisas e na opinião dos outros (471e-472d), aqui não só

é preterida pela forma de refutação socrática – “adicta” pela verdade –, como completamente eliminada enquanto possibilidade – já que sem corpo, sem testemunhas e sem juizes vivos, não haveria aparências ou testemunhas que confundissem, mas apenas uma alma para ver diretamente a verdade sobre outra (523e). No julgamento da morte, aliás, a retórica falsa não teria êxito. Por mais discursos prazerosos que o réu apresentasse (talvez mirando na parte apetitiva das almas dos juizes, mesmo desvencilhadas dos seus corpos¹⁹¹), ao fim o próprio juiz iria averiguar ele mesmo, com sua alma, a alma julgada. Perscrutando diretamente esta com a sua própria alma, teria contato direto com a realidade da situação da alma julgada, por mais aprazível e eloquente que ela tenha aprendido ser em vida¹⁹².

Destaca Sócrates que todos que sofrem corretamente beneficiam-se ou beneficiam os outros (525b-c), servindo de exemplo – fazendo com que se tornem melhores pelo medo da punição observada. O primeiro grupo – dos que se beneficiam com o desagravo – é o das almas com erros curáveis pelas penas justas dos deuses ou homens. O filósofo ressalta, em passagem fundamental para o mito final e para a interpretação de todo o diálogo, que “é por meio de sofrimentos e dores que eles são beneficiados, aqui como no Hades, pois não há outro modo de se livrarem da injustiça”¹⁹³.

Com esta alegação, dá Sócrates a entender que o processo de tratamento da alma análogo ao de tratamento do corpo da medicina seria, necessariamente, desprazeroso. Esta afirmação feita no apagar das luzes é importante porque explicita uma questão que seguia obscura e não tão detalhada desde o começo do segundo ato, quando Sócrates colocara a arte da justiça como a parte da arte da política responsável pela cura da alma (464b-c). Ao longo do diálogo, o filósofo sugeriu algumas formas de livrar a alma da injustiça, mencionando, a título de exemplo, o exílio, o açoite e a própria morte como penas adequadas à cura da alma (480d). Ele deu a entender, entretanto, em outros pontos, que a própria refutação no diálogo (475d) e a correção de convicções injustas e equivocadas também fariam paralelo com a submissão ao tratamento

¹⁹¹ Eu não conseguiria examinar aqui a fundo qual pode ser a relação dessa parte apetitiva e dos apetites associados ao corpo. É interessante Platão já colocar no *Górgias* uma parte da alma atrelada aos apetites – e não simplesmente imputá-los ao corpo –, mas o filósofo não desenvolve os pormenores da mencionada relação, então também não desenvolverei aqui, em respeito aos limites do diálogo e ao recorte proposto.

¹⁹² A retórica falsa no Além não teria, portanto, utilidade ou efetividade. Não haveria qualquer necessidade (e possibilidade?) de persuasão – já que, no fim, os próprios juizes afeririam a verdade sobre as almas e o fariam diretamente, alma com alma, sem qualquer mediador ou possibilidade de falseamento. A nova forma de julgamento no Hades parece, curiosamente, então, compensar as fragilidades da retórica verdadeira e dispensar as utilidades da falsa – impedindo injustiças, não precisando de persuasão e garantindo o melhor resultado em razão da verdade inevitavelmente aferida e seguida pelo veredito final. Se concretizar e manter o bem humano é problema em vida, que merece atenção das duas retóricas, na morte Sócrates parece tomá-lo como garantido, a partir de julgamento inevitavelmente justo, inevitavelmente voltado para o bem e para a verdade.

¹⁹³ ὅμως δὲ δι’ ἀλγηδόνων καὶ ὀδυῶν γίγνεται αὐτοῖς ἡ ὠφελία καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Ἄιδου οὐ γὰρ οἷόν τε ἄλλως ἀδικίας ἀπαλλάττεσθαι (525b).

médico para a cura do corpo. Por último, pareceu, com um jogo de palavras, enfatizar apenas o aspecto de restrição e redirecionamento de apetites como função da punição (505a-c) – não, portanto, necessariamente ela tendo de ser algo tão radical quanto a morte ou até positivamente doloroso (mas doloroso apenas na medida em que se sofre pelo apetite sem se poder alimentá-lo). Agora, contudo, o filósofo está explicitando que é através de sofrimentos e dores que são beneficiadas as almas injustas, por não haver outro meio de se livrarem das injustiças nelas gravadas por seus atos injustos.

A refutação, desse modo, caso benéfica no mesmo sentido de uma punição, será necessariamente desprazerosa; as penas não podem gerar apenas um leve desconforto, mas uma dor verdadeira; e a punição representada pela restrição dos apetites, admite-se, também acabará concorrendo para um sofrimento da mesma modalidade. O rétor verdadeiro, assim, quando na sua tarefa de corrigir àqueles que têm a alma acometida por injustiças – sejam estas pessoas os familiares, os amigos ou os concidadãos (ou o próprio rétor) –, terá que, através da verdadeira retórica, fazê-los sofrer. Sócrates, em sua posição de cidadão particular que não participa diretamente da política, exercita a retórica verdadeira através de suas refutações cotidianas nos espaços públicos, deixando os jovens em embaraço e incomodando os mais velhos com seus “discursos acerbos” (522b) – como, na verdade, pareceu tentar fazer ao longo de todo o *Górgias*. Não conseguindo melhorar sempre seus concidadãos, mas, com frequência desagradando-os através desses benefícios necessariamente desagradáveis, coloca-se naquela posição destacada de alguém suscetível a ressentimento e desejo de vingança alheios.

Continuando a análise do mito final, relembra Sócrates que aqueles que pertencem ao segundo grupo mencionado das almas punidas – e que, dessa forma, são submetidos às penas apesar de não serem por elas beneficiados – assim o são por seus erros não serem, ao contrário daqueles das pessoas do primeiro grupo, curáveis (525a-c). São submetidas tais almas ao desagravo, portanto, apenas para servir de espetáculo macabro às outras almas e amedrontá-las a partir do sofrimento, inspirando-as a melhorar através do medo. Essa situação – associada aos homens de poder ilimitado – de uma alma que viveu uma vida tão injusta e que se prejudicou, através do cometimento de injustiças, tão intensamente que se tornou incurável é a pior situação possível. Expõe Sócrates:

Não obstante, são os outros que obtêm alguma vantagem disso, aqueles que os veem experimentar, ininterruptamente, os maiores, os mais dolorosos e os mais temíveis sofrimentos por causa de seus erros, dependurados no cárcere de Hades como simples modelo, espetáculo e advertência para os injustos que ali chegam a todo instante. Eu afirmo que Arquelaus, inclusive, será um deles, se for verdadeiro o relato de Polo, e qualquer outro tirano que se lhe assemelhe. Creio também que a maior parte desses

modelos provém de tiranos, reis, dinastas e dos envolvidos com as ações da cidade, pois eles incorrem nos maiores e mais ímpios erros por causa de seu poder ilimitado¹⁹⁴.

Ao homem comum (525d-e), entretanto, que não detinha tanta capacidade de cometer injustiças em vida, não seria possível o destino de uma alma injusta incurável, sendo a ele sempre viável o caminho das punições do pós-vida que corrigissem os seus erros. Tais erros, é claro, seriam necessariamente contidos – exatamente por ele, mesmo não sabendo o que é melhor e errando ao fazer apenas o que parece melhor, não ter o poder de errar tão seriamente quanto aqueles que tudo podiam fazer em vida (tiranos, dinastas, rétores falsos) por deterem o tão desejado poder ilimitado (“eis por que [o homem comum] era mais feliz do que quem o possuía”, 525e).

Esta passagem retoma o ponto central, tantas vezes repetido ao longo do diálogo, de que o poder (que aqui já voltou a ser usado no seu sentido comum) – a capacidade, a liberdade, o poder-fazer – pode não ser bom àquele que o detém. Se uma pessoa é poderosa por ser tirana, dinasta ou ter adquirido poder através da retórica falsa, mas não sabe o que é bom para ela e apenas age visando o que lhe parece irracional e intuitivamente melhor (com base, sobretudo, nos seus apetites e no prazer), ela, com frequência, irá se prejudicar. Quanto mais poder e mais ignorância combinados, pior ela acabará agindo diante dos outros e diante de si mesma, sendo capaz, com essa maior capacidade, de cometer injustos e males muito maiores do que aqueles que um cidadão comum poderia vir a cometer. Por isso, às vezes é muito pior nascer com ou adquirir poder: se a pessoa que detém esse poder não souber usá-lo e não souber o que é melhor, acabará por usá-lo em prejuízo próprio e alheio, trazendo grandes dores aos outros, mas coisas ainda piores a si mesma – maculando sua alma de forma incurável, tornando-se infeliz e mísera em vida e, pior, punida indefinidamente, apenas para benefício alheio e sofrimento próprio, após a morte.

Nesta passagem também fica claro o porquê de Sócrates acreditar que alguém injusto navegando ou sendo transportado venha a se beneficiar se naufragar e morrer (511d-512b): se continuar vivendo injustamente, poderá atingir, sem ser punido pelos homens, o estágio incurável da alma maximamente injusta. Se, por outro lado, morrer e for submetido de imediato às necessariamente justas punições do Além, recuperará a saúde da alma antes de

¹⁹⁴ ἄλλοι δὲ ὀνίνανται οἱ τούτους ὀρῶντες διὰ τὰς ἀμαρτίας τὰ μέγιστα καὶ ὀδυνηρότατα καὶ φοβερότατα πάθη πάσχοντας τὸν αἰεὶ χρόνον, ἀτεχνῶς παραδείγματα ἀνηρημένους ἐκεῖ ἐν Ἰδαίου ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ, τοῖς αἰεὶ τῶν ἀδίκων ἀφικνουμένοις θεάματα καὶ νοουθήματα. ὣν ἐγὼ φημι ἓνα καὶ Ἀρχέλαον ἔσεσθαι, εἰ ἀληθὴ λέγει πῶλος, καὶ ἄλλον ὅστις ἂν τοιοῦτος τύραννος ἦ: οἴμαι δὲ καὶ τοὺς πολλοὺς εἶναι τούτων τῶν παραδειγμάτων ἐκ τυράννων καὶ βασιλέων καὶ δυναστῶν καὶ τὰ τῶν πόλεων πραξάντων γεγονότας: οὗτοι γὰρ διὰ τὴν ἐξουσίαν μέγιστα καὶ ἀνοσιώτατα ἀμαρτήματα ἀμαρτάνουσι (525c-d).

poder chegar nesse pior nível possível¹⁹⁵ – no qual já não haveria mais possibilidade de retorno ao seu estado original.

Explicitando com essa história sua convicção de que uma vida justa traz a felicidade, tanto durante o seu percurso, quanto depois da morte, Sócrates afirma estar persuadido por esse discurso e atento, sobretudo, para como apresentará sua própria alma quando inevitavelmente chegar ao Hades (526d-e). Provoca Cálicles mais uma vez, criticando-o por ser incapaz de socorrer sua alma (assim como Sócrates seria incapaz de socorrer seu corpo diante de uma acusação injusta dentro do tribunal dos homens) nesse tribunal do pós-vida, onde ficará tão atordoado e boquiaberto quanto Sócrates ficaria num tribunal ateniense, de bem menos valor, segundo o filósofo (527a). Ele ainda considera que o jovem pode desprezar o discurso como um mito, mas alega que só faria sentido desprezá-lo assim se encontrassem algo melhor e mais verdadeiro. Todavia, acredita ter esse diálogo provado que nem Cálicles, nem Górgias, nem Polo – os “mais sábios dentre os helenos” – conseguiram chegar a algo diferente e melhor e argumentar, sem serem completamente ridículos¹⁹⁶, que se deve viver uma vida diferente desta a que Sócrates exorta Cálicles a viver (527a-c): benéfica tanto durante seu curso quanto depois dele. Sócrates reitera as conclusões – cada vez com mais ar de certeza – que acredita terem sido provadas pelos debates e reafirmadas pelo mito final:

Entre tantos argumentos, porém, todos os demais foram refutados e somente este persiste, que é preciso ter maior precaução para não cometer injustiça do que para sofrê-la; que o homem deve, sobretudo, preocupar-se em ser bom, e não parecer sê-lo, quer privada ou publicamente; que se alguém vier a se tornar mau em alguma coisa, ele deve ser punido; que tornar-se justo e, uma vez punido, pagar a justa pena, é o segundo bem depois de ser justo; que se deve evitar toda forma de lisonja, em relação a si próprio ou aos outros, sejam esses poucos ou muitos; e que se deve empregar a retórica e qualquer outra ação visando sempre o justo¹⁹⁷.

Concluindo o debate, Sócrates diz para Cálicles acompanhá-lo caso finalmente tenha sido persuadido pelo filósofo, dizendo de forma provocativa para o jovem deixar que pessoas más o ultrajem e até o matem¹⁹⁸ desde que seja ele belo e bom, porque nada de terrível sofrerá

¹⁹⁵ Possibilidade, inclusive, não só destacada no mito final, como já mencionada no ato de Polo: “zelando para que a doença da injustiça não se torne crônica e não deixe na alma uma cicatriz incurável” – σπεύδοντα ὅπως μὴ ἐγγρονισθὲν τὸ νόσημα τῆς ἀδικίας ὑποῦλον τὴν ψυχὴν ποιήσῃ καὶ ἀνίατον (480a-b).

¹⁹⁶ Novamente, sendo bem contundente e confiante com as conclusões que acredita terem sido provadas pelo diálogo.

¹⁹⁷ ἀλλ' ἐν τοσούτοις λόγοις τῶν ἄλλων ἐλεγχομένων μόνος οὗτος ἡρεμῆ ὁ λόγος, ὡς εὐλαβητέον ἐστὶν τὸ ἀδικεῖν μᾶλλον ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι, καὶ παντὸς μᾶλλον ἀνδρὶ μελετητέον οὐ τὸ δοκεῖν εἶναι ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ εἶναι, καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ: ἐὰν δέ τις κατὰ τι κακὸς γίγνηται, κολαστέος ἐστί, καὶ τοῦτο δεύτερον ἀγαθὸν μετὰ τὸ εἶναι δίκαιον, τὸ γίνεσθαι καὶ κολαζόμενον δίδόναι δίκην: καὶ πᾶσαν κολακείαν καὶ τὴν περὶ ἑαυτὸν καὶ τὴν περὶ τοὺς ἄλλους, καὶ περὶ ὀλίγους καὶ περὶ πολλοὺς, φευκτέον: καὶ τῇ ῥητορικῇ οὕτω χρηστέον ἐπὶ τὸ δίκαιον ἀεὶ, καὶ τῇ ἄλλῃ πάσῃ πράξει (527b-c).

¹⁹⁸ Apesar de enfatizar para Polo (480e) que uma pessoa deve se precaver contra a possibilidade de sofrer uma injustiça por alguém (algo, aliás, que o próprio Sócrates parece desvalorizar ao dizer que não se enfureceria se

se exercitar a justiça e o restante da virtude (morrendo, iria apenas se separar do seu corpo e viver na máxima felicidade possível na Ilha dos Venturosos). Ele reitera que só depois de exercitá-la em particular e em comum, devem eles considerar se envolver com a política (527c-e)¹⁹⁹ – depois de já terem abandonado o estado lastimável de pessoas a quem “jamais as coisas parecem ser as mesmas a respeito dos mesmos assuntos, inclusive a respeito dos mais preciosos”²⁰⁰. O filósofo termina o *Górgias* falando para exortarem também outras pessoas a esse estilo de vida – e não ao estilo exaltado por Cálicles, que segundo o filósofo não teria qualquer valor (527e).

fosse condenado injustamente por não praticar a retórica adulatora – mostrando que sua resistência à lisonja supera às vezes, aparentemente irracionalmente, sua prioridade pela justiça). O filósofo parece falar para Cálicles deixar o golpe de morte ser desferido mais como forma de provocar o jovem, portanto.

¹⁹⁹ Recuperando a discussão sobre a importância de se mostrar proficiente em uma técnica antes de querer aconselhar a cidade sobre assuntos relacionados a ela ou participar diretamente de uma ação pública sobre também esses temas (514a-e).

²⁰⁰ Alfinetando não só a instabilidade recorrente de Cálicles ao longo da discussão (por exemplo, em sua definição do que seriam os homens superiores e sobre a relação do prazer com o bem), mas todas as pessoas que, como o jovem, mudam de posicionamento para agradar a seus amantes voláteis – como o povo de Atenas.

6 CONCLUSÃO: DE ONDE E PARA ONDE?

6.1 De onde

Para a pergunta “seria o *Górgias* uma crítica a toda a retórica?”, o que respondemos ao longo desta dissertação?

Respondemos que não, que o *Górgias* não é uma crítica a toda a retórica, mas que também não é simplesmente uma crítica à retórica adulatora, aqui chamada de retórica falsa, e um elogio à retórica técnica, chamada pelo personagem de Sócrates de retórica verdadeira (517a). A postura do diálogo – considerando-se os raciocínios, argumentos, embates, princípios e conclusões, bem como a vergonha, os xingamentos, as provocações e as muitas emoções ao longo da sua trajetória – é bem mais nuançada e bem menos polarizada do que isso.

Sim, o personagem de Sócrates introduz a duplicidade da retórica dividindo-a em uma oratória pública vergonhosa – que corresponderia à retórica por ele atacada de modo tão contundente no segundo ato – e uma retórica “bela”, que, zelando pela cidade, configurar-se-ia na forma de uma retórica técnica – racional e necessariamente benéfica – que ele jamais viria a criticar (503a-b). Sócrates, contudo, como sempre devemos lembrar, é apenas um dos personagens do drama filosófico tecido por Platão. Não representa ele necessariamente a perspectiva de Platão às questões suscitadas nos debates (não deve ele ser simplisticamente interpretado como apenas um *mouthpiece* do autor, portanto) e não oferece ele necessariamente as respostas finais sobre os assuntos discutidos (o que pode ficar mais claro quando se alcança uma aporia, mas talvez menos claro quando o personagem é tão contundente em suas perspectivas quanto parece ser no *Górgias*). Mesmo que, na verdade, seu posicionamento fosse tomado como o definitivo do diálogo em relação à retórica, ter-se-ia que enfrentar vários problemas, ambiguidades, contradições e obscuridades, por não parecer Sócrates imediatamente tão claro e coerente em todas as suas perspectivas sobre as retóricas.

Se ele faz uma crítica tão contundente no começo do segundo ato à retórica falsa (463a-466a), por exemplo, no fim deste já parece também fazer ressalvas àquela (480a). Ao apresentar a sua perspectiva, censura intensamente a prática como lisonja que, irracional e falseadora do bem através do prazer (463a-466a), almejava apenas a conquista de liberdade e persuasão possivelmente prejudiciais (466e, 468c-d etc.), mas antes de terminar sua discussão com Polo, já sugere possíveis utilidades à retórica falsa. Se elogia, por outro lado, a retórica verdadeira enquanto bela ao introduzi-la, e seu praticante, enquanto “técnico e bom” (504d), mostra já também o elevado nível de dificuldade que haveria em se concretizá-la ao dizer que seu

interlocutor jamais teria visto um rétor que a praticasse (503a-b). Se a mostra em um primeiro momento em seu desenho ideal e perfeito, apta a tornar populações justas e incapazes de cometer injustiças, Sócrates depois diz que não seria surpreendente se ele próprio enquanto um dos seus únicos praticantes (aqui suscitando então um exemplo de praticante), fosse condenado injustamente, sofrendo uma injustiça exatamente pelas consequências da sua técnica retórico-política (521d-522e).

Faz-se necessário, então, interpretar as falas de Sócrates sobre as retóricas lembrando-se sempre ser ele apenas um dos personagens dentro da “guerra e batalha” sobre o tema no diálogo. Devem-se analisar seus argumentos respeitando também as reações dos outros personagens, o contexto dramático de cada passo e os significados possivelmente implícitos em tudo isso. Ao tomar-se sobretudo como crivo para julgar as retóricas no *Górgias* não apenas o que Sócrates diz sobre elas (e as possíveis incoerências dele nisso), mas, na verdade, o aceito pelos personagens como o melhor crivo e crivo reiterado no diálogo ao se julgar os argumentos desenvolvidos, novas e interessantes conclusões se desvelam. Como enfatizado, o critério alcançado pelo *Górgias* – como já se poderia esperar pelo próprio título da dissertação – é o bem. O diálogo, no fim das contas, encontra boa parte das suas conclusões a partir do, e no, bem. Concorda-se ser ele o crivo que deve ser usado para todas as ações, para a direção da vida e para a produção ou melhoramento de todas as coisas (468b-c; 499e-500a; 5053d-504d).

Górgias exalta sua arte por ser sobre as melhores e mais importantes coisas humanas (τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων [...] καὶ ἄριστα, 451d), explicando estas a partir do que ele diz ser “verdadeiramente o maior bem” (τῆ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθόν, 452d). Sócrates critica a retórica falsa, dentre outros motivos, por não buscar o bem, mas simulá-lo através do prazer para alcançar coisas potencialmente más. Refuta Polo, aliás, a partir da concordância do jovem de que o poder seria um bem àquele que o detém (466b); refuta-o sobre a discrepância entre algo parecer melhor e algo de fato ser melhor e o prejuízo (e não o bem) que advém de se julgar essas coisas sem inteligência (466e); e refuta-o sobre cometer e sofrer injustiças, inclusive, apelando para o bem enquanto uma das possíveis causas da beleza (474d-475e). Quando cogita uma utilidade para a retórica falsa, Sócrates o faz seriamente apenas quando no sentido benéfico, de correção e melhora da alma através da punição – de busca, portanto, do bem da alma (480a-481a). Em sua oposição a Cálicles, refuta-o por não compreender bem o bem, mas por equipará-lo ao prazer, que pode, como concluído, ser tanto benéfico quanto prejudicial (499c-d). Quando cogita com ele uma retórica bela, exalta-a por buscar necessariamente o bem dos cidadãos (503d-504e) – o melhoramento das almas afetadas, o arranjo benéfico às almas humanas de acordo com o arranjo específico a elas. Quando fala de salvação e amizade, destaca

como se deve priorizar sempre o bem e, sobretudo, o bem mais fundamental do ser humano – o da alma (509a-511a).

Mais diretamente, mostra-nos o *Górgias*, na concordância de Sócrates e Polo, que todas as ações visam (ou deveriam visar) o bem e que, assim, liberdade para fazer tudo não deveria ser comemorada se concorresse para o mal. Na discussão entre Sócrates e Cálicles no final do diálogo, recuperando-se essa concordância, pergunta-se, aliás: “porventura compartilhas desta opinião, que o bem é o fim de todas as ações, e que em vista dele se deve fazer todas as outras coisas, e não inversamente, fazer o bem em vista das outras?”²⁰¹. E na conclusão do mito final, destaca-se: “entre tantos argumentos, porém, todos os demais foram refutados e somente este persiste, [...] que o homem deve, sobretudo, preocupar-se em ser bom, e não parecer sê-lo, quer privada ou publicamente”²⁰². E esses, na verdade, são apenas alguns dos exemplos sobre como o bem assume papel essencial nos argumentos, discussões e conclusões do *Górgias*.

Se tomarmos, então, como crivo aquilo que repetidamente é concordado, implícita ou explicitamente, pelos personagens como critério para ação, vida e coisas em geral, e o usarmos para aferir a postura do diálogo diante das práticas nele chamadas de retórica, chega-se à mencionada conclusão de que o *Górgias* não critica “a retórica” – não critica uma retórica supostamente una, monolítica, homogênea e maciça –, e não simplesmente critica a retórica chamada por Sócrates de oratória pública vergonhosa e elogia a retórica por ele qualificada como bela e verdadeira (503a, 517a). Se usarmos o norte do diálogo, chegamos à conclusão de que a retórica falsa, apesar de censurável e criticável nos usos entendidos como predominantes por Sócrates, não deveria ser criticada em uso quando empregada para o bem cogitado pelo diálogo a ela – seja, novamente, cogitado explicitamente pelos personagens, seja sugerido a partir das consequências dos seus assentimentos.

A retórica falsa faz o que faz de forma irracional e visando simular o bem através do prazer. Sendo forma de lisonja, não sabe da alma, do prazer e de como gera este naquela – nem se importa com nenhuma dessas coisas. Falseando o bem através do prazer, pode o rétor falso convencer juízes, membros dos conselhos e das assembleias para conseguir aquilo que lhe parece melhor (452e). Pode, entretanto, também usando desse talento natural para se relacionar e de padrões discursivos derivados de “experiência e rotina” (ἐμπειρία καὶ τριβή, 463b), simular o bem através do prazer para concretizar o bem genuíno. Pode ser a retórica falsa usada para,

²⁰¹ ἄρα καὶ σοὶ συνδοκεῖ οὕτω, τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκείνου ἕνεκα δεῖν πάντα τᾶλλα πράττεσθαι ἀλλ’ οὐκ ἐκεῖνο τῶν ἄλλων; (499e-500a).

²⁰² ἀλλ’ ἐν τοσοῦτοις λόγοις τῶν ἄλλων ἐλεγχομένων μόνος οὗτος ἡμεμεῖ ὁ λόγος [...] καὶ παντὸς μᾶλλον ἀνδρὶ μελετητέον οὐ τὸ δοκεῖν εἶναι ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ εἶναι, καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ (527b).

por exemplo, punir os que precisam de punição para corrigir o desequilíbrio causado em suas almas pelo cometimento de injustiças (480a) – como reiterado por Sócrates (508b) – e pode ser usada para impedir o cometimento de injustiças em condenações e acusações injustas – como aparentemente não percebido ou valorizado pelo personagem do filósofo (522c-e).

Em outras palavras, a retórica falsa é necessariamente uma prática com várias imperfeições. Sua irracionalidade e dependência de talento e ação não explicável dificultam o seu ensino efetivo (e sua suposta garantia de prover seus praticantes de domínio), a previsão dos seus efeitos e a confiabilidade nas suas causas (que também não interessam ao rétor falso). Seu propósito usual de simular o bem através de prazer apenas para dominar os outros e conseguir liberdade para o rétor fazer aquilo que lhe dá prazer, aquilo que alimenta seus apetites, é justamente condenado como algo vergonhoso e estulto – derivado da ignorância usual dos seus praticantes sobre o que é melhor: para as almas, para ele mesmo e para a cidade. Contudo, se usada por alguém que sabe dessas coisas (ou usada por alguém guiado por aquele que sabe dessas coisas), não deve continuar sendo apenas censurada e criticada por seus problemas, mas efetivamente reconhecida em suas utilidades. Se usada para punir os que devem ser punidos e salvar da punição os que não devem e, desse modo, se usada para concretizar o bem através da correção da alma ou através do impedimento de injustiças, deve ser reconhecida e apropriada enquanto aquilo que ela é: uma prática benéfica. É uma prática irracional e dissimuladora, mas uma prática irracional e dissimuladora que, portanto, pode concorrer para o bem.

Seu aprendizado isolado não estimula essa situação e faz com que ela ocorra normalmente apenas acidentalmente, quando os interesses irrefletidos e deleitosos do rétor falso coincidirem com o que é de fato melhor para todos os envolvidos. Todavia, se é praticada por alguém que já sabe dessas coisas, em situação misteriosamente semelhante àquela cogitada por Sócrates na refutação de Górgias no primeiro ato (459c-e), então pode sim ser bem usada, ser usada já visando o bem. Se, simulando o bem através do prazer, a retórica falsa consegue efetivamente alcançar o bem, ela deve ser considerada nesse benefício sem a resistência de preconceitos que não consigam fazer frente ao maior e mais importante critério²⁰³.

A retórica verdadeira, por outro lado, é elogiável e bela no horizonte do seu propósito fixo – talvez o mais louvável dos propósitos: o de melhorar as almas dos cidadãos (504d-e). Arranjando as almas por ela afetadas de acordo com o arranjo típico das almas, intenta

²⁰³ Preconceitos que parecem contaminar até mesmo, como destacado, o personagem Sócrates, que, embora concordando (e argumentando) que se deve usar o bem como crivo e usar de prazeres e dores benéficas, continua não se enfurecendo se for condenado injustamente por não praticar a retórica adulatora (522d-e) e recomendando, paradoxalmente, que não se deva praticar qualquer tipo de lisonja (527b-c) – desconsiderando, portanto, os casos em que essas coisas podem concorrer efetivamente para o bem.

promover temperança e justiça – fazer advir a virtude das almas e eliminar qualquer vício presente. Tendo o bem da alma como único escopo e aquilo que jamais perde de vista, não se limita a medidas agradáveis para alcançá-lo; usando de meios prazerosos e desprazerosos para arranjar as almas, presenteia, furta, pune e faz o que for necessário fazer para melhorar cidadãos e cidade – dependendo das capacidades de persuasão e de força do rétor para tanto (517b). Se bem-sucedido, aliás, este consegue tornar seus concidadãos justos e temperantes e, assim, incapazes de cometer injustiças (519b-520e) – e cientes de que os desprazeres a que foram submetidos pelo político, por mais desagradáveis que tenham sido, foram benéficos, adequados para melhorá-los e, portanto, justos e aceitáveis. Como doentes que aceitam o tratamento médico desagradável para recobrar a saúde ou os treinamentos desgastantes da ginástica para fortalecer e tornar belo o corpo, aceitam os tratamentos e medidas do rétor técnico (479a-478e) – sem odiá-lo e querer puni-lo pelo desprazer passado, mas agradecê-lo e justamente recompensá-lo pelos bens proporcionados (520c).

A retórica verdadeira, entretanto, só consegue ser assim quando as habilidades do rétor para concretizar e executar essas coisas são suficientes. Sócrates, tomado enquanto rétor técnico, por exemplo, não conseguiria, de acordo com ele mesmo, persuadir juizes (521e) que, seduzidos por acusações referentes a prazer e desprazer (522b-c), recebessem uma acusação injusta contra o filósofo em razão das medidas desagradáveis por ele adotadas para tentar melhorar seus concidadãos (como as aporias que provoca nos jovens e os discursos acerbos que profere aos mais velhos). Não participando da política convencional, por outro lado, também não conseguiria conduzir a cidade na direção daquilo que de fato é bom para ela – admitindo não ser um político nesse sentido da palavra nem ao menos saber dos ritos acordados para cada procedimento nessa esfera (473e). Não dialogando com muitos (474a-b) e não tentando persuadir as multidões a seguir (e a se submeter a) aquilo que é melhor para a cidade e para os cidadãos, tem sua prática da retórica verdadeira limitada à conversa com os que encontra pelas ruas de Atenas, nos simpósios e em outras situações de pouco alcance. Limitando-se a “dialogar com um só” e tentar melhorá-lo sem ser apenas agradável, refuta, ironiza e adota outras posturas que, se falharem em conduzir o seu interlocutor à justiça, podem fazê-lo ressentido e vingativo em relação ao filósofo.

Em outras palavras, o alcance pequeno dos diálogos cotidianos de Sócrates não só não o permite melhorar a cidade em sua maioria (já que, para isso, ele teria que influenciar individualmente direta ou indiretamente a cidade em sua maioria), como às vezes não o permite melhorar os poucos com quem ele interage. Estes, por vezes apresentando algum obstáculo para a melhora nos assuntos colocados em exame (como Cálicles, com o seu “amor pelo povo”,

513c-d) e não sendo persuadidos, podem – não voltando a examinar a questão com Sócrates até se persuadirem – guardar mágoas em relação ao filósofo. O que acontece nessas situações, por fim, é que Sócrates, apesar de conseguir melhorar alguns dos seus concidadãos com a retórica verdadeira, pode acabar prejudicando vários deles. Sendo condenado pelos desprazeres benéficos que tentou aplicar naqueles que não foram melhorados e alheio ao uso da retórica falsa para impedir a sua condenação injusta, ele não só pode morrer antes de conseguir melhorar mais pessoas, como viabilizar a situação de uma nova injustiça – da própria injustiça cometida contra ele, com a sua condenação injusta por aqueles que ele não conseguiu tornar justos. Aparentemente não melhorando a alma dos seus acusadores, ainda permite que eles prejudiquem suas próprias almas ao cometerem uma injustiça contra ele, portanto.

A retórica verdadeira, no entanto, também poderia ser usada por alguém que tivesse mais plena e facilmente os meios colocados como necessários para o redirecionamento dos apetites e o melhoramento das almas – a força e a persuasão (517b). Se um dos rétores tradicionais percebidos enquanto poderosos, como Péricles, por exemplo, passasse a ser guiado pelos parâmetros e objetivos da retórica técnica, usando de sua eloquência natural e poder político conquistado para melhorar a cidade – seja forçando-a a fazer aquilo que lhe é benéfico, seja persuadindo-a a isso, seja fazendo os dois –, então talvez o resultado da retórica verdadeira fosse diferente. Talvez, então, em um caso de maior alcance e maior capacidade de persuasão e força, as medidas benéficas propostas à retórica verdadeira pudessem ser de fato concretizadas a ponto de tornar um maior número de cidadãos justos e temperantes. Esses meios que possibilitariam a adoção ou imposição dessas medidas benéficas (sobretudo as desprazerosas), contudo, não parecem vir junto ao ensinamento da retórica técnica. Sabendo o rétor técnico da alma, da sua natureza, das suas causas, do seu arranjo específico e do que deve fazer para alcançá-lo (503d-505c), não parece necessariamente aprender, com a retórica verdadeira, os meios necessários para fazê-lo.

Não se aprende, portanto, persuasão e força com a retórica verdadeira, mas apenas o que, através dessas coisas, deve-se fazer para melhorar as almas. A força não é propriamente explorada pelo diálogo, e a persuasão é reduzida ao ensino das artes sobre os seus temas (453d-454b) e à manipulação das partes apetitivas da alma (493a-b) através do prazer alcançado pelo talento natural (463a-b), pela reprodução de padrões deleitosos (501a) e por coisas outras que não são vistas como derivadas de técnica, mas, novamente, apenas de “experiência e rotina” (ἐμπειρία καὶ τριβή, 463b) – de prática de lisonja. Se alguém dotado das capacidades persuasivas e de dominação associadas ao rétores normalmente vistos como de sucesso (como Péricles), persuasivos e politicamente poderosos, portanto, passasse a praticar a retórica técnica

e, sabendo do que é melhor para as almas, fosse capaz de concretizar os meios para melhorá-las, talvez a retórica técnica fosse de fato maravilhosa, amplamente louvável e efetiva. Se quem tenta praticá-la enfrenta obstáculos no horizonte desses meios necessários para a sua execução, a retórica técnica não vai muito longe e não parece ser capaz de engendrar o bem que lhe serve de escopo único – não consegue melhorar tanto assim tantos cidadãos quanto se poderia esperar de um rétor técnico.

Não se deve, é claro, a partir da análise dessas nuances das críticas às duas retóricas inverter os papéis delas no diálogo²⁰⁴. A vantagem e desvantagem dos conectivos adversativos é que eles reforçam tanto a ressalva feita que, por vezes, esquece-se da afirmação inicial ressalvada. Se se diz que a retórica falsa é lisonja, mas é lisonja que pode ser usada para o bem, por exemplo, pode-se esquecer que, mesmo sendo usada para o bem, continua sendo lisonja e tendo os problemas já destacados para esse tipo de prática. Da mesma forma, deve-se tomar cuidado ao afirmar que a retórica verdadeira é técnica, mas, por problemas de exequibilidade, não garante o bem – porque, mesmo tendo tais problemas, continua devendo ser elogiada e investigada no seu escopo (e com a intenção, aliás, de talvez resolver esses problemas). Em outras palavras, não se deve inferir do fato de a crítica à retórica falsa não ser absoluta e do fato de haver uma crítica à retórica verdadeira que aquela deva ser salva completamente e deixar de ser criticada de qualquer forma ou que esta deve ser abandonada e criticada como um modelo ideal impraticável.

O critério continua sendo o bem – e, por isso, continua-se devendo destacar simultaneamente a parte ruim e boa da retórica falsa e a parte boa e ruim da retórica verdadeira. Talvez então, para tentar equilibrar uma eventual imagem injusta gerada pelas retóricas por se terminar com a ressalva à crítica da falsa e a explicitação da crítica à verdadeira, deva-se inverter

²⁰⁴ De forma semelhante, não se deve ter uma visão equivocada de Sócrates só por, por exemplo, sua resistência à lisonja benéfica. Deve-se sempre lembrar ser ele um personagem em debate vivo, emocionado e cheio de curvas não necessariamente lógicas. É personagem fundamental, aliás, não por oferecer as respostas definitivas sobre as questões, mas por explicitar tais questões e mostrar como ponderar suas possibilidades. Platão pode esperar, na verdade, que as respostas finais (ou investigações posteriores) venham do leitor e não dos personagens. Chegando os interlocutores às conclusões de que se deve nortear pelo bem e que há ao menos duas retóricas, não parece convir tomar as respostas diretas de um personagem sobre essas coisas, mas, como defendido, aferir se as respostas concordam com as conclusões alcançadas ou se problemas continuam abertos. A pergunta-problema desta dissertação, aliás, parece um ótimo exemplo de questão que continua aberta mesmo depois de toda a argumentação contundente de Sócrates. O personagem funciona simultaneamente, neste caso, como: “professor”, que introduz novas ideias importantes para desenvolver as questões apresentadas; “debatedor”, com quem se deve discutir sobre as consequências dos argumentos da argumentação derivados; e, finalmente, “teste”, que verifica a absorção dos conceitos discutidos pelos casos em que parecem ser desconsiderados. Como talvez se possa perceber, a figura de Sócrates nos mecanismos internos dos diálogos platônicos é tema que me interessa e que mereceria análise mais detida feita separadamente. Das interpretações que mais me influenciam, destaco a de Ferrari (1987) e de Szlezák (2005), e das que talvez venham a me influenciar, pela questão de “teste” que passo a considerar a partir do mestrado e que procurarei melhor conhecer, cito Altman (2012).

o conectivo adversativo e se enfatizar novamente os dois lados. A retórica falsa é lisonja que pode ser usada para o bem, mas deve continuar sendo criticada por seus problemas e, sobretudo, quando é usada em sentido outro (principalmente o contrário). E a retórica verdadeira é técnica com dificuldades de aplicação, mas continua sendo técnica relacionada ao bem mais importante e que, racional e com ele preocupada, não só não deve ser descartada pelos problemas em sua execução, como continuamente investigada e melhorada na esperança de se poder corrigi-los ou atenuá-los – para poder-se, dessa forma, quem sabe, encontrar-se um meio mais pragmático de concretizar seu belo objetivo²⁰⁵.

6.2 Para onde

Uma questão justa que poderia advir a partir das conclusões expostas seria se uma retórica que unisse ambas as retóricas – apropriando-se de seus poderes e características positivas e livrando-se de suas fragilidades e problemas – não poderia ter sido suscitada por Platão. Perguntar-se-ia, portanto, com justeza, se não seria possível uma técnica que se aproximasse simultaneamente dos cenários cogitados como mais úteis e benéficos para as duas retóricas: do rétor falso que, conhecendo o bem ou ao menos por ele sendo guiado de alguma forma, usa de sua persuasão lisonjeadora para concretizá-lo política, jurídica e socialmente; e do rétor verdadeiro que, sendo eloquente e capaz de dominar política, jurídica e socialmente,

²⁰⁵ Durante a defesa da dissertação, foi levantada, bem justamente, a questão sobre o motivo de a argumentação não ter detalhado qual seria a relação das retóricas com a dialética. Reconhece-se que, mesmo não sendo mencionada de forma explícita enquanto o método dialético que viria a ser trabalhado em detalhe nos diálogos posteriores, a dialética parece estar, ao menos em suas linhas gerais, em certas passagens do *Górgias*. O exemplo mencionado pela banca, do raciocínio geométrico utilizado a partir das definições das técnicas e das formas de lisonja – na exposição de Sócrates sobre a retórica enquanto adulação, no começo do segundo ato (465b-c) – de fato parece um rascunho interessante do método dialético dianoético, tematizado de maneira mais clara, por exemplo, na *República*. O motivo pelo qual a dissertação não adentrou na relação das retóricas com a dialética, então, convém destacar, não é a pressuposição de que a dialética não estaria de forma alguma conceitualmente presente também nos próprios argumentos do diálogo (mesmo que não terminologicamente presente). A razão para essa escolha, na verdade, está na tentativa da dissertação de tratar do *Górgias* nos termos do próprio *Górgias*, usando os parâmetros e conceitos explicitados e discutidos mais pormenorizadamente pelo próprio diálogo para entender o próprio diálogo. Opta-se por tratar da relação entre retórica e dialética, portanto, em diálogos em que o tema já está explicitado e trazido à discussão com mais contundência (no *Fedro*, por exemplo, no qual isso claramente ocorre), reservando-se à presente investigação um exame de acordo sobretudo com as ferramentas conceituais apropriadas diretamente pelo próprio *Górgias* – o estatuto da técnica como prática racional voltada ao bem, por exemplo. Uma objeção possível neste momento seria em relação ao próprio conceito específico do bem. Não se estaria, ao se refletir sobre ele na dissertação, usando-se de reflexões externas ao *Górgias* (como as discussões da *República*)? Não necessariamente, já que, como aqui defendido, o próprio *Górgias* já investiga em medida considerável o bem e sua relação com as coisas: sobretudo a partir da discussão de Sócrates e Cálicles sobre o fazer técnico e como o artífice mira no bem daquilo sobre o que a sua arte é ao nunca perder de vista o arranjo específico em questão (a partir de 503d). Em outras palavras, enquanto se pode falar ampla e profundamente do bem no *Górgias* de acordo com as discussões explicitadas pelo próprio diálogo sobre o tema, para se falar, direta e inequivocamente, sobre a relação da retórica com a dialética, a partir de um horizonte conceitual bem delimitado e evidenciado, acredita-se haver a necessidade de recorrer a outros diálogos, que tomam a explicitação da dialética e do seu papel como aspecto mais central e prioritário.

seria capaz de, através da persuasão e da força, aplicar as medidas benéficas indicadas pela retórica verdadeira para melhorar as almas e a cidade. Não poderia haver, por exemplo, técnica retórica que vencesse sempre as discussões e pudesse persuadir em qualquer contexto através da produção de prazer (ou, até, de outros afetos), como esperado da retórica falsa, mas que usasse tanto dessa persuasão supostamente onipotente, como de todos os outros meios disponíveis ao técnico para necessariamente melhorar os cidadãos (sabendo o que faz ao fazer tudo isso, em vez de apenas ficar repetindo ou intuindo)?

No *Górgias*, como explicado, não há obstáculo para uma técnica que saiba da alma, do seu bem e do que fazer para alcançá-lo. Há, contudo, o impeditivo explicitado já no ato de *Górgias* a uma técnica que produzisse especificamente persuasão. Caso o *Górgias* admitisse uma técnica capaz de investigar a alma, não só no seu bem específico, mas também nas formas de adequar tipos de discursos a tipos de alma para, em cada caso, tornar o rétor mais capaz de guiar a alma afetada àquilo que lhe fosse mais benéfico – e, portanto, mais capaz de exercitar a persuasão colocada como necessária, ao lado da força, para se aplicarem as medidas benéficas –, então talvez já no diálogo essa “terceira retórica” fosse possível. Se fosse, conseguiria “transmitir qualquer persuasão e virtude que se queira e virtude por meio de discurso e de práticas legais”²⁰⁶. “Mas retórica como esta jamais viste”²⁰⁷ – poderia Sócrates dizer ao leitor do *Górgias* que se questionasse sobre essa possibilidade. “Mas retórica como esta jamais viste no *Górgias*”, poder-se-ia responder a ele para tentar começar a refutá-lo em uma eventual tese futura – e tornar-se, assim, seu sumo benfeitor (μέγιστος εὐεργέτης, 506c).

²⁰⁶ τῆ δὲ λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους πειθῶ ἢν ἂν βούλη καὶ ἀρετὴν παραδώσειν (*Fedro*, 270b, na tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis).

²⁰⁷ ἀλλ’ οὐ πώποτε σὺ ταύτην εἶδες τὴν ῥητορικὴν (503b).

REFERÊNCIAS

Primárias

AELIUS ARISTIDES. **Orationes, Volume II**. Tradução: Michael Trapp. Cambridge: Harvard University Press, 2021.

GÓRGIAS. Defesa de Palamedes. Tradução: Gabrielle Cavalcante. **Archai**, Brasília, n. 17, p. 201-218, 2016.

_____. Elogio de Helena e Tratado do não-ente. Tradução e introdução: Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho. **Cadernos de Tradução**, São Paulo, n. 4, p. 11-19, 1999.

_____. Elogio de Helena. Tradução: Daniela Paulinelli. **Blog do Anágnosis**. Belo Horizonte, 1 de novembro de 2009. Disponível em: <https://anagnosisufmg.blogspot.com/2009/11/elogio-de-helena-gorgias.html>. Acesso em: 30 dez. 2023.

HOBBS, T. **Leviathan**: Revised Student Edition. Ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HUME, D. **A Treatise of Human Nature**. Oxford: Clarendon Press, 1967.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin-Companhia, 2016.

PLATÃO. **Gorgias and Phaedrus**: Rhetoric, Philosophy, and Politics. Translated with introduction, notes, and an interpretative essay by James H. Nichols Jr. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

PLATÃO. **Górgias de Platão**: obras II. Tradução: Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014.

PLATÃO. **Plato Complete Works**. Ed. John M. Cooper. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. **Plato's Gorgias**. Edited by E. R. Dodds, E. R. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

Secundárias

ALTMAN, W. **Plato the Teacher**: The Crisis of the Republic. Plymouth: Lexington Books, 2012.

BLACK, E. Plato's View of Rhetoric. **Quarterly Journal of Speech**, Abingdon-on-Thames, v. 44, n. 4, p. 361-374, 1958.

BLONDELL, R. **The Play of Character in Plato's Dialogues**. New York: Cambridge University Press, 2002.

DILMAN, I. **Free Will: An Historical and Philosophical Introduction**. New York: Routledge, 2013.

_____. Reason, Passion and the Will. **Philosophy**, Cambridge, v. 59, n. 228, p. 185-204, 1984

_____. **Morality and the Inner Life: A Study in Plato's *Gorgias***. New York: Macmillan Press, 1979.

DOYLE, J. On the First Eight Lines of Plato's *Gorgias*. **The Classical Quarterly**, v. 56, n. 2, p. 599-602, 2006.

FERRARI, G. R. F. **Listening to Cicadas: A Study of Plato's *Phaedrus***. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

IRANI, T. **Plato on the Value of Philosophy: The Art of Argument in the *Gorgias* and *Phaedrus***. New York: Cambridge University Press, 2017.

IRWIN, T. **Plato's Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

KAHN, C. H. Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, Oxford, v. 1, n. 1, p. 75-121, 1983.

KAUFFMAN, C. The Axiological Foundations of Plato's Theory of Rhetoric. **Central States Speech Journal**, Abingdon-on-Thames, v. 33, n. 1, p. 353-366, 1982.

KENNEDY, G. **The Art of Persuasion in Greece**. Princeton: Princeton University Press, 1963.

MCCOY, M. **Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

MICHELINI, A. N. (ed.). **Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy**. Boston: Brill, 2003.

MOSS, J. The Doctor and the Pastry Chef: Pleasure and Persuasion in Plato's *Gorgias*. **Ancient Philosophy**, Pittsburgh, v. 27, n. 2, p. 229-249, 2007.

NIGHTINGALE, A. W. **Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

OSTWALD, M. **Language and History in Ancient Greek Culture**. Philadelphia: UPP, 2009.

QUIMBY, R. W. The Growth of Plato's Perception of Rhetoric. **Philosophy and Rhetoric**, Pennsylvania, v. 7, n. 2, p. 71-79, 1974.

RAPP, C. **Unpacking Socrates' Core Intuition in the *Gorgias***. [S. l.: s. n.], 2022. 1 vídeo (1h 25 min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=z7A7t9Q8C7U>. Acesso em: 20 dez. 2023.

REALE, G. **Platão**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ROSENFELD, A. **PHI 251**: History of Ancient Philosophy. [S. l.: s. n.], 2016. 25 vídeos. Disponível em: [youtube.com/watch?v=SI9zZu9aOY8&list=PLSvsx8116eZjRuC0qaZ5UEhybCsYpA-1j](https://www.youtube.com/watch?v=SI9zZu9aOY8&list=PLSvsx8116eZjRuC0qaZ5UEhybCsYpA-1j). Acesso em: 15 jun. 2021.

ROSSETTI, L. The Rhetoric of Socrates. **Philosophy & Rhetoric**, Pennsylvania, v. 22, n. 4, p. 225-238, 1989.

SALLIS, J. **Being and Logos**: Reading the Platonic Dialogues. 3. ed. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

SHAW, J. Punishment and Psychology in Plato's Gorgias. **Polis: the Journal for Ancient Greek Political Thought**, Leiden, v. 32, n. 1, p. 75-95, 2015.

SCHIAPPA, E. Did Plato Coin Rhetorike? **AJP**, Baltimore, v. 111, n. 4, p. 457-470, 1990.

SCHLEIERMACHER, F. **Introduction to the Dialogues of Plato**. Translated by William Dobson. Cambridge: Kessinger Publishing, 1836.

STAUFFER, D. **The Unity of Plato's Gorgias**: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

SZLEZÁK, T. **Ler Platão**. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

VICKERS, Brian. **In Defence of Rhetoric**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

WARDY, R. **The Birth of Rhetoric**: Gorgias, Plato and their Successors. London: Routledge, 1996.

YUNIS, H. **Taming Democracy**. Ithaca: Cornell University Press, 1996.