

Luciana Maria Azevedo de Almeida

*O ANTAGONISMO ENTRE RETÓRICA E FILOSOFIA
NO 'GÓRGIAS' DE PLATÃO*

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: Lógica e Filosofia da Ciência

Belo Horizonte
Universidade Federal de Minas Gerais
1999

Dissertação defendida e _____ com nota ____ pela Banca

Examinadora, constituída pelos professores:

Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto - Orientador

Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques

Prof.a. Dra. Livia Mara Guimarães

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

da Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 23 de julho de 1999.

À memória de meu avô Cícero.

AGRADECIMENTOS

Meu especial reconhecimento ao Professor Paulo Margutti, que além da orientação instrutiva e perspicaz, me acompanhou neste período, às vezes turbulento, com gentileza, respeito, amizade e tolerância. Agradeço também ao professor Marcelo Pimenta, que me orientou numa pesquisa de iniciação científica sobre Górgias e despertou minha admiração pela filosofia grega. Aos professores do departamento, pela acolhida e confiança, em especial, à Lívia Guimarães e Ricardo Fenati, pela amizade e estímulo e, principalmente, pela convivência bem humorada que tornaram este período mais agradável. Ao Olimar Flores Júnior pela revisão dos termos gregos. Ao colega Jairo Dias de Carvalho, que se aventurou a ler este trabalho. Agradeço, ainda, à minha tia Ariana, por conferir a formatação do mesmo. Por fim, agradeço o apoio financeiro do CNPq e da FAPEMIG, sem o qual este trabalho não teria sido possível.

100 Almeida, Luciana Maria Azevedo de
A 447a O antagonismo entre retórica e filosofia no *Górgias* de
1999 Platão / Luciana Maria Azevedo de Almeida. Belo
Horizonte: UFMG / FAFICH, 1999.
130f.
Orientador: Paulo Roberto Margutti Pinto
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Minas Gerais, Departamento de Filosofia
1. Platão 2. Filosofia antiga 3. Retórica I. Pinto,
Paulo Roberto Margutti II. Título

SUMÁRIO

	Páginas
INTRODUÇÃO:	
Apresentação	do 09
problema.....	
Platão e o problema representado pela retórica dos sofistas.....	dos 10
Desenvolvimento do trabalho.....	presente 13
CAPÍTULO 1:	
SOBRE A ESTRUTURA E UNIDADE DO ‘GÓRGIAS’	
1.1. iniciais.....	Considerações 17
1.2. Os dois diálogos sobre a retórica: o ‘Górgias’ e o ‘Fedro’.....	18
1.3. A dinâmica do ‘Górgias’.....	do 26
1.4. finais.....	Considerações 32
CAPÍTULO 2:	
A OBJETIVIDADE DAS TÉCHNAI	
2.1. iniciais.....	Considerações 34
2.2. A hipótese de Górgias, o conceito de technè e a estratégia de Sócrates.....	35

.....

2.3. A objetividade das tekhnai: dýnamis, episteme e objeto.....	45
2.4. finais.....	Considerações 54

CAPÍTULO 3:

A INDETERMINAÇÃO DA RETÓRICA

3.1. iniciais.....	Considerações 57
3.2. As definições da retórica.....	da 58
3.3. A incompatibilidade entre a retórica e a categoria das tekhnai.....	63
3.4. finais.....	Considerações 76

CAPÍTULO 4:

A REDEFINIÇÃO DOS CAMPOS CONCEITUAIS: TEKHNE E EMPEIRIA

4.1.	Considerações	78
iniciais.....		
4.2.	A retórica pertence à categoria das	79
empeiriai		
4.3.	Considerações	90
finais.....		

CAPÍTULO 5:

A REABILITAÇÃO DA RETÓRICA

5.1.	Considerações	92
iniciais.....		
5.2.	A verdadeira	93
retórica.....		
5.3.	A refutação do	104
hedonismo.....		
5.4.	Retórica e Filosofia: dois gêneros de	108
vida.....		
5.5.	Considerações	114
finais.....		

CONCLUSÃO.....	
..116	

BIBLIOGRAFIA.....	
...122	

“La scientificité du discours n’est pas un plus ou un mieux, et l’usage rhétorique un moins ou une négation: ils découlent l’un et l’autre de la nature même du logos. Assimiler rhétorique et tromperie équivaut à nier que tout langage, parce qu’il s’adresse à l’un ou l’autre, est rhétorique. Et la tromperie n’est qu’une modalité parmi d’autres de l’usage rhétorique”.

Mayer, 1979, p. 162

INTRODUÇÃO

APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA

O objetivo desta dissertação é investigar a tematização da retórica no *Górgias* de Platão. Esta abordagem será feita com intuito de examinar as seguintes hipóteses: primeiro, o *Górgias* apresenta um esboço do programa platônico para a retórica filosófica, programa este que será posteriormente desenvolvido no *Fedro*; segundo, a retórica reformada é admitida como recurso auxiliar, que poderá ser utilizado pelo filósofo em sua atividade política; e finalmente, o antagonismo entre retórica e filosofia não se limita a confrontar perspectivas epistemológicas rivais ou posições conflitantes em relação aos limites da linguagem, mas é um problema antropológico, na medida em que tais perspectivas representam maneiras divergentes de conduzir a vida.

PLATÃO E O PROBLEMA REPRESENTADO PELA RETÓRICA DOS SOFISTAS

Os diálogos de Platão testemunham a relação tensa entre a retórica e a filosofia¹. Pode-se mesmo afirmar que, em nenhum outro período da história da filosofia, a questão das implicações entre retórica e filosofia, bem como sua delimitação recíproca, é tão presente num discurso filosófico e tão essencial à sua constituição. Nenhum outro *corpus* filosófico apresenta esta questão com tanta vivacidade quanto a obra platônica.

À primeira vista, o combate à retórica parece ter sido motivado pela preocupação platônica em desautorizar seus defensores - os sofistas. Na medida em que a retórica estaria associada aos sofistas, a reação negativa de Platão para com a primeira seria subsidiária de uma oposição à sofística. Os sofistas são tidos como os principais promotores e protagonistas de uma crise generalizada, a qual se estendia aos domínios da linguagem, do conhecimento e da política. Neste caso, a filosofia platônica seria movida pelo empenho em reverter e superar tal crise².

A reflexão sobre a linguagem como potência eficaz que levou ao desenvolvimento da retórica é, talvez, a maior contribuição dos sofistas. Contudo, o que se poderia chamar a ‘virada lingüística’, que ocorre com os sofistas, surge em resposta a uma espécie de ceticismo epistemológico e a um niilismo ontológico, os quais autorizam a

¹Cf. IJSSELING, 1976, pp. 193-210: “Dès l’origine de la philosophie, une relation conflictuelle s’est instaurée entre celle-ci et la rhétorique. En effet, en tant que recherche d’une vérité ultime, la philosophie sera une tentative pour dépasser la rhétorique et dire le vrai, mais en tant qu’elle dit le vrai, elle sera nécessairement liée au langage, et de là ‘la rhétorique devient son plus vieil ennemi et son plus vieil allié’ “.

²Esta é a perspectiva defendida por Joly (1994, p. 14). Este intérprete afirma que para compreender o alcance da filosofia platônica é necessário inseri-la no contexto de seu surgimento, optando por uma abordagem historicista para os diálogos platônicos.

negação de todos os critérios objetivos que deveriam funcionar como termos reguladores da prática discursiva. Guardadas as diferenças entre os vários sofistas e suas respectivas doutrinas, todas elas afirmam que a condição necessária e suficiente para obter um saber de âmbito universal é o domínio dos recursos da linguagem. A ênfase sofística na superioridade do discurso é decorrente do descrédito nas possibilidades de acesso do sujeito ao real. O que institui uma objetividade é o discurso enquanto tal. Verifica-se, portanto, a insistência no *logos* como a única instância capaz de garantir objetividade e universalidade. Reincidindo, de uma forma ou de outra, sobre esta temática, procurou-se refletir sobre as possibilidades do *logos*, visando incrementar os recursos argumentativos. Daí o desenvolvimento dos conceitos que irão normatizar a prática discursiva, tais como *kairós* (momento oportuno), *peithó* (persuasão), *apáte* (engano). O discurso sofisticado é concebido como desempenho e não como instrumento de representação do real. Neste caso, o discurso deve ser persuasivo, eficiente, sugestivo. Este resultado é obtido quando se obedece ao *kairós*, princípio que regulamenta a escolha de uma determinada argumentação, o estilo a ser adotado, bem como os meios que deverão ser utilizados. Cabe ao *logos* obter um acordo e não veicular a verdade do que são as coisas, fazer com que locutor e interlocutor compartilhem da visão de mundo oferecida pelo discurso enunciado, mesmo que efemeramente.

Assim, a retórica sofística fundamenta-se em pressupostos epistemológicos e ontológicos, cuja aceitação, segundo Platão, conduzirá ao irracionalismo e imoralismo. Isto porque, de acordo com o filósofo, tal habilidade discursiva baseia-se na recusa de objetividade, a qual permite desenvolver um uso persuasivo da linguagem e assim exercer um duplo poder: um poder sobre as coisas, ao fazer delas o efeito do discurso, e mais ainda, um poder sobre o outro, ao lhe inculcar a convicção daquilo que o discurso enuncia.

Na medida em que a sofística aniquila a possibilidade de recorrer a uma instância objetiva, capaz de funcionar como termo regulador do discurso, se inflacionam as possibilidades discursivas a um grau máximo³. Ao fazer dos sofistas seus adversários, Platão se esforça em reestruturar os domínios da linguagem, do saber e do poder, através de uma investigação que, ao explicitar as conseqüências éticas, epistemológicas e ontológicas das doutrinas sofisticas, tem como objetivo restituir os padrões de racionalidade e objetividade. Não pretendemos, com isto, sugerir que a filosofia platônica é apenas uma reação à sofística, deixando de lado a novidade dos problemas colocados por Platão. Todavia, estas considerações ajudam a compreender porque a interlocução com os sofistas é um traço marcante na filosofia platônica, a ponto de definir as direções para o seu desenvolvimento.

Ao que tudo indica, o empenho em reabilitar a retórica termina por acentuar em demasia a indisposição de Platão para com idéias sofisticas. Como resultado disto, tende-se a destacar em Platão a figura de um filósofo impermeável às novidades trazidas pela sofística. Contudo, Platão não é alheio à dimensão persuasiva do discurso, tampouco insensível à eficácia da linguagem. Ele se opõe à utilização indiscriminada do discurso persuasivo, à impostura intelectual de dissociar a persuasão do conhecimento, explicitando

³Esta parece ser a lição de Górgias contra Parmênides, em seu *Tratado do Não-Ser*, a obra sofisticada que provavelmente ilustra com maior clareza a perspectiva em que esta corrente de pensamento se insere. Nesta obra, cuja intenção parece ser parodiar o texto inaugural da ontologia - o *Poema de Parmênides*, Górgias explicita como o pensamento sofisticado se estabelece em contraposição a uma concepção do discurso, vigente em sua época. A argumentação gorgiana faz uma espécie de jogo de inversão das proposições estabelecidas por Parmênides, em seu *Poema*. Górgias estaria se apropriando deste discurso para destituí-lo de suas implicações ontológicas. Radicalizando a determinação parmenídica, segundo a qual dizer é dizer o ser, Górgias acaba por libertar o discurso do compromisso ontológico, na medida em que amplia esta determinação até o absurdo, e, com isso, subverte o vínculo entre discurso e ser. O retor mostra que, de acordo com a ontologia de Parmênides, basta que algo seja dito para que sua existência possa ser afirmada. Górgias, em seu *Tratado do Não-Ser*, rejeita a possibilidade de uma ontologia, já que, de acordo com suas teses, nada é, e se fosse não seria acessível ao pensamento e, tão pouco, comunicável através do discurso.

as conseqüências perniciosas desta prática. Assim, nos parece que considerar Platão como o grande opositor da retórica, baseando-se nas críticas que são freqüentes nos diálogos às idéias sofisticas, é uma perspectiva reducionista e apressada. Embora seja tido como um crítico veemente da retórica, Platão nos parece um dos raros casos em filosofia em que convivem num discurso filosófico o tratamento rigoroso dos conceitos, a versatilidade argumentativa, a eficácia persuasiva e o prazer proporcionado pela beleza do texto. Acreditamos que estas características estão intimamente relacionadas à forma dialógica. Platão reconhece a potência psicagógica do discurso. Todavia, a mudança de estados pretendida não fará referência exclusiva às opiniões, distribuindo-as numa hierarquia de graus. Ao invés de uma diferença gradativa, Platão reivindica uma diferença qualitativa - a substituição da *doxa* pela *episteme*, da filodoxia pela filosofia. Assim, Platão assimila as lições da retórica, com a diferença que ele coloca a persuasão, a '*psykhagogia*' por ela ensinadas, a serviço de um fim superior. Por isso, ele não deixa de instituir uma retórica adequada aos fins que persegue - o conhecimento das verdades filosóficas.

DESENVOLVIMENTO DO PRESENTE TRABALHO

Nos parece que há uma tendência em dicotomizar o tratamento do tema da retórica em Platão em dois pólos, localizados nos diálogos *Górgias* e *Fedro*⁴. Enquanto, no

⁴O diálogo é homônimo a um de seus personagens. Com o intuito de distingui-los, mencionamos o título do diálogo em itálico. Dentre as edições do *Górgias* que consultamos, a tradução que nos pareceu mais conveniente foi a de Croiset, e por isso, preferimos utilizá-la como referência para nossas citações. Para o confronto com texto mestre, trazemos a versão francesa em rodapé, indicada por CR, seguida da numeração da página correspondente. Para o *Fedro* e outros diálogos de Platão que eventualmente possam ser mencionados, utilizaremos também a edição da Belles-Lettres.

Górgias, Platão promoveria a refutação da ‘má retórica’, associada à Górgias e à sofística, no *Fedro*, Platão definiria uma retórica compatível com seu programa filosófico. Ora, no que diz respeito ao *Górgias*, diálogo ao qual restringimos este estudo, o aspecto crítico não parece esgotar a abordagem da retórica. Nele também encontramos explicitados alguns parâmetros para definir uma retórica aceitável de acordo com a perspectiva platônica. Desta forma, julgamos necessário reavaliar esta abordagem, pois nos parece que a identificação da má retórica ao *Górgias*, distinta da ‘boa retórica’, tema do *Fedro* é reducionista. Tal revisão será feita na primeira seção do primeiro capítulo. Uma vez que destacamos o problema da retórica no *Górgias*, julgamos necessário justificar a importância que atribuímos a este tema do ponto de vista da economia do diálogo, o que faremos na segunda seção do mesmo. Nossas considerações neste capítulo serão relativas ao aspecto geral do diálogo, enquanto os capítulos seguintes serão dedicados a passagens específicas. Os capítulos deste trabalho serão divididos de maneira a preservar a divisão relativamente consensual do *Górgias*⁵, nos reservando, entretanto, a liberdade de eventualmente privilegiar a afinidade temática entre as passagens, ainda que situadas em ‘partes’ diferentes do diálogo.

No segundo capítulo, nos ocuparemos do prólogo em conexão com alguns elementos da primeira parte do diálogo, trecho em que Sócrates solicita a Górgias uma definição da retórica. Em resposta, Górgias afirma que a retórica é uma *tekhne*. A discussão irá investigar a propriedade desta definição. Neste exame, o primeiro passo deverá ser dado no sentido de determinar o objeto da retórica. É a fim de especificar o objeto da retórica

⁵Seguiremos a divisão do texto em cinco partes, proposta por Croiset: preâmbulo - ‘<447a-449c>’, primeira parte, Sócrates e Górgias - ‘<449c-462b>’; segunda parte, Sócrates e Polo - ‘462b-481b’, terceira parte, Sócrates e Cálicles - ‘<481b-506c>’ e a quarta e última parte, Sócrates - ‘<506c-527>’.

que se desenrola a discussão entre Sócrates e Górgias, na primeira parte do diálogo. Este capítulo irá abordar as razões deste trajeto de pesquisa e os conceitos nela envolvidos. Os objetivos de Sócrates, ao examinar a definição de Górgias, serão, por sua vez, explicitados, bem como as estratégias utilizadas pelo filósofo para realizá-los.

O terceiro capítulo, também ele relativo à primeira parte do diálogo, terá como objetivo explicitar a incompatibilidade entre a retórica e a categoria das *tekhnai*, como também as razões desta incompatibilidade. Para tanto, faremos uma exposição das definições da retórica obtidas no curso da discussão, as quais iremos confrontar com os resultados obtidos na caracterização das técnicas, efetuada no capítulo anterior, bem como sugeridas nas questões endereçadas a Górgias. Este procedimento nos permitirá evidenciar os pressupostos e diretrizes irracionalistas da retórica, evidenciando a necessidade de que ela seja redefinida em conformidade com os padrões racionais.

A inconsistência que será encontrada no pensamento de Górgias revelará a falsidade da definição proposta, exigindo que esta atividade seja redefinida. Assim, no quarto capítulo, referente ao trecho em que se dá a discussão entre Sócrates e Polo, acompanharemos a exposição de Sócrates e a distinção entre as categorias de *tekhne* e *empeiria*, assimiladas ao pensamento gorgiano. Pretendemos ressaltar que esta distinção permite a Sócrates formular uma definição correta da retórica gorgiana, mostrando que na verdade ela é uma *empeiria*. A distinção socrática revela outro ponto importante: a retórica é simulacro da justiça, que compete com esta técnica no exercício de sua função.

Finalmente, no quinto e último capítulo, abordaremos um trecho bem mais longo: as últimas passagens da discussão entre Sócrates e Polo, bem como os dois últimos trechos do diálogo, respectivamente, o debate entre Sócrates e Cálicles e o trecho final, no qual

Cálicles já não participa ativamente como interlocutor. Nestas passagens predominam as considerações de caráter ético, estreitamente articuladas entre si, o que nos permite condensá-las num único capítulo, sem comprometer a compreensão das questões envolvidas. Nos interessa acompanhar a caracterização da retórica defendida por Sócrates e explicitar que, para fundamentar sua concepção de retórica, Sócrates deverá dissociar prazer e bem, refutando o hedonismo defendido por Cálicles. Feito isto, poderemos nos deter especificamente no problema principal desta dissertação: evidenciar que retórica e filosofia representam duas maneiras de conduzir a vida.

Capítulo I:

SOBRE A ESTRUTURA E UNIDADE DO ‘GÓRGIAS’

1.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O objetivo deste capítulo é argumentar em favor da relevância do tema da retórica no *Górgias*, pouco valorizado, na maioria das vezes. Pretendemos mostrar que a consideração deste tema no *Górgias* não se limita a uma abordagem cuja finalidade é exclusivamente crítica. Ao contrário, o esboço de um discurso programático para uma retórica aceitável já se encontra presente neste diálogo.

Embora não seja nossa intenção, neste trabalho, abordar outro diálogo platônico além do *Górgias*, antes de nos debruçarmos sobre o diálogo que será objeto deste estudo, uma referência ao *Fedro* nos parece proveitosa e mesmo necessária, pois nos permitiria inserir nossa abordagem numa perspectiva mais ampla, a qual possibilitaria o esclarecimento de alguns pressupostos que a norteiam. Naturalmente, não queremos sugerir uma falsa desenvoltura com relação ao *Fedro*, e menos ainda, dar a impressão de familiaridade com o *corpus* platônico. Nossas referências a este diálogo serão rápidas e limitadas. Nosso objetivo é adotar uma perspectiva de conjunto para dar início ao tratamento da questão que é nosso propósito abordar. Por isso, julgamos necessário definir um ponto de partida para nossa investigação que situe a questão que irá nos ocupar, daqui

em diante, numa perspectiva temática. Assim, na primeira seção deste capítulo, faremos uma pequena exposição da interpretação que nos parece consensual do problema da retórica em Platão, cuja característica principal é dicotomizar a abordagem deste problema em dois momentos: refutativo e programático, situados respectivamente no *Górgias* e no *Fedro*. Pretendemos indicar que esta perspectiva tende a ser simplista, e neste caso merece ser revista, pois, no que se refere ao *Górgias*, ela acaba por mitigar ou mesmo desconsiderar o esforço de reabilitação da retórica, que se verifica já neste diálogo. Na segunda seção, faremos algumas considerações relativas à estrutura do *Górgias*, com o intuito de mostrar que a abordagem da retórica, neste diálogo, obedece, tanto quanto no *Fedro*, a uma dinâmica de crítica e reestruturação, sendo apropriado, portanto, destacar, juntamente com a crítica da retórica sofística, a iniciativa de delimitar uma autêntica retórica.

1.2. OS DOIS DIÁLOGOS SOBRE A RETÓRICA: O 'GÓRGIAS' E O 'FEDRO'

No *Fedro*, assim como no *Górgias*, encontramos uma ampla discussão relacionada ao problema da retórica. O *Górgias* e o *Fedro* nos permitem estabelecer uma espécie de categoria que se poderia definir como a dos diálogos 'dedicados' à retórica⁶. De

⁶Dois pontos devem ser destacados a fim de evitar maiores suspeitas com relação à propriedade desta categoria. Primeiro: não queremos afirmar que, no *Górgias* e no *Fedro*, investigar o problema da retórica é o objetivo principal de Platão. Tal juízo seria apressado e simplista, haja visto a diversidade temática e amplitude de perspectivas que caracterizam os diálogos platônicos. Uma questão como esta só poderia ser decidida depois de um longo trabalho interpretativo. Desta forma, o critério que seguimos, ao remetermos ao *Fedro*, responde a uma demanda primeiramente quantitativa, uma vez que, neste diálogo, o tema da retórica se encontra extensamente debatido, à diferença de outros tantos, nos quais encontramos passagens esparsas que abordam problemas conexos ao da retórica. Para um apanhado das passagens referentes à retórica nos

maneira geral, os estudiosos da filosofia platônica atribuem a estes diálogos preocupações e objetivos distintos no tratamento da retórica. As leituras do *Górgias* normalmente destacam o empenho de Platão em atacar e refutar a retórica sofística. Já os estudos dedicados ao *Fedro* ressaltam uma mudança na perspectiva de investigação, uma vez que é neste diálogo que Platão nos apresenta o discurso-programa de uma retórica filosófica. À diferença do *Górgias*, no *Fedro*, a retórica seria finalmente merecedora de um tratamento positivo. Esta perspectiva de abordagem poderia ser sintetizada de maneira bem simples: o *Górgias* e o *Fedro* seriam dedicados à ‘má’ e ‘boa’ retórica, respectivamente.

Esta linha interpretativa caracteriza-se por distinguir os interesses na investigação platônica sobre a retórica em refutativo e programático, contra e a favor da retórica, e situá-los, precisamente, em cada um dos diálogos mencionados. Ao que parece, há uma tendência em dicotomizar a investigação do tema da retórica, atribuindo aos dois diálogos nos quais este tema predomina - o *Górgias* e o *Fedro* - objetivos e caráter distintos. Apesar da praticidade de tal leitura, ela não nos parece apropriada. A identificação da ‘má retórica’ ao *Górgias*, distinta da ‘boa retórica’, tema do *Fedro*, deve ser reavaliada, pois arrisca-se a ser um tanto reducionista e, principalmente, não fazer justiça ao *Górgias*⁷.

vários diálogos platônicos, Cf. VICAIRE, 1960, pp 276-344. Segundo: do ponto de vista qualitativo, nossa categoria pretende reunir os diálogos que oferecem um conteúdo programático do que seria uma retórica aceitável. Este aspecto julgamos presente tanto no *Górgias*, quanto no *Fedro*. É esta a razão da exclusão do *Menexeno*, por exemplo, pois, neste diálogo, não há uma exposição positiva sobre a retórica, mas uma crítica paródica das orações fúnebres, embora estreitamente ligada à concepção de retórica criticada no *Górgias* e no *Fedro*.

⁷O comentário de Auguste Diès nos parece um bom exemplo desta tendência: “En ce triumphe de l’ εικος et de la δοξα, le Platonisme, avant de naître, faisait figure de vaincu. Nous savons quelle fut la défense de Platon. Ce fut une vigoureuse attaque. Le Gorgias est resté la plus éloquente protestation en faveur de la justice et de la verité que une plume païenne ait pu écrire (...) Après ce long duel entre la philosophie et la rhétorique, on ne s’attend guère à trouver, sous la plume de Platon, un véritable traité de rhétorique. (...) C’est la transformation d’une rhétorique fondée sur la δοξα en rhétorique fondée sur l’επιστημη: c’est une transposition du rhétorisme en Platonisme et, quel que soit le nombre des motifs rhétoriques emprutés à Gorgias ou à d’autres, ils sont tous exhaurées, transposés au ton majeur de la philosophie platonicienne. La

Assim, para levarmos adiante nossa pesquisa, julgamos necessário rever alguns traços principais da abordagem platônica do problema da retórica, desenvolvida tanto no *Górgias*, quanto no *Fedro*.

O *Górgias* e o *Fedro* pertencem a períodos diferentes da obra platônica. O *Fedro* é normalmente situado no grupo dos diálogos da maturidade, sendo, assim, bem posterior ao *Górgias*, que é provavelmente o último diálogo composto por Platão em sua juventude. Portanto, os diálogos são separados por um período de tempo considerável. Este fato é relevante, considerando-se que o *Fedro* é provavelmente posterior à elaboração e exposição da “Teoria das Idéias”, no *Fédon* e na *República*, principalmente⁸. Neste caso, a retórica filosófica pôde ser elaborada em conformidade com tal teoria. Ainda assim, nos parece discutível a iniciativa de postular uma nítida correspondência entre os momentos refutativo e programático na análise da retórica e os dois grandes diálogos nos quais este tema é abordado detalhadamente.

A intolerância platônica para com a retórica é freqüentemente ressaltada nos estudos dedicados ao *Górgias*, bem como naqueles que investigam o tema da retórica em

philosophie a dû, pour conquérir sa place au soleil, livrer une guerre acharnée à toutes les rhétoriques: judiciaire, sophistique, éristique” (1927, pp. 405-8).

⁸A cronologia dos diálogos platônicos é sempre problemática. Grande parte dos comentadores localizam o *Górgias* no grupo dos diálogos da juventude. Todavia, algumas características do *Górgias* são anômalas em relação aos demais diálogos deste período, levando alguns intérpretes a conjecturar que se trata de um diálogo de ‘transição’, o último diálogo composto por Platão neste período: o objeto da pesquisa definicional é atípico em relação aos diálogos desta fase - no *Górgias*, interessa examinar a definição de uma atividade - a retórica, à diferença dos demais, que se preocupam em analisar definições de virtudes morais; o diálogo é mais extenso, e o teor das afirmativas de Sócrates é positivo - considerações sobre o método da refutação, bem como estabelecimento de doutrinas morais - dando ao *Górgias* uma feição ‘mais dogmática’ em relação aos outros diálogos do mesmo período. Cf. DODDS, op. cit., p. 20. No caso do *Fedro*, há um consenso de que este diálogo pertence ao período da maturidade, Cf. ROSS, 1951, p. 28.

geral⁹. De fato, no *Górgias*, a retórica é tratada com um furor e rigidez críticos indisfarçáveis. E, uma vez que a retórica é uma atividade estreitamente associada à sofística, afinidade que transparece no próprio personagem que dá título à obra, compreendem-se as razões desta intolerância¹⁰. No *Górgias*, o debate tem início com as tentativas de Górgias de argumentar em favor da sua definição da retórica como *tekhne*. Górgias define a retórica como a arte de produzir a persuasão, uma persuasão que, contudo, é fundada na crença e na opinião. Estabelecendo uma dupla analogia, cujos termos fixos são, de um lado, corpo/alma, que são os objetos, e de outro, saúde/beleza, que são os fins aos quais se destinam a preparação dos objetos (o corpo e a alma), Sócrates fornece dois quadros analógicos paralelos, um sendo o simulacro do outro, através dos quais se separam as autênticas técnicas e suas versões paródicas - as *empeiriai*. Medicina e ginástica, artes que visam o cuidado do corpo, se distinguem da culinária e da cosmética, práticas que procuram apenas aquilo que é apazível e agradável ao corpo. Justiça e legislação destacam-se de suas contrapartidas irracionais, retórica e sofística, no que se refere à alma. A retórica é, assim, excluída do rol das artes, e denunciada como uma rotina, uma prática irrefletida. Seu gênero, tanto quanto a culinária, a cosmética e a sofística, é o da adulação. O *Górgias* mostra, portanto, que a retórica sofística está longe de ser uma autêntica *tekhne*.

⁹Um bom exemplo é o comentário de Plebe & Emanuelle (1992, p. 17): “O *Górgias* de Platão sancionou, pela primeira vez na história do pensamento, o divórcio entre filosofia e retórica”.

¹⁰A esse respeito, veja-se o comentário de Vicair: “La rhétorique est attaquée par Platon dans la mesure où elle peut être considérée comme une partie de la sophistique, une partie spécialement brillante et prestigieuse: les succès des oratoires des sophistes connus, les services que leurs cités demandent à ces virtuoses, les sommes considérables qu’il gagnent en donnant des leçons, tout cela montre assez dans quelle estime les Grecs tiennent l’art de la parole, et l’art d’enseigner à bien parler” (op. cit., p. 276). Algumas passagens do *Górgias* ressaltam a intimidade entre retórica e sofística. Por exemplo, em 520b: “(...) entre la sophistique et la rhétorique, tout é pareil, ou presque (...)” (CR, p. 214).

Este desenvolvimento argumentativo parece sugerir que o objetivo do *Górgias*, ao tematizar a retórica, limita-se a investigar sua versão sofística, com o intuito exclusivo de refutá-la. O tratamento da retórica no diálogo atenderia à preocupação em denunciar o aspecto aparente da competência discursiva sofística, evidenciando seu caráter irracionalista e imoralista¹¹.

O período que separa o *Górgias* do *Fedro*, teria permitido a Platão fazer uma espécie de revisão de sua posição. A intransigência com relação à retórica que se observa no *Górgias* seria progressivamente atenuada, dando as condições para que a retórica fosse submetida a uma reforma progressiva. As etapas deste processo seriam verificadas nos diálogos *Apologia de Sócrates*, *Ménon* e *Banquete*, nos quais é possível constatar a utilização de recursos e artifícios retóricos, que denunciariam uma maior receptividade do autor para com a retórica¹².

Como resultado final desta assimilação progressiva da retórica encontraríamos o discurso programa do *Fedro*, apresentado no trecho compreendido entre os passos <259e> e <274a>. Nesta passagem, Platão nos oferece uma exposição detalhada do que seria a autêntica retórica. Em coerência com os padrões de racionalidade e moralidade, Platão define o objeto, os métodos e a finalidade desta autêntica *tekhne*, digna do filósofo e a serviço da filosofia. De posse de tais resultados, a retórica é definida como *psykhagogia*,

¹¹O subtítulo do *Górgias*, mantido na versão de Croiset, 'sobre a retórica ou refutativo', reitera ou mesmo sugere leituras estigmatizantes do diálogo. Todavia, os subtítulos dos diálogos raramente são fiéis à sua problemática de interesse; Cf. GOLDSCHMIDT, 1970, p. 26. Este parece ser o caso do *Górgias*, cujo subtítulo limita a temática do diálogo que seria a relação entre retórica e *eudaimonia*, ao ataque à retórica sofística, como observou DODDS (op. cit., p. 1).

¹²Para Diès (op. cit., pp. 408-432), estes três diálogos são exemplos do que ele chama 'transposições parciais', isto é, a utilização de recursos retóricos ou imitação deliberada do estilo dos retores por Platão. Tais transposições seriam preliminares à 'transposição total' do *Fedro*, ou seja, a transformação da retórica sofística em epistêmica.

arte cuja tarefa é dar expressão persuasiva às verdades filosóficas. No *Fedro*, a retórica é recuperada de maneira a se tornar compatível com a atividade filosófica.

Procuramos fazer esse breve esboço do que seriam os dois pólos da investigação platônica sobre a retórica a fim de lançar algumas dúvidas quanto à sua propriedade. Ressaltar exclusivamente o caráter de denúncia do *Górgias*, limitando seu objetivo ao tematizar a retórica à refutação da retórica sofisticada, por um lado, e, por outro, localizar elementos positivos e de caráter construtivo no tratamento da retórica apenas no *Fedro*, nos parece ser o resultado de uma visão estigmatizada do *Górgias*. Ao que tudo indica, este tipo de polaridade limita a compreensão de ambos os diálogos. Acreditamos, ao contrário, que em ambos os diálogos verificam-se ataques à retórica sofisticada, como também elementos de um discurso programa do que seria uma retórica aceitável. Nos parece que a crítica e a refutação e a posterior reformulação e reestruturação fazem parte de uma mesma dinâmica, cujos pólos não devem ser considerados isoladamente, tampouco localizados num só diálogo. Desta forma, insistimos na possibilidade de identificar um traço comum na investigação da retórica nos dois casos. Este elemento comum estaria relacionado com a estratégia de investigação.

É claro que as diferenças entre o *Górgias* e o *Fedro* são consideráveis. O ponto de partida na abordagem da retórica não é o mesmo, o desenvolvimento da investigação remete a temas conexos distintos, até mesmo os recursos argumentativos utilizados em cada um deles são dependentes do contexto de cada diálogo. Além das mencionadas diferenças argumentativas, é importante atentar para o fato de que no *Fedro* o problema da retórica pode ser abordado à luz da “Teoria das Idéias”, permitindo soluções mais afirmativas na caracterização da autêntica retórica. Mesmo assim, nos parece que, tanto no

Górgias, quanto no *Fedro*, a investigação é condicionada por duas preocupações básicas: num primeiro momento, trata-se de submeter a retórica corrente, tal como é praticada pela sofística, a uma crítica capaz de verificar se esta prática é condizente com os padrões racionais; feito isto, a investigação poderá se empenhar em fornecer os elementos necessários para reformar a retórica, adaptando-a aos parâmetros e exigências aos quais devem obedecer toda atividade racional.

Tendo em vista esta dinâmica, poderemos observar que no *Górgias* verifica-se a preocupação em rebaixar a retórica praticada pelos sofistas e denunciar sistematicamente a fraqueza intelectual e impostura moral de seus representantes, mas que, paralelamente à recusa e refutação da retórica representada por Górgias e seus pupilos, Sócrates reserva um lugar para uma retórica condizente com os padrões de racionalidade e moralidade, delineando uma concepção positiva da retórica. No *Górgias*, Platão distingue duas classes de retórica: aquela praticada pelos sofistas, denunciada como prática demagógica e servilismo adulator; e aquela que se preocupa em produzir uma melhora na alma dos cidadãos, zela pela justiça e promove a sabedoria. A primeira refere-se à retórica gorgiana e é posteriormente definida por Sócrates como simulacro de uma parte da política, a saber, a justiça. A segunda seria um esboço da retórica filosófica, cuja tarefa, colocar a persuasão a serviço da justiça, é limitada à atividade política do filósofo. Desta forma, o *Górgias* irá recuperar o controle filosófico da retórica, se posicionando contra a usurpação sofística, reconduzindo a política e com ela a retórica ao controle do filósofo. Portanto, se é legítimo falar em uma 'boa' retórica, ela deve ser destacada também neste diálogo.

Da mesma maneira, o teor crítico do *Fedro* não deve ser atenuado em favor de seu caráter programático. Neste diálogo, a investigação se desenvolve a partir do discurso de

Lísias, lido pelo próprio Fedro a Sócrates. A partir deste discurso, Platão irá promover uma desconstrução minuciosa da retórica sofisticada, estabelecendo em seu lugar a autêntica retórica - a filosófica. O objetivo é mostrar que uma retórica que pretende produzir a persuasão, dispensando para isto o conhecimento do assunto, limitando-se em reproduzir, com uma vestimenta incrementada, a opinião que agrada à maioria, não passa de uma *pseudo* técnica de ilusionismo, de mera adulação. Os dois discursos de Sócrates sobre tema do amor, confeccionados a partir do discurso de Lísias, e o mito de Teute parecem especificar três pontos nos quais a crítica é focalizada: o primeiro discurso de Sócrates, uma paródia do discurso de Lísias, irá atacar a retórica sofisticada do ponto de vista metodológico, mostrando que, mesmo no que se refere à simples forma do discurso, os discursos produzidos são de baixa qualidade¹³. O segundo discurso de Sócrates recua a perspectiva crítica: a questão não tange mais à forma, mas ao conteúdo do discurso de Lísias - o amor. Finalmente o terceiro ponto, abordado através da imagem mítica de Teute, irá denunciar o caráter acessório da escrita, sua ambigüidade como *phármakon*, fazendo dela o representante emblemático para um certo uso do *logos*: aquele que visa somente o efeito e o espetáculo. Nada mais nada menos que o *logos* sofisticado. Se a retórica é a arte de

¹³O primeiro discurso de Sócrates é composto em claro paralelismo com o discurso de Lísias. Este paralelismo torna-se evidente se atentarmos para vários aspectos, nos quais o discurso de Lísias e o de Sócrates se assemelham, a saber: os dois discursos são do gênero epidítico, Sócrates reincide sobre o tema sofisticado do amor sem amor, a premissa assumida também é a mesma: Eros é associado ao apetite irracional, e, no que se refere ao desenvolvimento do discurso, o indivíduo apaixonado é caracterizado como escravo do desejo, estado este que, tanto quanto no discurso de Lísias, é apresentado como pernicioso, doentio e nocivo à razão. É ainda revelador o fato de que Sócrates omite a conclusão de seu discurso, por ser a mesma do discurso de Lísias, deixando sua fala inacabada. Embora Sócrates se aproprie abertamente do discurso de Lísias, o seu já revela uma superioridade em relação ao anterior: a escolha que ele irá sugerir é amparada no exame metódico da questão. Para aconselhar, Sócrates frisa a necessidade de se conhecer o assunto em questão. Se a questão é saber se o amor é preferível ou não, é preciso primeiro defini-lo, para depois, com base na definição estabelecida, saber se ele é prejudicial ou benéfico. Desta forma, Sócrates aceita os pressupostos assumidos por Lísias implicitamente em seu discurso, com a diferença de que ele os torna manifestos pela definição. Na medida em que faz isso, Sócrates marca a superioridade estilística de seu

produzir bons discursos, o *Fedro* irá mostrar que a sofística não é versada nem mesmo nesta arte, porque a retórica, tal como é concebida e utilizada por ela, está longe de ser um saber organizado, metódico e coerente.

Se no *Fedro* parece claro que Platão se opõe a uma certa espécie de retórica, a praticada pelos sofistas, e não à retórica como um recurso de enunciação do qual o filósofo poderá lançar mão quando se fizer necessário, o mesmo deve ser dito com relação ao *Górgias*. Assim, julgamos pertinente afirmar que o *Górgias* já apresenta uma concepção positiva da retórica. A 'boa' retórica é uma das dimensões da política, sendo uma espécie de recurso acessório que o filósofo poderá utilizar quando julgar necessário¹⁴.

Poderíamos sintetizar, distinguindo na reflexão platônica sobre a questão da retórica dois eixos principais, presentes nos dois diálogos mencionados: 1) a denúncia do caráter irracional da retórica sofística e sua rejeição como pseudo-técnica; 2) o estabelecimento de uma nova retórica, amparada nos parâmetros de racionalidade e discursividade, a retórica filosófica. A fim de concluir, remetemos novamente aos diálogos, insistindo que no *Górgias* a retórica é tratada com uma certa veemência crítica, o que não deve ofuscar o que seria o esboço de um discurso programa posteriormente levado a cabo no *Fedro*; do mesmo modo, no *Fedro*, o discurso-programa não deve camuflar as passagens em que Platão promove a crítica da retórica sofística.

discurso em relação ao discurso de Lísias, exibindo um domínio muito maior na disposição do argumentos e no encadeamento do discurso.

¹⁴É importante ressaltar, desde já, que a autêntica retórica do *Górgias* não possui a mesma extensão em sua aplicação que no *Fedro*, onde a tarefa da retórica é dar expressão persuasiva às verdades filosóficas, sendo a oratória política apenas uma de suas modalidades. E que nem mesmo o termo que define a retórica no *Fedro* aparece no *Górgias* - a *psykhagogia*: "a arte de conduzir as almas por meio das palavras" <261a>.

1.3. A DINÂMICA DO 'GÓRGIAS'

A hipótese de que uma mesma dinâmica de crítica e reestruturação organiza ambos os diálogos relativos à retórica permite compatibilizar alguns aspectos formais do *Górgias*, tais como a unidade temática, o excessivo revezamento de interlocutores, a dramaticidade do diálogo, entre outros.

Como uma boa parte dos diálogos de Platão, o *Górgias* tem suscitado as mais variadas controvérsias. Divergências quanto ao tema, objetivo, e unidade do diálogo ocuparam muitos de seus intérpretes¹⁵. De fato, o *Górgias* é um diálogo especialmente rico: ele aborda temas epistemológicos, éticos e políticos, discutidos, por sua vez, por três personagens que se revezam no papel de interlocutores de Sócrates, acrescido ainda de uma riqueza dramática que é constantemente observada. O exame de temas aparentemente diversos, tais como a definição da retórica enquanto *tekhné*, a distinção entre ciência e crença, a relação entre as artes, o prazer e o bem, o valor da justiça, as conseqüências da identificação entre o prazer e o bem, e, finalmente, qual gênero de vida deve ser preferido, tal diversidade temática parece deixar dúvidas quanto ao problema que realmente importa investigar. Qual é a questão de fundo que norteia a articulação de temas tão diversos? Por que a presença de três interlocutores e por que eles não participam da discussão na mesma proporção? Qual o sentido das freqüentes digressões de Sócrates, em desobediência às prescrições de concisão que ele próprio dirige aos seus interlocutores? Por que tanto rigor crítico e requinte dramático? Tais são algumas das questões que fazem a perplexidade de

alguns intérpretes. Tudo indica que o *Górgias* não se abre facilmente à interpretação. Estas dificuldades são freqüentemente atribuídas às características formais e literárias do diálogo. Reclama-se dos excessos da composição literária, imputando à 'afetação dramática' do diálogo a responsabilidade de ocultar o desenvolvimento das idéias. Outros insistem no desequilíbrio da composição literária, julgando-o característico de uma obra composta por Platão em sua juventude. Certamente, o *Górgias* pertence ao período da juventude. Um consenso aponta nesta direção. De qualquer forma, não nos parece legítimo afirmar e ainda justificar a 'inferioridade literária' do *Górgias*, apelando para sua data de composição. Se o *Górgias* se apresenta como uma obra 'mal equilibrada' e 'excessivamente dramática', estes aspectos deverão ser esclarecidos em coerência com razões internas ao diálogo, as quais conferem uma ordem necessária ao seu desenvolvimento. Desprestigiar o diálogo devido a um destes aspectos é postular o divórcio entre a apresentação e a sucessão das idéias, negligenciando o essencial: a autonomia, organicidade e unidade de cada um dos diálogos platônicos. Acreditamos que, ao contrário, todo o trabalho de interpretação deverá ser dirigido no sentido de apreender a temática filosófica que organiza a sucessão dos enunciados, esclarece a estrutura do diálogo e lhe confere unidade. Portanto, a unidade e autonomia do diálogo não devem ser colocadas em questão. É o que assumimos como pressuposto hermenêutico de nossa presente abordagem.

O dinamismo da estrutura do *Górgias* é freqüentemente ressaltado¹⁶. Em todo o diálogo, dois temas predominam e a discussão alterna regularmente entre eles: os temas da

¹⁵Para os problemas na interpretação do *Górgias* nos orientamos pelo artigo de Babut (1992, pp. 59-110) e também pelo comentário de Guthrie ao diálogo (1994, pp. 298-9).

¹⁶Sobre a peculiaridade da estrutura dinâmica do *Górgias*, Cf. DODDS, op. cit., p. 3: "The movement is not that of a pendulum but that of an ascending spiral, where at each fresh turn of the road we can see farther than before."

retórica e da justiça. Diante desta dupla temática, observa-se uma tendência em ressaltar um dos temas em detrimento do outro. Ora, o objetivo do diálogo é expresso pela primeira vez em <487e>: “(...) o que deve ser um homem, a qual trabalho ele deve se entregar, e até que ponto, na sua juventude e na sua velhice” e é reafirmado logo depois, em <500c>: “trata-se de saber qual o gênero de vida devemos adotar (...)”¹⁷. Portanto, o objetivo manifesto do *Górgias* é saber qual a melhor maneira de conduzir a vida. De fato, a literalidade do texto não deixa dúvidas quanto ao teor moral da investigação. O que não autoriza, entretanto, que o tema da retórica seja relegado ao segundo plano do diálogo, visto como um simples pretexto para a abordagem de um assunto mais sério: a questão de como conduzir a vida na busca da felicidade.

Se o título do diálogo ostenta o nome de um retor ilustre - Górgias, há boas razões para acreditar que, mesmo que a reflexão sobre a retórica não ocupe a íntegra do diálogo, ela tem um papel decisivo e não negligenciável na unidade do mesmo. Uma pequena resenha do desenvolvimento do diálogo poderá justificar essa pressuposição, e mesmo decidir sobre a questão.

No prólogo do diálogo <447a-449c>, Sócrates explicita seu interesse por Górgias. À diferença dos demais, que se contentam em assistir a uma exibição (*epideixis*) das habilidades retóricas de Górgias, Sócrates o convida a dialogar (*dialégesthai*). Ele manifesta sua intenção claramente: estabelecer um diálogo com Górgias a fim de saber “qual a potência (*he dýnamis*) de sua arte (*tes tekhnēs*)” <447c>. O prólogo fornece,

¹⁷ A primeira passagem reproduzimos na íntegra: “*Tu m’as reproché, Calliclès, l’objet de mes recherches; mais quoi de plus beau que de rechercher ce que doit être un homme, à quel travail il doit se livrer, et jusqu’à quel point, dans sa jeunesse et dans sa vieillesse?*” (CR, p. 168). Quanto ao passo citado logo em seguida: “*Il s’agit de savoir quel genre de vie nous devons adopter (...)*” (CR, p. 187).

portanto, o ponto de partida da investigação. Na frase em que enuncia seu objetivo, podemos antecipar duas questões que darão o tom a boa parte do diálogo: 1) verificar o que Górgias entende por 'arte' e em seguida 2) determinar se a retórica pode realmente reivindicar este estatuto. Paradoxalmente, Górgias, figura emblemática¹⁸ de uma retórica amplamente praticada e alardeada à época de Platão, fracassa em sua argumentação, logo nas primeiras páginas do diálogo¹⁹. Sócrates aponta para uma contradição, deixando clara a inconsistência do pensamento de Górgias <461a>.

Depois de Górgias, seguem-se Polo e Cálicles, que o substituem na função de interlocutores de Sócrates²⁰. O diálogo ganha em tensão dramática e as críticas de Sócrates se tornam cada vez mais mordazes. Dialogar se torna cada vez mais difícil. As prescrições do método dialético se multiplicam no decorrer do texto. A docilidade de Górgias em

¹⁸Insistimos na função paradigmática de Górgias na investigação da retórica. Com isso, pretendemos evitar os dois riscos numa abordagem dos diálogos platônicos que nos parecem extremos: o da excessiva confiança na caracterização platônica de Górgias, fazendo coincidir o desempenho do personagem com seu correlato historicamente determinado, ou, ao contrário, dissociar o correspondente histórico do personagem do diálogo, pressupondo de antemão a inverosimilhança do mesmo, porque submetido ao diálogo platônico. Antes de se tratar de Górgias, tal como ele é historicamente conhecido, trata-se de Górgias, personagem de um diálogo de Platão, e que de acordo com as exigências internas deste diálogo assume determinada feição. Contudo, dissociá-lo de Górgias e de suas doutrinas seria subestimar o gênio de Platão, que, como tal, empenhou-se em dar formulação a uma problemática à qual ele era sensível e preocupado em superar. Ao assumirmos esse pressuposto de leitura, não pretendemos submeter Platão às exigências doxográficas que lhe são estranhas, privilegiando a questão da fidedignidade do *Górgias* como fonte doxográfica, tarefa ocasionalmente desempenhada pelos diálogos platônicos, mas que, entretanto, não constitui sua primeira preocupação. Embora não queiramos postular a coincidência entre o Górgias personagem desta primeira parte e o Górgias histórico, e aqui reincidentos sobre este ponto, o fato é que há uma notável afinidade entre a maneira como o Górgias platônico caracteriza aqui a retórica e as posições defendidas por Górgias em seu **Elogio de Helena**, como observou Guthrie (op. cit., p. 277): "Sólo tenemos que añadir aquí que las opiniones atribuidas a Gorgias se correspondem exactamente con las expresadas en su propia Helena".

¹⁹Górgias irá ressurgir na discussão posteriormente com uma função limitada do ponto de vista da exposição das idéias, mas fundamental do ponto de vista da dialética, pois ele irá interceder inúmeras vezes a favor do prosseguimento do debate, aplacando os ânimos de seus pupilos quando o debate é ameaçado pela animosidade. Desta forma, Górgias revela uma superioridade senão intelectual, ao menos moral, em relação a seus discípulos.

²⁰Polo é uma figura de pouca repercussão no meio retórico. Platão faz uma rápida referência a Polo no *Fedro* <267c>. Cálicles é, talvez, uma invenção de Platão. Cf. ROMILY, 1988, p. 212. Segundo esta autora, a hipótese é verossímil, pois seria pouco estratégico fazer um sofista conhecido defender o imoralismo tão explicitamente, como o faz Cálicles.

responder a Sócrates contrasta com a impertinência de Polo ou a arrogância de Cálicles. Tais características nos parecem sintomas de uma verticalização crescente no tratamento do tema, que se deixa entrever na medida em que paralelamente cresce a inaptidão dialética e a debilidade moral dos sucessores de Górgias - Polo e Cálicles. Verifica-se, portanto, que concomitante à troca dos interlocutores estabelece-se um aprofundamento crítico, no qual as questões atingem maior radicalidade, ampliando o horizonte contemplado pela discussão. Assim, no andamento do diálogo verifica-se que o ponto de partida do debate - o exame de uma atividade - a retórica - deve ser considerado, não só como uma atividade determinada, pois pretende possuir uma abrangência bem maior, envolvendo uma certa representação do saber e, o que é ainda mais sério, uma visão de mundo.

Ora, vê-se que a questão da retórica é bastante complexa. Não se trata simplesmente de uma técnica ensinada e praticada. Esta habilidade fundamenta-se em posições assumidas com relação não só à epistemologia, mas à ontologia, ética, política. Portanto, a crítica de Platão à retórica corrente, praticada pelos sofistas, evidencia não só uma divergência quanto à maneira de conceber uma técnica particular, uma divergência que seria de natureza exclusivamente epistemológica, mas é, antes de mais nada, a recusa em aceitar a retórica como sistema doutrinário alternativo e pretensamente superior ao epistêmico, tal como pretendiam os sofistas. Por isso, desarticular a retórica sofística é condição necessária para a possibilidade da filosofia.

À luz destas considerações, podemos apreender o sentido da ferocidade crítica do *Górgias*, tão freqüentemente alardeada e denunciada. Mais que um ataque dirigido a Górgias ou à retórica por ele representada, o *Górgias* é um diálogo cuja dimensão crítica ganha inteligibilidade quando se percebe o caráter, por assim dizer, “militante” do diálogo.

A preocupação em promover a crítica da retórica difundida e praticada por seus contemporâneos, constante em todo o diálogo, não deve ser justificada apenas pelas supostas intenções polêmicas de Platão contra seus reconhecidos adversários. Deve-se investigar a natureza da retórica, submetendo-a um exame crítico que irá desarticulá-la ponto a ponto, e nesse sentido, a presença dos vários temas pode ser entendida como uma versatilidade de enfoques que garantem a amplitude da abordagem do objeto em questão. Por outro lado, se o trabalho de desmonte crítico é intercalado por sucessivas defesas da filosofia, percebe-se, então, que se trata sempre de ressaltar o valor e a importância da atividade filosófica. Nesse sentido, o *Górgias* é emblemático do confronto, decisivo na obra platônica, entre um 'paradigma' retórico, por assim dizer, e a afirmação da filosofia.

Pode-se, então, concluir que a estrutura dinâmica e alternância de temas, que se verifica em todo o *Górgias*, de fato lhe conferem uma estrutura dicotômica. Todavia, tal dicotomia se define em outros termos e não na oposição parcial, e mais facilmente perceptível, entre retórica e moral, mas na oposição entre retórica e filosofia. Esta oposição possui um alcance ético-antropológico, na medida em que seus termos representam gêneros de vida divergentes. O *Górgias* irá evidenciar a necessidade de se fazer uma escolha entre eles, como também examinar as conseqüências desta opção. É o que pretendemos mostrar nos capítulos seguintes.

1.4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esperamos que a discussão deste capítulo justifique a importância atribuída ao tema da retórica no *Górgias*. Se considerarmos que a dicotomia fundamental que organiza

o diálogo é a oposição entre filosofia e retórica, uma série de questões, relativas ao encadeamento do *Górgias*, à distribuição dos temas e à organização formal do diálogo, poderão ser resolvidas. À luz desta oposição, podemos reconhecer com certa facilidade a unidade e organicidade temática do diálogo, de uma maneira compatível com sua estrutura pendular²¹. Esta oposição nos permite, ainda, apreender a razão das várias pausas que contêm explicações metodológicas e que ressaltam a oposição entre macrologia e braquilogia. Além disto, ela é coerente com o objetivo do diálogo, explicitado em <500b>. De um ponto de vista mais genérico, relativo ao conjunto da obra platônica, o conflito dialética-retórica é compatível com a oposição às idéias sofísticas, que está presente na maioria dos diálogos de Platão.

Como afirmamos no presente capítulo, a reflexão platônica sobre a retórica obedece a duas determinações principais, sendo que a primeira delas refere-se à crítica das pretensões da retórica gorgiana em se afirmar como *tekhne*, condição necessária para que o filósofo possa evidenciar o caráter irracionalista da mesma. Assim, no capítulo seguinte, faremos uma caracterização das *tekhnai*. Esta caracterização nos fornecerá os elementos necessários para que, posteriormente, possamos submeter a exposição gorgiana aos parâmetros que definem as autênticas técnicas, nos permitindo uma maior clareza sobre as limitações da retórica defendida por Górgias.

²¹Cf. NARCY, 1984, p. 60: "Le Gorgias, dira-t-on, présente un découpage tout aussi net, puisque Socrate y affronte un par un trois interlocuteurs, Gorgias, Polos et Calliclès, chacun n'entrant en scène que lorsque son prédécesseur s'est tue. Mais dans le Gorgias, d'une part il n'y a qu'un seul protagoniste, Socrate; et d'autre part chaque nouvel interlocuteur reprend la thèse que le précédent n'a pas su défendre, en sorte que c'est la même discussion qui se poursuit: Calliclès, certes, est plus radical que Gorgias, mais c'est parce que pour mieux défendre l'opinion de ce dernier il lui faut aller plus au fond des choses et dévoiler dans toute son ampleur l'opposition entre les finalités de la rhétorique et l'idéal défendu par Socrate. Symétrique de la constance de Socrate, la thèse reste la même tandis que se relayent ses défenseurs: il n'est pas difficile de percevoir l'unité du dialogue."

Capítulo II:

A OBJETIVIDADE DAS TEKHNAI

2.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS:

O objetivo deste capítulo será evidenciar a necessidade de se sujeitar a definição da retórica como *tekhne* à investigação dialética. Para tanto, nos deteremos no prólogo do diálogo, uma vez que acreditamos que este trecho fornece detalhes esclarecedores para a compreensão da temática em jogo e para o posterior desenvolvimento da investigação. No que diz respeito à primeira parte do diálogo, nossas considerações serão relativas ao seu aspecto geral.

Na primeira seção deste capítulo, procuraremos mostrar como o problema da definição da retórica é construído, quais os objetivos que norteiam o exame desta definição, bem como as estratégias empregadas por Sócrates para realizá-lo. Pretendemos sustentar que, uma vez que Górgias se apresenta como uma autoridade num domínio especial - a retórica, será preciso verificar se o retor possui uma real competência neste domínio, investigando se a maneira como o retor concebe e exerce esta atividade é compatível com o título de técnico reclamado pelo mesmo. Embora Sócrates não faça uma

exposição do que são as *tekhnai*, pois um consenso prévio quanto ao seu significado poderia interferir nos resultados da investigação, nas primeiras passagens da discussão entre Sócrates e Górgias, verificamos a ocorrência de alguns conceitos cuja análise nos permitirá explicitar os parâmetros que até a segunda parte do diálogo permanecerão subentendidos e que definem as técnicas como um saber objetivo e particularizado. Assim, na segunda seção do capítulo, investigaremos os conceitos de *dýnamis*, objeto e *episteme*, e a maneira como eles articulam entre si. Esta análise facilitará o entendimento das questões envolvidas no exame da definição gorgiana da retórica como *tekhne*.

2.2. A HIPÓTESE DE GÓRGIAS, O CONCEITO DE TEKHNE E A ESTRATÉGIA DE SÓCRATES

No prólogo do diálogo <447a-449c>, Sócrates manifesta sua intenção: estabelecer um diálogo com Górgias a fim de saber “*qual a capacidade (dýnamis) de sua arte (tekhne)*” <447c>²². A primeira parte do diálogo vem efetivar o que havia sido prometido

²²Citamos a passagem na íntegra: “*Tu est fort amiable, Calliclès; mais Górgias consentirait-il à causer avec nous? car mon dessein est de lui demander quelle est la vertu propre (he dýnamis) de son art (tes tekhnes) et quelle est au juste la chose dont il fait profession et qu’il enseigne. Quant au reste, il pourra, comme tu le dis, nous en donner le plaisir une autre fois*” (CR, p. 109). Nos parece que dois termos são fundamentais nesta passagem: *dýnamis* e *tekhne*. O termo *tekhne* não oferece maiores dificuldades quanto a sua significação: normalmente é traduzido por técnica ou arte. Já *dýnamis* é um termo rico em significações e, por isso, de difícil tradução. Sobre a utilização primitiva do termo na literatura grega pré-platônica e sua posterior inserção no vocabulário filosófico platônico e aristotélico, Cf. SOUILHÉ, 1919, p. 148. Uma dificuldade ressaltada por Souilhé com relação ao emprego platônico deste termo é que Platão nem sempre o utiliza em sentido estritamente filosófico. Além disso, as ocorrências particularmente numerosas do termo *dýnamis* e seus derivados, vinculadas a contextos e problemáticas distintas, parecem sugerir uma certa imprecisão terminológica, problema que os intérpretes freqüentemente destacam como uma das dificuldades da leitura dos diálogos platônicos. Tal diversidade contribui para multiplicar as possibilidades de tradução. Apesar da polissemia do termo *dýnamis* reforçar a impressão de que a terminologia platônica é hesitante, é importante atentar para o que Dixsaut denomina ‘uso dialético’ dos termos, observando que o significado dos conceitos

no prólogo e adiado pela tentativa sem sucesso de Polo e Querofonte de examinarem a questão proposta <448b-d>. Depois da digressão de Polo, mais preocupado em exaltar o valor e superioridade da retórica do que em tentar defini-la <448b-d>, Sócrates reconduz a discussão ao seu curso original, dirigindo-se a Górgias, ainda no prólogo do diálogo: “(...) diga-nos (...) qual arte exerces e como, em conseqüência, nós devemos te chamar” <449a>²³. Em resposta, Górgias afirma que sua arte é a retórica <449a> e que, portanto, retor é a maneira correta de designá-lo.

É interessante nos determos neste pequeno preâmbulo à discussão, pois ele revela um detalhe importante: o interesse de Sócrates pela retórica vem em decorrência de seu interesse por Górgias, uma vez que este último representa em sua pessoa uma arte, a qual Sócrates pretende submeter à investigação dialética. Assim, se o *Górgias* segue a tendência predominante dos diálogos platônicos do período socrático, manifestando, logo em suas primeiras linhas, a preocupação em definir, verifica-se que o objetivo da pesquisa definicional é dado pelo próprio personagem-título do diálogo: Górgias, figura paradigmática da retórica, que aglutina em seu nome o status, a autoridade e a supremacia conferidos pelo conhecimento de uma ‘arte’, reconhecida e supervalorizada, a qual ele

utilizados por Platão depende da estrutura na qual se inserem - o diálogo, estrutura esta que os obriga a determinada função: “L’usage des termes dans les dialogues n’est ni scientifiquement fixé, ni approximatif: il est dialectique. Or à un usage dialectique correspond une certaine compréhension de la façon dont les mots signifient; et ils ne signifient qu’en entrelaçant” (1994, p. 33). Desta forma, como acontece com boa parte da terminologia platônica, é o contexto do diálogo que permite precisar o significado do termo em questão. No caso do *Górgias*, os tradutores que consultamos praticamente coincidem nas variantes utilizadas na tradução de *dýnamis*, as quais, por sua vez, apresentam uma certa uniformidade de sentido. Croiset (**Platon - Oeuvres complètes...**) traduz *dýnamis* como: ‘vertu propre’, ‘puissance’, ‘pouvoir’; Ruiz (**Platon - Gorgias...**): ‘potencia’, ‘poder’; DODDS (**Plato. Gorgias...**): ‘power’, ‘function’, ‘point’. A tradução por ‘potência’, embora freqüente, não nos parece uma boa opção, uma vez que este termo pertence à terminologia aristotélica e está a ela associado. Nos parece que ‘capacidade’ é uma boa alternativa de tradução para a *dýnamis* em jogo nesta passagem do *Górgias*, pois veicula a idéia de propriedade, princípio ativo, essencial ao termo e que está presente nas variantes utilizadas por Croiset, tradutor que utilizamos como referência.

exerce, exhibe e ensina. É a ele que caberá a tarefa de colocar, juntamente com Sócrates, o *lógos* dialético em ação, na tentativa de definir os traços e as características desta ‘arte’ e, assim, evidenciar em quais termos o retor justifica suas pretensões.

Portanto, o personagem que empresta seu nome ao diálogo já antecipa a problemática que será abordada. A forma como Górgias se apresenta e caracteriza a sua atividade, antes que a discussão propriamente dita se desenvolva, é suficiente para delimitar o problema a ser investigado: (a) Górgias pratica uma arte, (b) ‘qual arte?’, pergunta Sócrates, (c) ‘a retórica’, conforme a resposta do próprio Górgias <449a>. A seqüência permite estabelecer uma equivalência entre retórica e *tekhne*, oferecendo uma definição preliminar da retórica: é a categoria de *tekhne* que define a natureza desta atividade. De posse desta definição, obtêm-se a hipótese inicial que será examinada nesta primeira parte do diálogo, e que será assumida, por isso, como ponto de partida para a discussão²⁴.

Sem dúvida, a realidade ateniense confere veracidade a esta hipótese. A existência de uma arte dos discursos persuasivos é um fato bem estabelecido: existem retores e

²³“(…) *Ou plutôt, Gorgias, dis-nous toi-même quel art tu exerces et comment en conséquence nous devons t’appeller*” (CR, p. 111).

²⁴Utilizamos aqui ‘hipótese’, embora não haja ocorrência do termo neste ponto do diálogo. *Hypóthesis* é empregado numa passagem mais adiante, em 454c: “*Socrate - (...) il faut que tu puisses, pour ta part, t’expliquer librement jusqu’au bout suivant ton dessein*” (CR, p. 119). Apesar disto, julgamos que o termo é apropriado, uma vez que veicula a idéia de ponto de partida conjectural, cuja aceitação dependerá da concordância das conclusões obtidas em relação à premissa aceita. Para *hypóthesis*, Cf. PLACES, 1970, p. 126. Este autor distingue duas utilizações para o termo: (1) significando intenção, plano, como por exemplo nesta passagem do *Górgias* que acabamos de citar, (2) no sentido de hipótese, propriamente dita. O segundo caso, por sua vez, comporta duas variantes: (a) como suposição, conjectura; (b) ou, no sentido de princípio, postulado. A posição de DODDS quanto ao emprego do termo no diálogo é a mesma. Ele esclarece ainda que, na passagem citada, o termo é utilizado no sentido de ‘asserção básica’, referindo-se à definição gorgiana da retórica: “*ὑποθεσιν: ‘foundation’, ‘basic assumption’ - here Gorgias’ definition of rhetoric. The word need have no technical sense in this passage*” (op. cit., p. 206). Provavelmente, a acepção técnica a qual DODDS se refere é a que se verifica em geometria, ou seja, como princípio, postulado. DODDS confirma, portanto, a adequação do termo para o contexto em que o utilizamos.

Górgias é um de seus representantes mais conhecidos, a autoridade destes profissionais é socialmente reconhecida e valorizada, sua influência é decisiva nas questões relativas à cidade. O prestígio e a difusão da retórica não se verificam apenas na esfera prática. O mesmo acontece no domínio teórico: na época de Platão, os princípios desta arte são veiculados nas obras sobre a retórica, que proliferam cada vez mais. Todavia, para decidir sobre a correção da definição de Górgias a evidência fatural não é suficiente, nem mesmo relevante, pois é preciso saber se esta hipótese possui alguma legitimidade. Ora, entre presumir a veracidade de uma afirmação, fiando-se na opinião consensual ou na efetividade de uma prática corrente e assegurar a validade de tal afirmação, justificando-a racionalmente, existe uma grande distância. A diferença reside no tipo de apoio ou prova utilizado para garantir a legitimidade da asserção proposta - razões ou fatos. O recurso aos fatos caracteriza os argumentos empíricos, os quais não tem nenhum valor quando a questão é investigar a pertinência de uma definição. Numa passagem subsequente <472c>, na qual Sócrates debate desta vez com Polo, os argumentos empíricos são mencionados para definir a classe das provas retóricas e contrastados com a classe das provas dialéticas, as únicas admissíveis numa pesquisa definicional, uma vez que se apoiam na atividade do pensamento crítico, no exame racional. Apenas a dialética é capaz de fornecer as condições para decidir se a definição de Górgias é correta, ou em outros termos, se sua hipótese procede. Neste caso, pode-se compreender a atitude de Sócrates, que, ao invés de se contentar em assistir a uma **exibição** (*epídeixis*) das habilidades retóricas de Górgias, como os demais participantes do diálogo, o convida a **dialogar** <447c>. Portanto, já nesta passagem do prólogo, verifica-se a primeira ocorrência da oposição entre argumentação

dialética e argumentação retórica, que nos parece essencial à economia do diálogo²⁵. Se o contraste entre os modos de conduzir uma argumentação - retórico e dialético - marca sua presença já no prólogo do diálogo, a posterior distinção entre suas respectivas provas, embora ocorra numa passagem bem além da que nos ocupa neste momento, aprofunda a oposição e reitera a necessidade de empreender o diálogo, no caso de se julgar proveitoso ultrapassar o nível da opinião consensual e submeter a identidade entre retórica e *tekhnē*, reconhecida por todos, a uma avaliação racional.

Não nos parece excessivo insistir em outro ponto relativo à ‘apresentação’ dos interlocutores. Se, por um lado, a forma como Górgias se apresenta delimita o problema que será investigado, por outro, a maneira como Sócrates se posiciona frente a Górgias garante que a atividade profissional deste último se apresente como um problema que merece ser investigado. Ao recusar-se a fazer parte do auditório de Górgias, Sócrates deixa claro que não lhe interessa experimentar a potência da retórica, mas sim, compreendê-la. Para tanto, é necessário que Górgias aceite as condições do diálogo e consinta em responder com brevidade às questões propostas por Sócrates <449c>.

Assim, enquanto desempenhar a função de interlocutor de Sócrates, Górgias será levado a abandonar a utilização retórica do discurso, ao menos no período em que durar o

²⁵ Ao longo do diálogo, esta oposição ressurgue com uma certa frequência, em especial, nas prescrições metodológicas que Sócrates dirige aos seus interlocutores: em relação à extensão do discurso - oposição macrologia/braquilogia <449c>, <461d>; considerando o assentimento necessário para assegurar a veracidade de uma afirmação - acordo entre os interlocutores ou o consenso de muitos <471d-472c>, <476a>, <487a>, <488a>; em relação aos objetivos da refutação <457d-e>, <506c>. Esta enumeração dos casos e das ocorrências não é exaustiva. Mencionamos algumas ocorrências apenas para indicar que, independente das versões que tal oposição assume, ela parece desempenhar sempre a mesma função: contrastar dialética e retórica, enquanto duas maneiras divergentes de conceber o *logos* e de conduzi-lo. Com relação à *epideixis*, ver DODDS, op. cit., p. 189: “The term *ἐπιδείξις* seems to have been introduced by the sophists to describe demonstration of oratorical skill”. A esse respeito, também Nancy, op. cit., p. 22. Este autor sugere uma certa ironia na utilização platônica do termo: “*Epideixis* e *epideixai* (...) sont régulièrement employés chaque fois qu’il est question pour un sophiste de ‘faire montre’ de sa capacité (...)”

diálogo entre eles. Esta última poderia ser caracterizada, de modo genérico, pela preocupação exclusiva com a obtenção do efeito e a produção do espetáculo. O que vai garantir esta renúncia não é exatamente o consentimento de Górgias em se limitar a responder às questões propostas pelo filósofo. Para o retor, pouco importa a função que lhe seja designada, quando está em jogo o discurso. Responder, tanto quanto questionar, é sempre uma oportunidade para exibir sua habilidade em administrar o discurso de maneira eficiente²⁶. O fato de ter aceitado dialogar com Sócrates constrange à aceitação tácita de um ‘pacto’ mais sério: Górgias deverá defender sua posição, justificá-la racionalmente, refletindo sobre a arte que afirma possuir. Portanto, Sócrates, ao convocar Górgias para o diálogo, exige deste último uma outra conduta em relação ao *logos*, a qual deverá restabelecer a relação entre discurso e pensamento, a despeito da descrença do retor na possibilidade de uma avaliação racional²⁷. Dialeticamente, é possível verificar a validade da equivalência entre retórica e *tekhne*, proposta por Górgias, e, assim, avaliar se a retórica é uma arte legítima, no caso desta definição se mostrar correta, ou se, ao contrário, a definição gorgiana veicula apenas uma apropriação indevida entre duas categorias

²⁶Esta pretensão à onisciência e ao enciclopedismo, característica da retórica sofística, é reafirmada em algumas passagens do diálogo. Por exemplo, em <447d-448a>, Cálicles menciona a polivalência da habilidade de Górgias, capaz de dissertar magistralmente sobre qualquer assunto que lhe seja proposto: “(...) (*Gorgias*) il priait tout à l’heure les assistants de lui adresser les questions qu’ils voudraient et se faisait fort de répondre à toutes” <447c>. E diante da admiração de Querofonte, Górgias reitera a fala de Cálicles: “*Chéréphon - Dis-moi, Gorgias, est-il vrai, comme l’affirme Calliclès, que tu te fais fort de répondre à toute question qu’on peut te poser? Gorgias - Rien de plus vrai, Chéréphon: c’est cela même que je viens de déclarer publiquement, et j’affirme que jamais personne, depuis de années, ne m’a posé une question qui ait pu me surprendre*” (CR, p. 109). A esse respeito, cf. DIXSAULT, op. cit., p. 101: “Répondre facilement est pour Hippias comme pour Gorgias et Protagoras le signe de la possession de la sophia (...); toute réponse n’est que l’occasion de déployer un savoir déjà constitué. Du même coup, tout question n’est que un prétexte à développement ou à démonstration. Elle n’est jamais reçue comme une question digne qu’on s’interroge mais d’emblée saisie comme une question qui ne pose pas puisqu’on possède déjà la réponse”.

²⁷Nos referimos aqui à posição epistemológica defendida pela retórica gorgiana. O traço principal desta posição é negar a possibilidade de uma consideração racional em qualquer caso. Em consequência disto, a eficácia e autonomia da prática discursiva é assegurada. A esse respeito, cf. UNTERSTEINER, 1993, pp. 157-206.

heterogêneas²⁸. Portanto, para que a definição gorgiana sobreviva ao crivo da dialética, Górgias deverá ser capaz de caracterizar a retórica em coerência com os padrões que caracterizam as *tekhnai*, oferecendo uma espécie de discurso programa da arte que exerce.

Não há, contudo, por parte do filósofo, uma exposição com vistas a inteirar seu interlocutor das características que definem as *tekhnai* como um nível de racionalidade específico. Sócrates, ao menos nesta primeira parte do diálogo, não as fornece explicitamente, limitando-se em indicar algumas delas nas questões que dirige a Górgias e nas objeções que faz às respostas do retor, na maioria das vezes, insatisfatórias. Assim, os princípios que comandam as *tekhnai* são sugeridos nas questões de Sócrates, ao invés de serem expostos categoricamente²⁹. Entretanto, uma caracterização das *tekhnai* parece desnecessária, uma vez que Górgias define a retórica identificando-a a uma categoria já estabelecida e que supostamente conhece. É o que pode ser verificado pela presença da premissa '*existem artes*' em <450c>³⁰, que Sócrates submete à aprovação de Górgias. Portanto, a idéia de *tekhnai* como uma operação racional, que possui um objeto próprio, métodos adaptados a este objeto, funciona como uma espécie de pressuposto, a partir do qual Sócrates exige de Górgias que justifique a pretensão da retórica em reivindicar o estatuto de *tekhnai*.

²⁸O debate entre Sócrates e Górgias irá indicar que há uma diferença irreduzível entre as concepções de *tekhnai* socrática e gorgiana. Cf. SCHAEERER, 1930, p. 98: "Il y a donc entre les sophistes et Socrate un malentendu sur le sens du mot τέχνη, malentendu que celui-ci remarque bien vite, d'ailleurs, et qu'il cherche à dissiper (...)". Entretanto, é apenas na segunda parte do diálogo <462b-467b> que esta diferença de concepção será explicitada pelo próprio Sócrates.

²⁹A partir da discussão entre Sócrates e Polo, os parâmetros que caracterizam as *tekhnai* estarão distribuídos por todo o diálogo.

³⁰Extraímos a premissa da seguinte passagem: "Socrate - (...) Réponds-moi: il existe des arts, n'est-ce pas? Gorgias - Oui" (CR, p. 113).

Esta presença tácita, por assim dizer, dos parâmetros de avaliação que organizam a discussão entre Sócrates e Górgias, confere a esta primeira parte uma densidade conceitual considerável. Se, por um lado, o debate entre Sócrates e Górgias define a parte menos extensa do diálogo, quando comparada às outras que a seguirão, por outro, ele apresenta elementos importantes e decisivos para o desenvolvimento posterior do diálogo. Nesta primeira parte, estão contidos e delineados os pontos que serão desdobrados e investigados em detalhe nas discussões subseqüentes. Não é exagero afirmar que boa parte do aparato conceitual do diálogo é esboçado aqui.

A omissão de uma caracterização preliminar das *tekhnai* pode ser justificada pela pressuposição de que Górgias conhece a categoria em vista da qual procura definir a retórica. Contudo, nos parece que ela desempenha uma função mais abrangente e mesmo essencial ao conjunto da estratégia discursiva, utilizada nesta primeira parte do diálogo. Pode-se afirmar que esta omissão faz parte de um procedimento metodológico, característico dos diálogos do período socrático. Nos referimos ao método do *élenkhos* socrático.

O *élenkhos* socrático tem sido objeto de algumas controvérsias, empenhadas em determinar o objetivo e valor deste método³¹. A discussão cresce especialmente quando se considera o *Górgias*, diálogo em que Platão esclarece sobre a natureza deste procedimento e explicita seus objetivos. Diante da dificuldade do assunto e julgando que uma abordagem mais detalhada da questão extrapolaria o âmbito desta dissertação, remetemos ao texto

³¹Indicamos alguns dos problemas suscitados por este método, que tem despertado o interesse de alguns estudiosos: decidir se a refutação tem uma finalidade exclusivamente crítica ou se permite estabelecer o valor de verdade das asserções em exame, posicionar-se quanto à legitimidade dos raciocínios utilizados - se os

clássico de Robinson, que esclarece sobre os objetivos e o mecanismo do *élenkhos*³². Segundo este autor, o *élenkhos* é o método que caracteriza os diálogos do período socrático. Este método permite a Sócrates examinar uma afirmação feita por seu interlocutor, com o objetivo de testá-la. Para tanto, Sócrates lhe dirige questões que produzem novas asserções, as quais, ao final do processo, permitem determinar o significado e o valor de verdade da afirmação inicial. O mecanismo poderia ser sintetizado da seguinte maneira: Sócrates faz uma questão geral a seu interlocutor, a ‘questão primária’, e recebe a resposta, denominada por Robinson de ‘asserção primária’, em seguida, Sócrates lança novas questões, óbvias e aparentemente irrelevantes em relação à primária, as ‘questões secundárias’. Contudo, são elas que irão evidenciar a falsidade da asserção original. Portanto, a ‘questão primária’ é o problema que dá ocasião à discussão, de maneira que ‘questões secundárias’ são aquelas colocadas com o intuito de analisar o problema inicial. De acordo com a distinção de Robinson, chamaremos a hipótese de Górgias, ou seja, sua definição da retórica, de ‘asserção primária’. As ‘asserções secundárias’ serão as obtidas em resposta às ‘questões secundárias’, lançadas por Sócrates.

Isto posto, podemos retomar a questão da estratégia discursiva de Sócrates, nesta primeira parte do diálogo. A primeira etapa se caracteriza pela necessidade de aceitar a hipótese proposta pelo interlocutor como ponto de partida para a discussão. Górgias deverá justificar sua definição da retórica e desenvolvê-la, de maneira que, no caso de esta hipótese se revelar imprópria, sua falsidade possa ser evidenciada como um problema imanente à sua posição, sem que para isso seja necessário confrontar o pensamento do retor

processos utilizados na refutação são ou não sofisticos. Sobre as dificuldades na interpretação deste método, cf. BENSON, 1995, pp. 45-112. O *Górgias* não é um diálogo paradigmático quanto à utilização do *élenkhos*.

com categorias que lhe são exteriores. Por isso, embora Sócrates lance sucessivas interdições aos longos discursos que fazem a fama de Górgias, ele o deixa relativamente livre para expor seu pensamento. Interessa ao filósofo evidenciar a fraqueza da posição de Górgias, tanto do ponto de vista epistemológico quanto ético, no interior da argumentação do retor, aguardando o momento em que ela entrar em conflito consigo mesma. Este conflito irá revelar a inconsistência desta posição. A segunda etapa relaciona-se com o papel atribuído à inconsistência. Ela irá indicar que as conseqüências epistemológicas e éticas derivadas da hipótese inicial não são concordantes com ela. Pode-se observar que, se esta primeira parte do diálogo é particularmente concisa, é porque não tardará para que Górgias se enrede numa contradição. A contradição que ocorre entre as asserções secundárias indica o conflito interno entre os termos de uma posição. O resultado deste processo é a constatação de que este saber é mal articulado, aparente, um falso saber. Esta inconsistência é condição suficiente para revelar a falsidade da asserção originária, a saber, que a retórica é uma *tekhne*. Definir a retórica gorgiana do ponto de vista da *tekhne* se revelará, por isso, uma impossibilidade. Por esta razão, o discurso de Górgias se mostrará aporético, como observará Polo, mais adiante <462b>. Diante da incapacidade de Górgias em justificar racionalmente esta definição, isto é, dialeticamente, sua impropriedade se tornará manifesta, pois o caráter aporético do pensamento de Górgias é devido ao fato de ele, na verdade, não conhecer a categoria que utilizou para definir a retórica. A partir de então, a empresa dialética poderá dissociar retórica e *tekhne*, despojando os conceitos em debate de sua antiga significação, o que acontecerá na segunda parte do diálogo.

³²1953, p. 49.

A terceira etapa refere-se à refutação, que ocorre em consequência das etapas anteriores. O objetivo da refutação socrática é desautorizar, destituir o interlocutor de sua pretensão ao saber. Na medida em que Sócrates esclarece a contradição, ressaltando a incoerência do pensamento gorgiano, ele denuncia o aspecto aparente da competência de Górgias. Uma constatação irônica deverá, então, chamar a atenção: Górgias não conhece a arte que julga exercer, ou melhor dizendo, ao contrário do que se acredita, a retórica gorgiana não é uma arte e, menos ainda, a mais bela de todas. Com isso, Sócrates refuta a autoridade de Górgias. É neste sentido que a refutação é *ad hominem*³³.

A refutação exige que se abandonem as concepções equivocadas dos conceitos envolvidos na investigação, condição necessária para que eles possam ser redefinidos num momento posterior. Desta forma, o objetivo da pesquisa definicional é desestabilizar os conceitos que apoiam a retórica gorgiana, desarticular seu campo conceitual, evidenciando o imoralismo e irracionalismo que sustentam esta retórica, ao exigir que Górgias a justifique racionalmente³⁴.

³³Mais uma vez remetemos a Robinson (op. cit., p. 13). Este autor afirma que o *élenkhos* tem uma conotação pessoal, embora Sócrates insista em declarar que é um meio impessoal de buscar a verdade, afirmando que é o *logos* e não ele próprio que refuta o outro. Para Robinson, esta é uma afirmação estratégica, pelos seguintes motivos: (1) é necessário que o interlocutor acredite em sua afirmação inicial para que a refutação tenha êxito, para convencê-lo de que ele não sabia quando pensava saber; (2) o interlocutor deve estar convencido da validade lógica das inferências que refutam sua tese; (3) ele deve acreditar nas premissas que conduzem ao contrário de sua tese.

³⁴Ao aceitarmos esta perspectiva, nos afastamos de Robinson (op. cit., p. 50), quando ele afirma que, mesmo nos diálogos da juventude, o objetivo da definição é encontrar a essência do que se procura definir.

2.3. A OBJETIVIDADE DAS TÉCHNAI: DÝNAMIS, EPISTEME E OBJETO

A pesquisa pela *dýnamis* da retórica define o objetivo imediato da investigação, tal como fica caracterizado no prólogo do diálogo. Verificam-se, ainda, inúmeras ocorrências do termo e de seus derivados ao longo de todo o diálogo. Sem dúvida a *dýnamis* é um de seus conceitos-chave. Todavia, o *Górgias* não nos fornece uma exposição positiva quanto ao seu significado filosófico³⁵. E nem deveria, pois, nos parece que, mais uma vez, a ausência de esclarecimentos preliminares do conceito em questão deverá ser explicada tendo-se em vista uma das motivações que orientam o diálogo: reestruturar o campo conceitual da retórica. E um dos conceitos que irão sofrer esta operação de redefinição será o de *dýnamis*. No curso da investigação, Sócrates irá explicitar a inadequação da concepção de *dýnamis* veiculada pela retórica gorgiana, evidenciando que esta concepção é incompatível com a noção de *tekhne*.

Se deixarmos de lado, por um momento, a participação de Polo, no início do diálogo, e as considerações metodológicas que Sócrates dirige a Górgias, colocando-o a par das condições para o diálogo, veremos que, em seguida à questão pela *dýnamis* da retórica, Sócrates pergunta pelo objeto desta arte. É este desenvolvimento argumentativo que deverá nos fornecer a chave para a compreensão deste conceito que aqui nos interessa investigar, evidenciando uma ordem de razões que impõe um tal encadeamento ao diálogo.

³⁵A *dýnamis* é definida por Platão no livro V da *República*: “Diremos que as potências são gêneros de seres, pelos quais nós podemos fazer aquilo que podemos, nós e tudo o mais que tenha capacidade de atuação” <477c>.

Para levar a bom termo a pesquisa pela *dýnamis* da retórica, Sócrates dirige a Górgias uma primeira questão: “*Pois bem, já que tu possuis, segundo afirmas, a arte (epistemon tekhnēs) da retórica e a capacidade de formar oradores, diga-me a qual objeto se liga esta retórica*” <449c>³⁶. Dois pontos são sugeridos por este desfecho argumentativo. Primeiro: para definir a retórica, é necessário determinar sua *dýnamis*. Segundo: o primeiro passo, nesta pesquisa, deverá ser dado no sentido de explicitar o objeto da retórica.

Com relação ao primeiro ponto: o conceito de *dýnamis* é princípio de conhecimento, por isso ele é o ponto de partida escolhido para a pesquisa definicional. Como afirma Souilhé, em sua obra dedicada exclusivamente ao esclarecimento deste conceito: “(...) a *δυναμις* constitui não somente o princípio que revela as diferentes naturezas, mas ainda, o princípio que estabelece nelas distinções essenciais” (tradução nossa)³⁷. Desta, forma, a *dýnamis* oferece uma perspectiva de abordagem privilegiada, não só nos casos em que interessa definir a atividade de uma arte, mas ela é antes princípio de conhecimento em geral, porque revela as aptidões dos seres, permite conhecê-los nas suas relações mútuas, na maneira como agem uns sobre os outros, ou, resistem a tais ações³⁸.

³⁶“*Eh bien, puisque tu possèdes, dis-tu, l’art de la rhétorique et que tu es capable de former des orateurs, dis-moi à quel objet se rapporte cette rhétorique*” (CR, p. 111).

³⁷Op. cit., p. 161: “(...) la *δυναμις* constitue non seulement le principe que révèle les différentes natures, mais encore le principe que établi en elles des distinctions essentielles.”

³⁸Souilhé ressalta a contribuição platônica para a fixação do sentido filosófico do termo, realizada de forma definitiva por Aristóteles (op. cit., p. 187), reunindo a aplicação platônica da *dýnamis* em duas categorias semânticas: (1) “princípio de ação, qualidade que age”, (2) “ação ela mesma”. É no primeiro sentido que o termo é empregado no *Górgias*. O contexto não deixa dúvidas a esse respeito. Em síntese, a *dýnamis* pode ser definida da seguinte maneira, ainda segundo os termos de Souilhé: “Au sens philosophique, la *δυναμις* platonicienne peut se définir: la propriété révélatrice de l’être. Cette propriété se manifeste sous quelqu’un de ces deux aspects: elle est soit une activité, ou un principe d’action, de mouvement, soit un état, ou un principe de passivité, de résistance. Mais par l’un ou l’autre de ces aspects, parfois, à différents points de vue, par les

No caso que aqui nos interessa, o da delimitação da retórica, o conceito de *dýnamis* permite apreender as características que particularizam uma determinada arte.

Como esclarece novamente Souilhé,

“Por sua vez, as artes são distintas por sua δύναμις. Sócrates, que procura uma definição verdadeira da retórica, isto é, que se aplique apenas a esta arte e não seja comum às outras, quer ouvir de Górgias qual é a δύναμις da τέχνη que ele professa (...)” (tradução nossa)³⁹.

A observação de Souilhé nos permite generalizar com relação às artes, afirmando que elas distinguem-se, umas das outras, como formas particulares de *dýnamis*. Portanto, este conceito fornece um ponto de partida inequívoco numa abordagem que pretende definir uma arte, pois permite apreender sua diferença específica, no interior de um gênero comum de atividade.

Determinar a *dýnamis* da retórica é definir qual a capacidade que se adquire pelo domínio exclusivo desta arte e por nenhuma outra. Ora, o traço distintivo das artes é sua aplicabilidade prática - a possibilidade de fazer alguma coisa ou a capacidade de atuar sobre alguma coisa. A transitividade dos termos envolvidos reclama a determinação de um objeto: ‘aplicabilidade a’, ‘capacidade de atuar sobre’ reivindicam a disponibilidade de um objeto que deverá receber a ação.

Aqui nos encontramos em condições de tentar esclarecer o segundo ponto destacado: para desempenhar sua função definidora, é necessário determinar o objeto ao qual a *dýnamis* se dirige. A anterioridade e prioridade do objeto em relação à *dýnamis* se

deux, elle dévoile la nature intime et cachée des êtres; bien plus, elle distingue entre elles les essences” (ibdi., p. 149).

justifica por dois motivos. Primeiro: a *dýnamis* é conceito de natureza relacional. Uma vez que é um princípio ativo, verifica-se a necessidade de um termo exterior que deverá permitir a passagem da possibilidade de fazer à ação efetiva. Assim, o objeto é a condição de realização de uma *dýnamis*, pois ela não pode ser aplicada a si própria, produzindo em si mesma os efeitos que é capaz de produzir. Este conceito exclui, portanto, qualquer possibilidade de auto-referência. A metáfora clássica do olho, que não pode se ver vendo⁴⁰, ilustra com perfeição esta limitação. A *dýnamis* que caracteriza a arte não pode, por isso, prescindir de reportar a um objeto distinto dela mesma, estabelecendo uma relação de alteridade entre a técnica e seu objeto. O poder (*dýnamis*) encerrado na técnica só se realiza sobre um objeto e é somente pelos efeitos que ele produz sobre este objeto que ele pode ser conhecido. Como esclarece Cambiano: “a relação entre técnica e seu objeto é sempre uma relação de alteridade, no sentido em que toda técnica é a possibilidade de exercer uma certa ação sobre alguma coisa distinta dela mesma” (tradução nossa)⁴¹. Segundo: o objeto não é somente ocasião para a realização da *dýnamis*. A relação entre a *dýnamis* e seu objeto é mais forte, pois há entre eles uma relação de conformidade. É a *dýnamis* que deverá se conformar ao objeto e não o contrário. Neste caso, é o objeto que irá defini-la e delimitá-la. Uma *dýnamis* que se quer real e autêntica não se impõe de forma arbitrária ao objeto, pois ela deverá se ajustar às características naturais (*physis*) do objeto e à função (*érgon*) à qual o objeto é naturalmente apropriado. Assim, no binômio cujos termos são *dýnamis* e objeto, verifica-se a necessidade de um elemento mediador, capaz de garantir a conformidade de

³⁹Ibdi., pp. 160-1: “A leur tour, les arts sont distingués par leur δυνάμις. Socrate qui cherche de la rhétorique une définition vraie, c’est-à-dire qui s’applique à ce seul art et ne lui soit commune avec d’autres, veut apprendre de Górgias quelle est la δυνάμις de la τέχνη qu’il professe (...).”

⁴⁰Esta metáfora é utilizada por Platão no *Carmides* <167b>, para elucidar esta mesma questão.

um termo ao outro. A *dýnamis* deve ser coerente com a lógica interna do objeto, ao jogo de forças entre suas propriedades, para mantê-las em harmonia e em equilíbrio. Daí a necessidade de conhecer a natureza do objeto, de decifrar seus elementos primitivos pela análise, bem como reconhecer suas propriedades ativas (a capacidade de exercer influências) e passivas (a maneira como o objeto é afetado). É o que fica evidente na questão de Sócrates dirigida a Górgias, uma vez que a terminologia empregada (*epistemon tekhnēs*) revela a solidariedade entre técnica e *epistēmē*⁴².

Se *epistēmē* e *tekhnē* são categorias indissociáveis, há, contudo, uma relação de subordinação da segunda em relação à primeira. Por isso, Sócrates insiste, logo a seguir: “(...) diga-me, portanto, da mesma maneira, a propósito da retórica, de qual objeto ela é a ciência (*epistēmē*)?” <449d>⁴³. O emprego do termo ‘*epistēmē*’ e não mais do binômio ‘*epistemon tekhnēs*’ revela a preocupação estritamente epistemológica da questão, evidenciando a dependência da técnica em relação à ciência. Esta relação de subordinação permite compreender a natureza da técnica como ciência aplicada. O que significa que, na investigação de uma arte, ela deverá ser considerada primeiro como atividade cognoscitiva, antes de ser considerada naquilo que caracteriza as artes enquanto tais, em sua diferença com as ciências teóricas: seu caráter eminentemente prático, determinado pela conexão entre saber e fazer, isto é, um saber dirigido para a produção de alguma coisa.

⁴¹1971, p. 89: “(...) il rapporto fra una tecnica e il suo oggetto è sempre un rapporto di alterità, nel senso che ogni tecnica è sempre possibilità di esercitare una certa azione *su* qualcosa distinto da essa”.

⁴²Esta é a posição de Joly (op. cit., pp. 217-18). Discordando de alguns intérpretes clássicos de Platão, como Diès, Goldschmidt e Koyré, ele afirma que “(...) les thèmes de l’*épistémè* et la *technè* sont étroitement associés dans le système de la langue et de la pensée, qu’ils le sont à des niveaux diversifiés (métiers manuels et savoir-faire; techniques du corps, gymnastique et médecine, rhétorique et techniques politiques) et reçoivent de la philosophie platonicienne un supplément d’organisation et de rigueur théoriques”.

⁴³“(…)Dis-moi donc de la même façon, à propos de la rhétorique, de quel objet elle est la science” (CR, p. 113).

A anterioridade da dimensão teórica sobre a prática é um princípio que comanda a racionalidade técnica, em todos os seus níveis, artesanal, médico, matemático⁴⁴: é um saber, que autoriza a possibilidade de intervir na prática. É preciso conhecer para poder atuar ou produzir. A ação que se tem a ‘possibilidade’ de realizar deve ser fundada no conhecimento da natureza do objeto, de modo a obter um efeito condizente com o fim ao qual se destina: o equilíbrio perfeito entre os elementos que o compõem. O conhecimento da natureza do objeto irá determinar a tarefa da arte, que a *dýnamis* fornecerá as condições de realização. A tarefa da arte será a de conduzir o objeto a seu estado ótimo, manter as partes que o compõem em harmonia.

Verifica-se, portanto, que, enquanto atividades cognoscitivas, as técnicas se submetem ao mesmo imperativo que caracteriza a epistemologia platônica: objetividade. Todo conhecimento diz respeito a algum objeto, por isso, deve ser ontologicamente determinado e delimitado. A pergunta acerca do objeto ao qual se dirige a retórica <449d> é, portanto, uma questão primitiva, logicamente anterior a qualquer outra. É o objeto que deverá especificar a capacidade (*dýnamis*) de uma atividade, seja ela teórica ou prática, determinando os meios que deverá dispor para atingir seus fins: conhecer, dirigir ou produzir. A relação *dýnamis-episteme*, determinada pela relação ontológica *physis-érgon*, comanda toda a epistemologia platônica, e explica a objetividade e especialização de toda ciência e de toda técnica.

⁴⁴Não pretendemos incluir a matemática na categoria das *tekhnai*. O método da matemática é hipotético-dedutivo, ou, de acordo com a terminologia platônica, a matemática se utiliza do pensamento dianoético: estabelece hipóteses e extrai consequências em coerência com tais hipóteses. Ao contrário, as técnicas são ciências positivas e, por isso, não podem dispensar uma base empírica na obtenção de seus princípios. Nos referimos aqui às artes que utilizam o cálculo, como a arquitetura, por exemplo.

Ainda no que se refere à objetividade e especialização dos saberes, é importante ressaltar uma última questão. A relação entre *dýnamis* e *episteme* remete ao problema da demarcação do campo de competência, sobre o qual faremos algumas considerações. A questão da competência está associada ao problema da autoridade intelectual, questão que é relevante para a investigação da natureza da retórica, uma vez que Górgias se apresenta como uma autoridade neste domínio. Afirmar que Górgias é especialista em retórica significa supor que ele conhece a teoria da retórica e, por esse motivo, pode atuar como mestre, formando novos oradores. E, se a idéia de especialista sugere a posse de um saber particularizado, setorizado, circunscrito ao campo delimitado pelo objeto de sua especialidade, esta idéia relaciona-se também à de limitação, restringindo o alcance das técnicas a um campo particular. Assim, para justificar a autoridade intelectual num domínio determinado será necessário demonstrar, antes de mais nada, o conhecimento de um objeto em especial. Uma vez que conhecimento implica em sistematicidade e não em acúmulo desordenado de informações relativas a um objeto, um segundo ponto que importa neste caso é que o especialista se mostre na posse de um método em conformidade com este objeto. O que caracteriza as técnicas é sua vocação prática. A possibilidade de atuar, de intervir empiricamente, é garantida pela posse de um método que deverá ser elaborado em obediência às características naturais do objeto, de maneira a respeitá-las ou compatibilizá-las, no exercício da função. Aqui, observa-se a importância decisiva do objeto, na medida em que ele define o modo de atuação do especialista, bem como seu campo de atuação e, em conseqüência, a extensão do poder conferido pelo conhecimento diferenciado que usufrui. Neste caso, verifica-se que não só há uma articulação entre os conceitos de *dýnamis* e *episteme*, como também que esta articulação se estabelece segundo uma relação de proporcionalidade. Portanto, a primeira condição, para a demarcação de um

campo de competência, é determinar o objeto. A segunda condição é a elaboração de um método que dê conta da totalidade das circunstâncias particulares que envolvem o objeto em questão.

Tais condições definem as técnicas como um nível de racionalidade específico, oposto a duas concepções do saber. Primeiro, as técnicas se opõem ao saber empírico, incapaz de estabelecer princípios racionais e regras gerais, os quais deveriam comandar qualquer atuação sobre o objeto. Isto porque, para Platão, a experiência se limita ao acúmulo desordenado de observações, ao exercício de memória, irrefletido e irracional. Embora a experiência desempenhe um papel importante no exercício da técnica, ela não usufrui de autonomia, uma vez que é preciso saber utilizar as observações obtidas para poder separar as regras gerais e sistematizá-las numa construção teórica⁴⁵. Assim, para que a experiência adquira um valor cognoscitivo, é preciso que ela seja administrada por uma esfera superior, isto é, que ela seja dirigida pela razão. No âmbito de uma técnica autêntica, o papel da experiência será fornecer as bases para a elaboração das teorias, bem como controlar a compatibilidade entre o aparato teórico e seu objeto, garantindo que o método seja aplicado em concordância com as características do objeto e com as peculiaridades da circunstância da aplicação. A experiência adquire, portanto, quando submetida ao saber

⁴⁵ A digressão de Polo, no início do diálogo <448b-d>, é esclarecedora a esse respeito. Quando Querofonte pergunta a Polo qual é a arte de Górgias, este, em resposta, expõe uma espécie de teoria da arte, cuja peculiaridade é eger a experiência como condição necessária e suficiente para a elaboração de uma técnica. Vejamos as palavras de Polo: "*Chérèphon, il existe parmi les hommes une foule d'arts différents, savants créations du savoir (empeiria); car le savoir (empeiria) dirige notre vie selon l'art, et l'absence de savoir (apeiria) la livre au hasard (tykhé). Entre ces différents arts, les uns choisissent les uns, les autres, et les meilleurs choisissent les meilleurs. Górgias est du nombre de ces derniers, et son art est le plus beau de tous.*" <448c> (CR, p. 110). Para Polo, a experiência (*empeiria*) permite suplantar uma ausência de saber - a inexperiência (*apeiria*), emancipando o homem das imposições do acaso (*tykhé*). Polo associa, portanto, experiência e técnica (*tekhne*), fazendo da primeira o fundamento da segunda. Supervalorizando a experiência, Polo termina por confundir regra (leis gerais) com regularidade (simples repetição dos fatos

técnico, uma nova função: permitir o conhecimento dos casos particulares, sem o qual seria impossível que qualquer atividade prático-teórica se realizasse. Por outro lado, enquanto conhecimento particularizado, as técnicas se opõem ao saber em geral, caso em que o importante é encontrar um método de investigação com alcance universal e aplicabilidade irrestrita. De posse de tal método, é possível recusar qualquer especialização, uma vez que ele daria conta dos vários domínios da realidade, escapando das limitações inerentes a qualquer outro método: especialização e particularização⁴⁶. Em oposição ao puro empirismo e à pretensão de saber universal, a técnica se afirma como saber racional, positivo e especializado, um saber que mantém a exigência de proceder metodicamente, mas que, ao mesmo tempo, considera a especificidade do objeto de suas preocupações, definindo o método adotado a partir do mesmo, e limitando a ele o alcance de sua aplicação.

A questão da demarcação do campo da retórica está, portanto, intimamente associada ao exame da definição de Górgias⁴⁷. A possibilidade de delimitar o campo de

observados). Ao contrário da concepção defendida por Polo, a técnica se caracteriza pela superioridade em relação ao saber puramente empírico.

⁴⁶A medicina hipocrática é um bom exemplo para esta questão. Ela foi a primeira arte que se preocupou em delimitar seu campo de estudo e atuação, opondo-se à medicina teórica e ‘metafísica’ dos iatro-sofistas. Cf. DIXSAUT, op. cit., p. 57: “Comment appeler en effet ceux que réellement savent faire quelque chose? A cette question, la médecine, savoir rationnel, a déjà répondu en se pensant comme *technè* et en récusing ceux qui prétendraient la concevoir comme une *philosophie*”. O autor da *Antiga Medicina* denuncia a inutilidade de recorrer à natureza do todo para compreender a natureza do corpo, a única que interessa à medicina. Esta censura faz referência à apropriação das doutrinas dos filósofos pré-socráticos sobre os princípios elementares que comandam a *physis* no campo médico, transpondo os princípios filosóficos para o domínio do corpo, por exemplo, a teoria do isomorfismo macrocosmo / microcosmo. Com isso, os iatro-sofistas pretendiam dar legitimidade à medicina, recorrendo aos mesmos princípios utilizados pelos filósofos naturalistas para explicar a natureza em geral para justificar os procedimentos médicos e o comportamento do corpo. A novidade da *Antiga Medicina* é recusar terminantemente este tipo de procedimento, insistindo que a medicina não necessita recorrer a postulados metafísicos, extrínsecos ao domínio particularizado da arte, para se afirmar como disciplina científica.

⁴⁷Cf. CAMBIANO, op. cit., p. 86: “Si la delimitazione è operata in riferimento a un preciso insieme di oggetti, questi oggetti vengono a costituire l’unità di misura delle procedure di una tecnica e le condizioni di applicabilità dei suoi strumenti. Un’ analisi degli strumenti di una tecnica deve, dunque, vertere più che sulla

atuação mostra que o técnico está em condições de justificar o saber que ele afirma possuir e, principalmente, que ele tem consciência dos limites deste saber. O autêntico especialista não só tem consciência dos processos metodológicos que orientam o exercício de sua atividade, como também sabe que estes processos não lhe permitem ultrapassar os limites restritos de aplicabilidade da arte.

2.4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo procuramos explicitar as razões de se submeter a definição de Górgias a uma avaliação racional, bem como em que consistiria tal avaliação. Procuramos ainda ressaltar a importância do conceito de *dýnamis* como ponto de partida neste exame. Para investigar a definição da retórica como *tekhne* é necessário determinar sua *dýnamis*, uma vez que é este conceito que permite apreender a diferença específica de toda arte. Neste caso, a primeira coisa a ser feita é apontar o objeto, em conformidade com o qual a retórica exerce sua atividade. Se a retórica, como toda arte, se caracteriza por um poder (*dýnamis*), este poder deverá ser orientado para um objeto determinado e, principalmente, será definido por este objeto e limitado a ele. Assim, perguntar pela *dýnamis* da retórica é exigir do retor que delimite o campo no qual o domínio da arte lhe permitirá atuar. A possibilidade de delimitação é de grande importância, pois permite distinguir o autêntico

loro intrinseca struttura, sulla loro funzione rispetto all'oggetto permetta e giustifichi l'impiego di tali strumenti?".

técnico do falso⁴⁸. Portanto, para justificar sua pretensão de ter elaborado uma técnica, Górgias deverá delimitar o campo de competência da retórica, apontando seu objeto próprio, o método do qual ela serve em conformidade com este objeto, bem como os fins de sua atuação, justificando-a, assim, como um saber metódico e coerente.

É empenhado em determinar este objeto que Sócrates debate com Górgias: todo o esforço de Sócrates, nesta primeira parte do diálogo <449c-462d>, será dirigido no sentido de fazer com que Górgias especifique o objeto da retórica. As respostas de Górgias serão imprecisas e retificadas a partir das indicações que Sócrates fornece em suas objeções. E observa-se que, em todas as suas respostas, Górgias ostensivamente não atende às solicitações insistentes de Sócrates de que ele caracterize a retórica em coerência com os parâmetros de objetividade e especialização que definem as técnicas.

Na ausência do objeto, a discussão de certa forma não progride e Sócrates reincide sempre sobre a mesma questão, evidenciando a necessidade de determiná-lo. Na medida em que Sócrates repetidamente evidencia a inadequação das respostas de Górgias, este último ensaia uma série de definições da retórica, em alguns casos com a própria ajuda de Sócrates, definições essas que se afastam cada vez mais da exigência inicial, mas que fornecem um mapeamento privilegiado da retórica gorgiana. No capítulo seguinte, elencaremos as sucessivas definições da retórica, obtidas no trecho do diálogo entre os passos <449d> e <456e>.

⁴⁸Ibdi., p. 84: “Ciò che importa è (...) disporre di un criterio che consenta di distinguire il tecnico autentico da quello falso. E questo criterio consiste appunto nella possibilità di esibire un campo di competenza”.

Capítulo III:

A INDETERMINAÇÃO DA RETÓRICA

3.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Neste capítulo, iremos acompanhar de perto a discussão entre Sócrates e Górgias, dedicada ao exame da definição gorgiana da retórica como *tekhne*. Acompanharemos as questões que Sócrates dirige a Górgias, destinadas a fazer com que o retor explicitasse os princípios que orientam a retórica, justificando, assim, a adequação da definição proposta. Faremos uma enumeração das definições da retórica, obtidas no decorrer do debate entre estes dois personagens. Esta enumeração nos permitirá verificar que retórica e *tekhne* são categorias inassimiláveis, pois a maneira como Górgias caracteriza a retórica, expõe e justifica suas pretensões, extrapola o âmbito da racionalidade técnica. Definir a retórica gorgiana do ponto de vista da *tekhne* se revelará, por isso, uma impossibilidade: não há como definir a retórica nos termos propostos por Górgias. Evidenciar as razões da incompatibilidade entre retórica e *tekhne*, bem como as conseqüências perniciosas decorrentes da prática desta concepção de retórica, será o objetivo deste capítulo.

3.2. AS DEFINIÇÕES DA RETÓRICA

PRIMEIRA DEFINIÇÃO: A RETÓRICA É A ARTE DOS DISCURSOS

A primeira definição da retórica vem em resposta à pergunta pelo objeto. Górgias afirma que a retórica é a arte que se ocupa dos discursos (*peri logous*) <449e>.

Sócrates mostra que esta resposta não é aceitável. Ora, se o discurso é de fato o objeto da retórica, ele deverá ser considerado em sua totalidade⁴⁹, isto é, a retórica deverá se ocupar de todo e qualquer discurso. Neste caso, nenhuma espécie de discurso deverá escapar à competência do retor. Afirmar que a retórica se ocupa dos discursos em geral é incluir em sua competência os discursos ligados a um conteúdo particular, como o da medicina, por exemplo. Isto significa universalizar o âmbito de competência e atribuir ao retor um saber que englobaria todos os outros, desconhecendo, entretanto, o que os outros conhecem. Para evidenciar a generalidade da resposta de Górgias, é suficiente indicar uma exceção: por exemplo, os discursos que se referem às doenças e sua cura <449e> são da competência do médico e não do retor. De onde se pode concluir que a retórica não se ocupa de todos os discursos, indistintamente, como era de se supor pela resposta de Górgias⁵⁰. O exemplo de Sócrates evidencia ainda outro dado importante: o fato de lidar com discursos não distingue a retórica das outras artes, uma vez que toda arte se ocupa dos discursos que se referem ao objeto de sua competência <450b>. No caso de se insistir nesta definição, será necessário aceitar uma consequência desastrosa: definida desta forma, a

⁴⁹Ibdi., p. 85: “(...) gli oggetti definienti il campo di una tecnica costituiscono una totalità”.

⁵⁰Apesar desta objeção, Górgias irá insistir na universalidade da retórica, retornando posteriormente a este ponto, a despeito dos esforços de Sócrates em fazê-lo especificar e delimitar o domínio próprio à retórica.

retórica englobaria as outras artes, porque elas também utilizam o discurso como meio de transmissão e veiculação de seu saber. A medicina e a ginástica seriam espécies do gênero retórica. O discurso, portanto, fracassa para estabelecer a diferença específica da retórica em relação às demais *tekhnai*.

SEGUNDA DEFINIÇÃO: A RETÓRICA É A ARTE QUE UTILIZA O DISCURSO COMO MEIO DE AÇÃO

Em consideração às objeções de Sócrates, Górgias faz uma retificação que conduz a uma segunda definição da retórica. Ele retorque que, à diferença de alguma artes que além do discurso se utilizam de práticas manuais para executarem sua ação, a retórica se vale exclusivamente da palavra. Esta retificação estabelece uma distinção das artes em duas classes, conforme o meio de execução: discursivo ou manual. A partir desta divisão, Górgias define a retórica como a arte na qual toda ação e execução se produz por meio da palavra <450c>⁵¹. O discurso, portanto, não é o objeto da arte retórica, mas seu meio de ação, o instrumental que ela dispõe para intervir sobre um objeto que permanece ainda indeterminado.

Seguindo a sugestão de Górgias, Sócrates promove a divisão (*diáiresis*) das *tekhnai* segundo a maneira pela qual elas realizam sua função (*érgon*): (a) aquelas cujo princípio de ação é inteiramente ou principalmente manual e, por isso, nelas o discurso tem um papel minoritário ou secundário; (b) aquelas que realizam seu fim por meio da palavra, nesse caso a ação é insignificante ou inexistente. Ao aprimorar a distinção, Sócrates deixa

⁵¹Citamos a passagem da qual extraímos a paráfrase: “*C’est que, Socrate, dans les autres arts, tout l’essentiel du savoir, pour ainsi dire, se rapporte à des opérations manuelles et autres choses du même genre, tandis que la rhétorique ne comporte aucune opération analogue, mais agit et achève son oeuvre uniquement au*

evidente que a resposta de Górgias, novamente, é inadequada. A distinção de Górgias, sem dúvida, estabelece uma diferenciação da retórica em relação à pintura ou escultura, por exemplo, artes evidentemente práticas, mas não é suficiente para distingui-la da geometria, aritmética ou astronomia, nas quais o discurso tem um papel essencial e, convém acrescentar, cujo objeto pode ser precisado com certa facilidade <451b-c>. A referência a estas ciências evidencia que o papel privilegiado conferido ao discurso determina um gênero comum de atividade - as ciências teóricas, e é por referência ao objeto que cada uma delas se distingue no interior deste gênero.

TERCEIRA DEFINIÇÃO: RETÓRICA É A ARTE DOS DISCURSOS POLÍTICOS

Resta distinguir o objeto do qual a retórica se ocupa e que deverá lhe conferir a especificidade procurada. Para saber que objeto é este, Sócrates insiste: “*a qual objeto se liga aquela entre as artes que atuam por meio da palavra e que tu chamas retórica?*” <451a>⁵², retomando a questão original: “*qual é, entre todas as coisas existentes, aquela que constitui o assunto dos discursos próprios à retórica?*” <451d>⁵³. Ao que Górgias responde: “*(...) as mais grandiosas e as melhores entre as coisas humanas*” <451d>⁵⁴, e esclarece logo a seguir: “*aquela que dá, a quem a possui, a liberdade para si mesmo e a*

moyen de la parole. Voilà pourquoi je prétends que la rhétorique est l'art des discours, et je soutiens que ma définition est bonne” (CR, p. 113).

⁵² “*(...) à quel objet se rapporte celui des arts agissant par la parole que tu appelles rhétorique*” (CR, p. 114).

⁵³ “*Quelle est, parmi toutes les choses existantes, celle qui forme le sujet des discours propres à la rhétorique?*” (CR, p. 115).

⁵⁴ “*Ce sont, Socrate, les plus grandes et les meilleures entre les choses humaines*” (CR, p. 115).

dominação sobre os outros, em sua pátria” <452d>⁵⁵, isto é, o poder de persuadir pelo discurso, especialmente nas questões políticas. Mais uma vez, Górgias não explicita o objeto, determinando, desta vez, o bem produzido pela arte retórica.

QUARTA DEFINIÇÃO: A RETÓRICA É OBREIRA DA PERSUASÃO

Sócrates sugere que a retórica seja então definida como “obreira da persuasão” (*peithoos demiourgós*) <453a>. Contudo, esta definição é ainda insuficiente, pois a persuasão, por sua vez, deve ser dividida em espécies. Além de especificar o tipo de persuasão, é necessário ainda determinar o objeto que constitui o conteúdo da persuasão. Sócrates ilustra a questão, citando o caso da aritmética, que produz uma persuasão didática, sobre o par e o ímpar.

QUINTA DEFINIÇÃO: A RETÓRICA TRATA DA PERSUASÃO RELATIVA AOS ASSUNTOS POLÍTICOS

Górgias responde que se trata de uma persuasão própria aos assuntos políticos, sendo seu objeto o justo e o injusto <454b>. Todavia, esta resposta deixa de precisar aquilo que é requerido por Sócrates: se a persuasão retórica conduz ao conhecimento, que é por definição verdadeiro, no caso de se tratar de uma persuasão didática, ou, se, ao contrário, pretende apenas estabelecer a crença (*pístis*). Se Górgias optar pelo segundo caso, será preciso levar adiante as divisões, pois a crença admite ainda subdivisões, podendo ser de dois tipos: verdadeira ou falsa.

⁵⁵“(…) celle qui donne à qui la possède la liberté pour lui-même et le domination sur les autres dans sa patrie” (CR, p. 116).

SEXTA DEFINIÇÃO: A RETÓRICA PRODUZ A PERSUASÃO QUE CONDUZ À CRENÇA:

Górgias reconhece que a persuasão retórica é do segundo tipo. O que leva Sócrates a concluir que o retor não ensina, mas apenas aconselha, sugere uma opinião. Alguma coisa resta ainda por ser determinada, pois em quais matérias o retor está em condições de aconselhar <455d>?

Górgias não se embaraça e vê na pergunta de Sócrates ocasião para reafirmar a potência descomunal de sua arte numa pequena conferência <455e-456e>, contrariando as recomendações de Sócrates para que respondesse com concisão: a técnica da persuasão garante uma potência universal, tornando o retor habilitado para aconselhar acerca de qualquer assunto. No trato com a multidão, aquele que sabe a melhor maneira de persuadir é quem tem sob sua influência a potência das demais artes: *“não há assunto sobre o qual um homem que conhece a retórica não possa falar diante da multidão de uma maneira mais persuasiva que o homem de métier, qualquer que seja”* <456b-c>⁵⁶. Um tal poder não deve, todavia, ser utilizado indiscriminadamente, pois, assim como os demais ‘meios de combate’, a retórica deve ser utilizada de forma justa <456d>. Verifica-se que, na realidade, nem todos obedecem a esta prescrição de uso, podendo, algumas vezes, acontecer que o discípulo faça um uso corrompido da arte ensinada pelo mestre. Eventualidade cuja responsabilidade não deve ser atribuída ao último <456e>.

A discussão entre Sócrates e Górgias com o propósito de definir dialeticamente a retórica se encerra aí. Sócrates censura a incoerência deste pequeno discurso de Górgias em

relação às suas respostas anteriores <457a-d>. Tal incoerência indica a falsidade da asserção originária, a saber, que a retórica é uma *tekhne*, asserção que foi examinada até então. Na seqüência do debate, Sócrates irá recapitular os pontos estabelecidos na discussão e aprofundar as teses de Górgias, a fim de explicitar a contradição deste último e, com isso, efetivar a refutação.

3.3. A INCOMPATIBILIDADE ENTRE A RETÓRICA E A CATEGORIA DAS TÉCHNAI

Como vimos na seção anterior deste capítulo, Górgias propõe seis definições para a retórica, que poderiam ser sintetizadas da seguinte maneira: a retórica é a mais suprema das artes, pois é a única que ensina a confeccionar discursos persuasivos, os quais produzem a crença sobre o justo e o injusto. Nesta sinopse da retórica gorgiana dois pontos importantes devem ser destacados: 1) o que permite a Górgias reivindicar o status de *tekhne* para a retórica é o fato de que a composição de discursos persuasivos obedece a princípios determinados, tais princípios relacionam-se com o aspecto formal do discurso; 2) o domínio em que se pretende utilizar estes discursos é o da política, uma vez que interessa ao retor, assim como a seus discípulos, intervir nas decisões políticas da cidade. Enquanto o primeiro problema é epistemológico e refere-se à propriedade de uma técnica do discurso, onde o conteúdo dos enunciados produzidos não é relevante, a temática sobre a qual porta a persuasão visada pela retórica e, em consequência, o campo onde se pretende

⁵⁶“(…) il n’est point de sujet sur lequel un homme qui sait la rhétorique ne puisse parler devant la foule

aplicar os ensinamentos retóricos, deslocam a discussão para o domínio ético-político. Assim, se identidade entre retórica e *tekhne* é uma questão de natureza epistemológica, verifica-se que esta mesma questão é indissociável de uma abordagem ética. Convém, entretanto, destacar que tais considerações éticas se fazem necessárias não apenas porque as respostas de Górgias induzem a este desenvolvimento, mas, principalmente, porque elas são inerentes à análise das técnicas, uma vez que esta atividade está inserida num contexto social.

A retórica é definida por Górgias como *tekhne* e, como tal, deve atender às exigências de objetividade e especialização. Neste caso, a primeira condição para se aceitar a equivalência entre retórica e *tekhne* é a determinação de um objeto, o qual irá demarcar o domínio de competência do retor. Embora Sócrates não solicite a Górgias explicitamente que demarque o campo da retórica, é interessante observar que, se transformarmos as questões do filósofo em asserções, encontraremos algumas características das *tekhnai* e, o que é ainda mais significativo, a sequência em que estas características são mencionadas na discussão sugere um encadeamento lógico, o qual deveria orientar a delimitação do campo de competência da retórica. O encadeamento de asserções poderia ser estabelecido da seguinte maneira: toda arte se caracteriza por uma *dýnamis* <447c>, esta *dýnamis* é definida por relação ao objeto que lhe é próprio <449d>, este objeto delimita a competência do técnico num campo específico <450b> e, finalmente, é no interior deste campo que ele tem autoridade para ensinar e aconselhar <455b>, <459a>, utilizando, para tanto, o discurso.

Numa primeira tentativa de indicar o objeto da retórica, Górgias afirma que a retórica é a arte dos discursos. Ora, o discurso não pode ser destacado como ‘um’ objeto, e menos ainda como ‘o’ objeto da retórica. Ao contrário, o discurso é um meio de ação. Como Sócrates observa, nem mesmo o fato da retórica se valer deste instrumento a diferencia das demais artes. Isto porque, em qualquer das *tekhnai*, o discurso tem um papel importante, na medida em que é utilizado para desempenhar duas tarefas distintas: ensino e conselho <450b>.

No primeiro caso, o discurso é um recurso pedagógico, o meio adequado para veicular os princípios que organizam uma determinada arte. Submetido à função didática, seu objetivo é conferir um conhecimento relativo a um objeto. Aqui não há dúvida de que apenas o especialista poderá desempenhar esta tarefa. Quando se trata de aconselhar, a questão é um pouco mais sutil, pois, à diferença do ensino, não se pretende levar o interlocutor a um conhecimento da matéria, mas apenas dotá-lo de uma opinião correta sobre o tema, a qual deverá orientá-lo em suas resoluções ou ações. O objetivo é levar o interlocutor a aceitar determinado ponto de vista, informando-o da propriedade de determinada resolução. Também aqui, a tarefa compete ao especialista <455b>, e ele se utiliza do mesmo recurso: o discurso. Um exemplo recorrente desta questão é o do médico que explica ao paciente a necessidade de seguir o tratamento sugerido. Da mesma forma que no ensino, o conselho envolve a crença na autoridade do especialista, ou melhor dizendo, a confiança (*pístis*) em sua competência, confiança esta que é baseada na ciência que ele realmente possui.

Nos dois casos se obtém como resultado a persuasão, com a diferença que cada um deles produz um tipo específico da mesma. A persuasão didática é relacionada ao

ensino das profissões e tem como resultado a crença acrescida da ciência, enquanto a persuasão do segundo tipo se limita a produzir a crença, pura e simples. Portanto, ensino e conselho estabelecem dois domínios de utilização dos discursos persuasivos. De maneira que a produção de discursos persuasivos também não pode ser afirmada como a tarefa especial da retórica.

O que então a retórica oferece de especial? A possibilidade de aconselhar, baseando-se exclusivamente no conhecimento dos meios de produzir a persuasão. O retor pretende ensinar aos seus discípulos os meios de persuadir a multidão sobre o que quer que seja, sem instruí-la <458e>, dispondo ele próprio de instrução apenas no que se refere à persuasão⁵⁷. De acordo com Górgias, para aconselhar basta ter o domínio da retórica, a arte que fornece os meios de persuadir sobre o justo e o injusto, sem que haja necessidade de um conhecimento do assunto objeto da persuasão. A opinião correta é, portanto, substituída pela mais persuasiva, pois não há necessidade de fundamentá-la num conhecimento efetivo, capaz de justificar a ação proposta.

Segundo Górgias, no domínio prático, o êxito depende da capacidade de persuadir e não de um embasamento teórico, estabelecendo, assim, uma nítida inversão de valores.

“Não é uma maravilhosa facilidade, Sócrates, poder, sem nenhum estudo das outras artes, graças a isto somente, ser igual a todos os especialistas?” <459c>⁵⁸.

⁵⁷Note-se que, no começo da discussão, Górgias havia afirmado que também a retórica ‘*torna os discípulos aptos a falarem e pensarem (phronein) sobre as coisas das quais falam*’ <449e>, como acontece no ensino de qualquer outra especialidade.

⁵⁸“*N’est-ce une merveilleuse facilité, Socrate, que de pouvoir, sans aucune étude des autres arts, grâce à celui-là seul, être l’égal de tous spécialistes?*” (CR, p. 126).

Para ilustrar a eficácia da retórica, Górgias narra o episódio em que ele intercede decisivamente em favor de seu irmão médico e vence a resistência do doente em seguir a prescrição recomendada <456b-c>:

“Muitas vezes, aconteceu-me de acompanhar meu irmão ou outros médicos à casa de algum doente que recusava uma droga ou não queria se deixar cauterizar. Vendo que as exortações dos médicos não surtiam efeito, eu persuadei o doente, por meio apenas da arte retórica. Se um médico e um orador forem a uma cidade qualquer e se houvesse um debate na assembléia ou em algum outro lugar sobre qual dos dois deverá ser escolhido como médico, eu te asseguro que não será o médico e que o orador será o preferido, se ele o quiser”⁵⁹.

O exemplo é elucidativo. Se o doente recusa-se a seguir o tratamento proposto pelo médico, baseando-se, por exemplo, num juízo imediatista - a dor da intervenção cirúrgica ou o gosto desagradável do remédio - ele deverá ser esclarecido de que o tratamento é adequado e lhe trará benefícios, mesmo que a longo prazo. O convencimento do paciente é obtido aliando-se informação e persuasão. De fato, como Górgias observa, sem o consentimento do doente, o médico não poderá exercer sua função. Para atuar, a competência do técnico deve ser reconhecida, garantindo que suas recomendações sejam acatadas pelo leigo.

Entretanto, o próprio Górgias subverte esta relação, afirmando que, se o retor quiser competir com o médico, é ele que será visto como especialista e não o próprio. De posse de um método que oriente a confecção de discursos persuasivos, o retor faz com que seu ponto de vista prevaleça sobre o do próprio especialista. Isto porque, embora o

⁵⁹“Il m’est arrivé maintes fois d’accompagner mon frère ou d’autre médecins chez quelque malade qui refusait une drogue ou ne voulait pas se laisser opérer par le fer et le feu, et là où les exhortations du médecin restaient vaines, moi je persuadais le malade, par le seul art de la rhétorique. Qu’un orateur et un médecin aillent ensemble dans la ville que tu voudras: si une discussion doit s’engager à l’assemblée du

especialista possua o conhecimento da matéria em questão - à diferença do retor, ele dificilmente irá superá-lo no que se refere à composição de discursos persuasivos. Por isso, Górgias chega a reclamar para a retórica uma superioridade em relação às outras artes, uma vez que o domínio da persuasão lhe confere a capacidade (*dýnamis*) de subjugar o ponto de vista do técnico e, com isso, exercer uma dominação sobre quem quer que seja, ao lhe incutir a convicção daquilo que o discurso enuncia⁶⁰.

A superioridade do orador reside na habilidade de falar bem, de confeccionar um discurso formalmente bem feito, que dispensa uma avaliação do seu conteúdo. Neste caso, o emprego do termo *tekhne* diz respeito ao aspecto formal do discurso, ao encadeamento dos argumentos, que devem estar distribuídos numa ordem necessária, constringente⁶¹. O carácter metodológico da retórica gorgiana se concentra, exclusivamente, no aspecto formal da composição discursiva. De maneira que, ao falar em método, Górgias quer ressaltar que

peuple ou dans une réunion quelconque pour décider lequel des deux sera élu comme médecin, j'affirme que le médecin n'existera pas et que l'orateur sera préféré si cela lui plaît" (CR, p. 122).

⁶⁰ A ideia de que a retórica é superior às outras artes justifica algumas das respostas de Górgias, que embora inadequadas, uma vez que utilizam considerações de valor nas tentativas de esclarecer as características da retórica, são coerentes com tal pretensão. Tais considerações ultrapassam o âmbito da racionalidade técnica, pois um saber que é, por definição, particularizado não dispõe dos critérios que lhe permitiriam estabelecer uma comparação com outros campos do saber, naturalmente desconhecidos do especialista. Os exemplos mencionados por Sócrates do médico, do mestre de ginástica e do banqueiro mostram que toda arte produz um bem (nos casos mencionados, saúde, beleza dos corpos, riqueza, respectivamente) e que é natural que o especialista o julgue o mais importante de todos <452a>. Contudo, trata-se de um julgamento infundado, uma vez que o especialista não pode justificar racionalmente qualquer comparação. De fato, há uma desigualdade entre as competências, algumas técnicas são superiores a outras. Mas para hierarquizá-las será necessário considerar o valor de uso do objeto da competência de cada uma delas. Ora, um julgamento de valor só poderá ser efetuado por um saber em condições de hierarquizar os outros saberes, e justificar racionalmente a superioridade de uns em relação aos outros. Uma ciência, portanto, crítica e diretiva. De acordo com o comentário de Joly, em Platão as técnicas são classificadas em paralelismo com uma hierarquia dos objetos: bens materiais - corpo - alma. A classificação destes objetos obedece ao critério do uso. Neste caso, apenas uma técnica do uso pode hierarquizar as demais (op. cit., p. 162). Ainda segundo Joly (ibdi.): "Les relations de supériorité e d'infériorité entre les techniques vont ainsi s'établir au nom du primat constant de l'utilisation sur la production et par conséquent du contrôle que l'usager peut et doit toujours sur le fabricant".

⁶¹ Cf. DIXSAUT, op. cit., p. 68: "La nature de l'auditeur, son degré d'ignorance ou de connaissance, l'opinion qu'il peut avoir sur la question, ne peuvent faire obstacle à l'action persuasive. Prononcé au bon moment, un discours peut persuader n'importe qui et une foule aussi nombreuse qu'on voudra, à condition dependant d'avoir été composé comme il faut, avec *techné*".

ação persuasiva da retórica obedece a certos princípios, sendo, portanto, superior uma ação espontânea e aleatória⁶². Entretanto, do ponto de vista do conteúdo do discurso, o sofista é tão ignorante quanto a multidão que se submete aos seus conselhos⁶³. Porém, segundo o retor, o que importa é dar um efeito de onisciência, efeito este que será melhor obtido com a condição de que o destinatário do discurso retórico não tenha parâmetros próprios para avaliar a qualidade ou correção do discurso oferecido⁶⁴. Falar bem dá a ilusão de conhecer sem que se conheça na verdade. O que certamente agrava a situação é a credibilidade que o orador usufrui. Ao dissimular e negligenciar sua própria ignorância, fazendo-a passar por um saber real, o sofista contribui para que a ignorância e o erro se reproduzam sem cessar⁶⁵. Assim, um esquema de circularidade e reciprocidade se estabelece entre o orador e seu público. Se, por um lado, o orador retifica a ignorância, ao veicular um saber que, embora ilusório, se faz passar por autêntico, por outro, a opinião pública reitera as pretensões do orador, estabelecendo um consenso a seu respeito que lhe garante autoridade e credibilidade.

⁶²Cf. ROMILLY, op. cit., p. 26: “(...) le mot *technè* (...) reflète bien l’ambition du propos et le sentiment d’avoir élaboré une méthode”.

⁶³Como afirma Dixsaut, op. cit., p. 94: ”Celui qui se dit sophiste est certainement le plus naïf de tous (...): car il doit être seul à savoir, et pourtant il ne sait ce qu’il prétend savoir qu’à condition de persuader les autres qu’il sait.”

⁶⁴É apenas na avaliação da multidão que a opinião do orador irá prevalecer sobre a do próprio especialista, pois aquele que reconhece o valor e importância do conhecimento sabe que o melhor é acatar a opinião do especialista, nos tantos assuntos que não se conhece por meios próprios. Cf. CAMBIANO, op. cit., p. 123: “La retorica riesce a persuadere in un’assemblea di persone ignoranti e fortemente emotive, ma non fra persone dotate di scienza. La sua efficacia dipende non da una superiorità intrinseca nei confronti delle altre tecniche, come vorrebbe Gorgia, ma da un contesto sociale incapace di collocarsi ad un livello di oggettività e di discriminare il sapere dal non sapere”.

⁶⁵É interessante remeter às duas modalidades da ignorância, destacadas pelo estrangeiro no *Sofista* <229c-e>: a primeira delas, a agnóia, é uma limitação, ou seja, o desconhecimento relativo a um domínio específico e que pode ser remediável pelo ensino das profissões; a segunda, “*tão grande e tão rebelde que equivale a todas as demais espécies*” <229c>, caracteriza aquele que crê saber sem saber realmente - a amathia. Se aquilo que a caracteriza é não se reconhecer como ignorância, esta modalidade não poderá jamais ser combatida pelas vias tradicionais do aprendizado e da educação. Para combater este tipo de ignorância,

Vê-se que o problema que decorre da posição gorgiana não é o da legitimidade de uma técnica dos discursos que os considera apenas do ponto de vista do encadeamento dos enunciados. Poder-se-ia afirmar que a consideração do conteúdo implicado em tais enunciados extrapolaria o âmbito de análise de uma tal técnica. O problema é que, ao contrário, a retórica não reconhece limites para o seu campo de atuação. O retor, especialista na eficácia persuasiva do discurso, pretende usufruir de autoridade em domínios que não lhe competem e assim fazer a retórica prevalecer sobre as demais artes. Aqui somos remetidos ao segundo ponto que havíamos destacado, e que remete à questão da responsabilidade social do retor. É preciso avaliar as conseqüências da autoridade exercida pelo retor, na medida em que as decisões que ele propõe tendem a prevalecer, graças ao domínio das técnicas da persuasão, apesar de serem inteiramente desvinculadas de uma avaliação racional. Como observa Joly:

“Seria difícil ver na retórica uma ‘técnica’ puramente formal, preocupada exclusivamente com esquemas e com a composição do discurso, ou unicamente com as regras do ‘bem dizer’ ou do ‘bem falar’. Competente em matéria de discurso, o retor pretende sê-lo também em relação ‘às coisas mais importantes e mais válidas que concernem ao homem’. Em todas as circunstâncias e em virtude de seu discurso persuasivo, ele poderá ‘duplicar’ as técnicas e as ciências humanas que detém o político, o médico, o pedotribe e mesmo o artesão” (tradução nossa)⁶⁶.

O próprio Górgias reconhece que tamanha eficácia deve ser submetida a um critério de utilização, afirmando que é preciso que a retórica seja empregada com justiça.

perigosa porque ativa e amplificada, é necessário destitui-la de seu pretense saber, expondo a fragilidade e debilidade das opiniões que alimentam este saber ilusório, o que só é possível recorrendo-se à refutação.

⁶⁶Op. cit., p. 130: “Il serait en tout cas difficile de voir dans la rhétorique une ‘technique’ purement formelle, exclusivement soucieuse des ‘schèmes’ et de la ‘composition’ du discours, ou uniquement préoccupée des règles du ‘bien dire’ ou du ‘bien parler’. Compétent en matière de ‘discours’, le rhéteur prétend l’être aussi sur ‘les choses les plus importantes et les plus valables qui concernent l’homme’. De plus, en toutes circonstances et en vertu de son discours persuasif, il pourra ‘doubler’ ces techniques et sciences humaines que détiennent le politique, le médecin, le pédotribe et même l’homme d’affaires”.

Se a retórica fornece os meios de persuadir sobre o justo e o injusto, e estes meios devem ser utilizados com moderação e retidão, isto é, eles próprios devem ser empregados com justiça, duas alternativas se impõem e merecem ser investigadas: ou (a) a retórica é incapaz de controlar os fins em função dos quais ela será empregada, já que, também no que diz respeito ao justo e ao injusto, ela não se baseia em um conhecimento real, assim como ela faz com o conteúdo das outras especialidades; ou (b) ela de fato domina estas matérias e neste caso, ela própria poderá fornecer as regras que comandem sua utilização.

Examinemos as condições para que a primeira alternativa seja aceita como verdadeira. A característica fundamental das técnicas é a posse de um domínio limitado, circunscrito a determinado objeto. Um tal domínio não permite o conhecimento do justo em si, do verdadeiro em si, do bem em si, ou seja, o conhecimento dos valores que orientam a investigação e a posterior atuação. Em razão desta limitação, as técnicas restringem os valores ao seu campo de investigação. O verdadeiro será relativo à maneira correta como se emprega os métodos, o justo será referente aos casos em que estes métodos devem ser empregados, e neste caso, a prescrição de utilização criteriosa vale para toda e qualquer técnica, o bem ao estado ótimo do objeto⁶⁷.

Ora, é justamente por não se especializar em nenhum objeto que a retórica pode atuar num campo irrestrito com tal proficiência, concentrando-se naquilo que é comum a

⁶⁷Cf. CAMBIANO, op. cit., p. 99: “Platone porta come esempio il caso del medico, che non può prevedere se la salute che egli procura all’ammalato sia un bene, perché ignora, tra l’altro, il possibile uso futuro costui farà della salute recuperata. Il problema se per quel singolo malato sia meglio vivere o morire non solo non rientra nelle considerazioni del medico, ma non deve rientrare. Egli può esercitare autenticamente la sua tecnica solo a patto di restringere l’ambito dei valori al suo campo di indagine, individuando cioè il valore nella salute che è la situazione ottimale del corpo che egli deve curare. Ciò implica che le tecniche hanno un limite oggettivo. Esistono zone di valore, le quali sono connessi in qualche modo alle tecniche, ma devono restar fuori del loro diretto interesse, perché, in caso contrario, andrebbe smarrito proprio quel grado di competenza garantito della delimitazione del campo”.

todos os domínios - o discurso, a persuasão, os valores. Sem determinar seu objeto, a retórica não pode especificar seus fins, a serviço dos quais os métodos são desenvolvidos. É neste sentido que se compreende a afirmação do retor segundo a qual a retórica oferece os meios para se obter um discurso persuasivo, mas é inoperante para evitar a má utilização que eventualmente se fizer de tais meios.

“Com efeito, se a retórica fosse uma arte, ela seria submetida a normas e regras. Ela poderia se descontrolar apenas por acidente, permanecendo em geral submetida às normas do bem, da retidão e da eficácia de um justo funcionamento técnico”⁶⁸.

O que permite à retórica usufruir de tamanha aceitação diante da multidão? Como se verá no capítulo seguinte, prática da retórica é orientada no sentido de satisfazer as expectativas de seu público. Expectativas e emoções variam de acordo com as circunstâncias. De maneira que a atividade de retor é pautada por um critério que é contingente e exterior. Assim, no caso da retórica, há uma recusa em fixar os objetivos que deveriam orientar a produção de discursos persuasivos. É por este motivo que o retor pode se fazer passar por especialista em qualquer área, parodiando as artes, e, até mesmo, a política.

Ora, a retórica quer atuar num campo irrestrito, ambição que só se justifica para uma atividade diretiva. A única atividade prático-teórica que poderá ter um campo de atuação ilimitado é a política, cuja função é zelar pela manutenção do bem comum. Para realizar este objetivo, será necessário controlar o uso que se faz dos bens produzidos ou adquiridos pelas demais técnicas. Isto porque não é da alçada do técnico a consideração do

⁶⁸CANTO, 1987, p. 64: “En effet, si la rhétorique était une art, elle serait soumise à des normes et à des règles. Elle ne pourrait donc se dérégler que par accident, restant généralement soumise aux normes du bien, de la rectitude, de l’efficacité d’un juste fonctionnement technique”.

mau uso que poderá ser feito, pelo leigo, do produto que ele disponibiliza. As técnicas podem fazer uma apreciação apenas no que se refere à aplicação dos métodos e instrumentos e, portanto, não têm condição de controlar os fins, a serviço do qual se empregam os bens obtidos em conformidade com tais métodos, ou seja, elas não podem impedir uma má utilização destes bens. O controle sobre as técnicas caberá à política, sendo exercido com a finalidade de instaurar a ordem na comunidade social, ordem esta que, por sua vez, é fundamentada no conhecimento do bem. A política deverá zelar por uma correta distribuição de competências, requisito para a manutenção do bem comum, como também equacionar a utilização dos bens produzidos em função do mesmo. Além disso, o conhecimento do bem permite à ciência diretiva exercer um controle sobre si mesma: sua interferência deverá ser, ela mesma, justa, benéfica, correta. Portanto, enquanto técnica do uso, ela não poderá ser mal utilizada. Ora, como Sócrates observa, aquele que aprende uma arte adquire o atributo que lhe proporciona o conhecimento desta arte. Assim como aquele que conhece arquitetura é arquiteto, aquele que conhece a medicina, médico <460b>, quem conhece a justiça é justo e, portanto, não age contrariamente à justiça <460c>.

Portanto, é necessário verificar se a isenção reclamada por Górgias quanto ao uso indevido da retórica é sustentável, examinando se os discursos retóricos que se referem à justiça são baseados num autêntico conhecimento desta questão.

“Sócrates - Por enquanto, vejamos se, relativamente ao justo e ao injusto, ao belo e ao feio, ao bem e ao mal, o orador está nas mesmas condições que relativamente à saúde e aos objetos das outras artes e se, sem conhecer as coisas mesmas, sem saber o que é bom e mau, belo ou feio, justo ou injusto, ele possui um segredo de persuasão que lhe permite, a ele que não sabe nada, parecer frente aos ignorantes mais sábio do que aqueles realmente sabem? Ou bem, é necessário que ele saiba e deve ter aprendido já estas coisas, antes de vir receber de ti

lições de retórica? Senão, tu que sois mestre de retórica, sem ensinar a teu discípulo nenhuma destas coisas (que não pertencem a teu métier), farás que ele pareça à multidão sabê-las quando as ignora, e que ele pareça homem honesto, sem sê-lo? Ou ainda, tu não és capaz de ensinar a retórica a quem não adquiriu previamente o conhecimento da verdade sobre estas matérias? (...)

Górgias - Eu creio, Sócrates, que se ele ignora estas coisas, ele as aprenderá, elas também, de mim” <459d-460a>⁶⁹.

“Sócrates - (...) Para que possas fazer de teu discípulo um orador, é preciso que ele conheça o justo e o injusto, seja que ele tenha adquirido este conhecimento anteriormente, seja que ele tenha recebido de ti.

Górgias - Perfeitamente” <460a>⁷⁰.

O desfecho da passagem citada nos conduz à segunda alternativa, que há pouco mencionamos. Segundo o retor, a retórica detém o conhecimento do justo e injusto, necessário para que esta atividade possa se regular. Como então justificar que, a despeito deste conhecimento, o discípulo atue contrariamente à justiça? Assim, a contradição surge quando Górgias afirma que ocasionalmente a retórica pode ser usada injustamente, e isenta o mestre de responsabilidade quanto ao uso indevido que o discípulo pode fazer dos ensinamentos retóricos, e em seguida afirmado que é condição para exercer a retórica discriminar o aquilo é justo⁷¹. Neste caso, a posição do retor se revela insustentável, pois a neutralidade reivindicada pela retórica é incompatível com o campo em que ela ambiciona

⁶⁹”*Pour le moment, voyons d’abord si, relativement au juste e à l’injuste, au beau e au laid, au bien ou au mal, l’orateur est dans les mêmes conditions que relativement à la santé et aux objets des autres arts, et si, sans connaître les choses mêmes, sans savoir ce qui est bien ou mal, beau ou laid, juste ou injuste, il possède un secret de persuasion qui lui permette, à lui qui ne sait rien, de paraître aux ignorants plus savant que ceux qui savent? Ou bien est-il nécessaire qu’il sache, et doit-on avoir appris déjà ces choses avant de venir chercher auprès de toi des leçons de rhétorique? Sinon, toi qui est maître de rhétorique, sans enseigner à ton disciple aucune de ces choses (ce n’est pas ton métier) feras-tu qu’il paraisse à la foule les savoir tout en les ignorant, et qu’il semble honnête homme sans l’être? Ou bien encore es-tu hors d’état d’enseigner la rhétorique à qui n’a pas acquis préalablement la connaissance de la vérité sur ces matières?”* (CR, p. 126).

⁷⁰”*(...) Pour que tu puisses faire de ton disciple un orateur, il faut qu’il connaisse le juste et l’injuste, soit qu’il ait acquis cette connaissance antérieurement, soit qu’il reçoive de toi par la suite”* (CR, p. 126).

⁷¹Também <519d>: *“Il en est des soi-disant hommes d’État comme des sophistes. Ceux-ci en effet, si savant à tant d’égards, commettent parfois une étrange bévue: ils se donnent pour des professeurs de vertu, et il*

atuar: o campo dos valores. Vê-se que a discussão sobre a retórica examina suas pretensões normativas. Na medida em que o retor exerce esta função na prática, graças ao reconhecimento público de sua falsa competência, pode-se entrever a gravidade da situação: *“Nada, com efeito, segundo penso, é mais funesto ao homem que uma opinião falsa sobre o assunto que discutimos”* <458b>⁷².

Uma vez revelada a contradição, a posição de Górgias é refutada⁷³. Na medida em que Sócrates esclarece a contradição, ressaltando a incoerência do pensamento gorgiano, ele denuncia o aspecto aparente da competência gorgiana. A retórica deverá ser reformada e será readmitida, desde que submetida ao controle daquela que, ao contrário dela, conhece o que é justo, e portanto, lhe fornecerá as regras de sua utilização.

n'est rare qu'on les voie accuser un de leurs disciples de leur faire tort parce qu'il refuse de les payer et qu'il ne leur témoigne pas toute la reconnaissance due à leurs bienfaits”.

⁷²”Rien, en effet, selon moi, n'est plus funeste à l'homme qu'une opinion fautive sur le sujet dont nous parlons” (CR, p. 124).

⁷³ Antes de levar a cabo a refutação, Sócrates marca a diferença entre os propósitos de seu método dialético e os fins escusos do combate erístico, manifestando sua preocupação em resguardar o tom amigável e respeitoso da conversação: *”J'imagine. Gorgias, que tu as assisté, comme moi, à des nombreuses discussions et que tu as dû remarquer combien il est rare que les deux adversaires commencent par définir exactement le sujet de leur entretien, puis se séparent après s'être instruits et éclairés réciproquement: au lieu de cela, s'ils sont en désaccord et que l'un des deux trouve que l'autre se trompe ou n'est pas clair, ils s'irritent, accusent l'adversaire de malveillance et leur discussion est plutôt une dispute que l'examen d'un problème. Quelques-uns même finissent par se séparer fort vilainement, après un tel échange d'injures que les assistants s'en veulent à eux-mêmes de s'être risqués en pareille compagnie. Pourquoi dis-je ces choses? C'est qu'en ce moment tu me parais exprimer des idées qui ne sont point tout à fait d'accord et en harmonie avec ce que tu disais au début sur la rhétorique. J'hésite donc à les combattre, dans la crainte que tu ne me croies moins soucieux dans cette discussion d'éclaircir la question elle-même que de te quereller personnellement (...)”* (CR, pp. 123-24). Esta passagem é significativa porque Sócrates contrasta os diferentes papéis desempenhados pela refutação na retórica e na dialética. Uma vez que a dialética lança mão do mesmo procedimento que a retórica, pois uma de suas modalidades é a *antilogiké tekhné* ou arte da controvérsia, subordinar a refutação a uma finalidade faz toda a diferença. Quando Górgias caracteriza a sua arte como um ‘meio de combate’, a metáfora da qual ele serve evidencia a finalidade erística e o uso abusivo da refutação. No domínio da retórica, a refutação é utilizada como um fim em si mesmo para contestar a afirmação dos opositores e vencer num debate a qualquer preço e não como um meio de pesquisa da verdade. Restabelecendo a relação meios-fim, Sócrates ressalta a diferença da refutação dialética. Colocada a serviço da pesquisa da verdade, a utilização da refutação se justifica devido à capacidade que ela possui de liberar do erro, o maior obstáculo para esclarecimento do assunto em questão. Neste sentido, a passagem com suas considerações metodológicas define um momento de transição, preparando o espírito de Górgias para o aprofundamento crítico e a refutação que se seguirá.

“É, sem dúvida, um pouco simplista dizer que o *Górgias* condena a retórica. O que o diálogo condena são as pretensões da retórica à onisciência, à universalidade do saber e à autonomia de fins. Para Platão, a retórica pode ser parcialmente legitimada, com a condição que ela se limite a fornecer os meios de realizar os fins que lhe são prescritos por outra via. É com esta condição somente que ela será uma arte verdadeira. Ao contrário, a pretensão a uma total autonomia pode torná-la indeterminada, excluí-la radicalmente de uma regulamentação geral das *tekhnai* e, portanto, lhe interditar de ser, ela mesma, uma *tekhne*” (Tradução nossa)⁷⁴.

3.4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O propósito deste capítulo foi explicitar a incompatibilidade existente entre a retórica gorgiana e a concepção platônica de *tekhne*, evidenciada pela argumentação contraditória de Górgias e que impede a aceitação da definição inicialmente proposta.

De acordo com a exposição de Górgias, o que lhe permite incluir a retórica na categoria das *tekhnai* é a posse de um método, cuja função é orientar a confecção de discursos persuasivos. Como qualquer atividade cognoscitiva, as técnicas são objetivas, de maneira que não se pode falar em método sem antes indicar o objeto que justifique a validade dos conhecimentos pretendidos. Por isso, Sócrates insiste em saber qual o objeto da retórica, já que todo método é derivado por relação a um objeto. Contudo, as respostas de Górgias mostram que a exigência de objetividade é incompatível com a maneira como

⁷⁴CANTO, op. cit., p. 64: “Il est donc sans doute un peu trop simple dire que le *Górgias* condamne la rhétorique. Ce que ce dialogue condamne, ce sont les prétentions de la rhétorique à l’omniscience, à l’universalité du savoir et à autonomie des fins. Pour Platon, la rhétorique peut être partiellement légitimée à condition qu’elle se limite à fournir les moyens de réaliser les fins qui lui sont prescrites par ailleurs. C’est à cette condition seulement qu’elle sera une art véritable. A l’inverse, la prétention à une totale autonomie peut la rendre indéterminée, l’exclure radicalement d’une réglementation générale des *tékhnai* et donc lui interdire d’être elle-même une *tékhne*”.

ele concebe a retórica, pois é recusando um remetimento objetivo que Górgias garante a versatilidade de sua competência discursiva. Neste caso, há uma divergência entre Sócrates e Górgias, quanto às condições que devem ser atendidas na elaboração de um método.

Górgias insiste em caracterizar a retórica com uma extensão e abrangência que extrapolam o âmbito da racionalidade técnica, extensão esta que é assegurada pelo tema de interesse da retórica: os discursos em geral. Se o interesse da retórica é pela forma dos discursos, e, por isso, o conteúdo dos mesmos é indiferente, a retórica torna-se alheia à exigência de objetividade. Tal indeterminação permite à retórica usufruir de uma universalidade que só é admissível para uma técnica do uso. Sem objeto próprio, a retórica pode concorrer com as outras artes, e, principalmente, com a política, pois ao retor interessa adquirir poder de decisão ilimitado na esfera pública. Valendo-se, exclusivamente, das técnicas de persuasão, as decisões por ele propostas são determinadas segundo um critério imediatista e irrefletido: a satisfação das expectativas de seu público. As conseqüências decorrentes de uma tal atividade são extremamente perniciosas. No capítulo seguinte, veremos que Sócrates irá recusar a autoridade política dos oradores, mostrando que esta autoridade não é legítima, pois desvincula as decisões políticas de uma avaliação racional.

De acordo com tais considerações, verifica-se, portanto, que a retórica, tal como Górgias a entende, não pode reivindicar o estatuto de *tekhne*. Como se verá a seguir, a retórica é, ao contrário, uma *empeiria*, atividade irracional que aparenta uma semelhança com as técnicas. No trecho seguinte do diálogo, Sócrates fará a distinção entre as categorias de *tekhne* e *empeiria*, o que lhe permitirá reestruturar e redefinir os conceitos que sustentavam a retórica gorgiana, condição necessária para que, no lugar de uma retórica

que tende a ser pervertida e irracionalista, possa ser colocada em seu lugar uma autêntica retórica, coerente com os padrões que caracterizam uma atividade racional.

Capítulo IV:

A REDEFINIÇÃO DOS CAMPOS CONCEITUAIS: **TEKHNE** E **EMPEIRIA**

4.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A tarefa deste capítulo será mostrar como Sócrates, valendo-se de um esquema analógico, discrimina as categorias de *tekhne* e *empeiria*, identificadas na argumentação gorgiana. Para tanto, acompanharemos a discussão de Sócrates com Polo, discípulo de Górgias, que o sucede na tentativa de caracterizar a retórica como *tekhne* e justificar a propriedade de tal definição. Todavia, Polo não terá muito trabalho em argumentar a favor desta pretensa arte, pois é Sócrates quem formula uma nova definição da retórica. A analogia permite encontrar a definição correta da retórica. Além disso, este esquema dá a Sócrates a chance de avançar nas distinções, estabelecendo as adulações como um tipo de *empeiria*, especializado na produção de agrado e prazer. Nos interessa explicitar o problema decorrente da prática das adulações, dentre as quais se encontra a retórica, evidenciando que elas concorrem com as técnicas terapêuticas e usurpam sua função: zelar pelo bem de seu objeto.

4.2. A RETÓRICA PERTENCE À CATEGORIA DAS EMPEIRIAI

Nas últimas passagens da primeira parte do diálogo <461b-462d>, Polo contesta a validade da refutação da posição gorgiana. Segundo o discípulo, a contradição que Sócrates evidenciou no pensamento de Górgias é aparente, pois este último admitiu por pudor que o orador conhece o justo, o bom, o belo <461b> e os ensina ao discípulo, quando na verdade ele os desconhece. Ao fazer isto, Polo sugere que Górgias mentiu a Sócrates. Se a contradição de Górgias deriva da sua incapacidade em estabelecer de maneira coerente a conexão entre a retórica e a justiça, a observação de Polo, na medida em que denuncia a mentira do mestre, torna evidente que o próprio Górgias nega a ligação que ele tentou determinar⁷⁵. Desta forma, Polo retifica a argumentação de Górgias, sugerindo que a aporia na qual o mestre se viu enredado, uma vez que não conseguiu definir a retórica, é devida ao fato de ele ter assumido uma tese estranha ao seu pensamento, a saber, que o retor conhece o justo e o injusto. Desta forma, Polo acrescenta à tese originária - (1) a retórica é uma *tekhne* - uma tese complementar - (2) que dispensa o conhecimento da justiça. Embora o discurso de Górgias deixe claro as pretensões normativas da retórica, Polo insiste em dissociá-la das questões morais. Assim, na segunda parte do diálogo <462b-481b>, Sócrates irá explicitar a impossibilidade de uma conjunção entre as duas teses, demonstrando que elas não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo. Se no pensamento de Górgias elas eram assimiladas, apesar de Górgias ter omitido esta assimilação, tal como se

⁷⁵Assim, Polo evidencia a dissimulação de Górgias perante Sócrates, indicando que ele desobedeceu a uma das condições fundamentais para o debate dialético - responder com franqueza às questões propostas <487a>.

torna evidente na observação de Polo, Sócrates irá dissociá-las, estabelecendo-as como alternativas mutuamente excludentes.

Em resposta aos comentários de Polo, Sócrates o convida ao diálogo <462b>. Polo aceita a função de interlocutor de Sócrates, com a condição de que Sócrates exponha seu ponto de vista acerca da retórica: “(...) *uma vez que Górgias parece não ter nenhuma solução a propor sobre a natureza da retórica (aporein), o que ela é segundo tu?*” <462b>⁷⁶. Sócrates afirma que a retórica pertence a outro gênero de atividade que não a *tekhnè*: a *empeiria*⁷⁷. O filósofo segue argumentando: trata-se de uma espécie de *empeiria* destinada à produção de agrado e prazer (*kháris kai hedoné*) <462d> e cujo nome genérico é adulação (*kalokeia*) <463a>. Portanto, para investigar, a retórica, é o gênero da adulação que é preciso submeter às divisões, encontrando-a como uma de suas espécies⁷⁸. A adulação se divide em quatro partes: culinária, retórica, cosmética, sofisticada <463b>, na medida em que cada uma delas possui um objeto próprio. Tendo encontrado a retórica em

⁷⁶“C’est ce que je vais faire: réponds-moi, Socrate. Puisque Gorgias te parait n’avoir aucune solution à proposer sur la nature de la rhétorique, qu’est-elle suivant toi?” (CR, p. 130). Esta inversão de papéis parece fundamental, neste momento do diálogo. A perspectiva que será introduzida com a exposição de Sócrates requer uma redistribuição nos papéis de questionador e respondente, pois do ponto de vista do método dialético só é legítimo que Sócrates exponha sua opinião quando questionado sobre ela.

⁷⁷O termo em grego é εμπειρία. Ele é traduzido por empiria, empirismo, prática ou rotina. Devido à importância do conceito no diálogo, optamos por utilizar o termo transliterado.

⁷⁸Kucharski (op. cit., p. 378, nota 2) observa que a divisão (*diáiresis*) utilizada neste trecho do *Górgias* não possui o mesmo status metodológico dos diálogos da maturidade. Decerto, a presente *diáiresis* é precursora da classificação sistemática empregada no *Sofista* e no *Político*. Entretanto, há que se ressaltar uma diferença fundamental: “Certes on ne saurait nier cette analogie, cependant on ne devrait pas oublier que dans le *Sophiste* et le *Politique*, la diérèse se fonde sur une conception élaborée de la méthode de division et de rassemblement qui suppose les notions bien explicites de l’un et du multiple, du semblable et du dissemblable, du Même et de l’Autre, de la participation et, par conséquent, certains éléments ou aspects de la théorie des Formes, dont il n’y aucune trace dans le *Gorgias*”.

uma das subdivisões da adulação, Polo insiste em saber o que ela é <463c> e Sócrates adianta que se trata do ‘simulacro (*éidolon*) de uma parte da política’⁷⁹ <463d>.

É necessário retomar o fio da discussão e aprimorar a definição, indicando qual é esta parte da política que é objeto da simulação retórica. Para tanto é preciso: 1) explicitar os termos que permitem distinguir as artes das adulações <464a-b>, 2) delimitar o grupo das artes e distinguir suas subdivisões <464c>, e, finalmente, 3) colocá-las em correspondência com as partes da adulação <464c-d>.

A fim de obter a distinção entre as artes e as adulações, Sócrates fornece as seguintes premissas: (1) distinção dos objetos corpo e alma, (2) aos quais corresponde uma ordenação perfeita (*hekaterou euexia*)⁸⁰ que, por sua vez, (3) pode ser aparente ou real <464a>. Com base nestas premissas, pode-se afirmar que: “(...) *há no corpo e na alma uma tal influência que lhes dá uma aparência de saúde sem que eles a possuam realmente*” <464a>⁸¹, asserção que permitirá a Sócrates caracterizar as adulações. Uma vez estabelecidas as três premissas, pode-se delimitar o grupo das artes e explicitar a relação entre ele e o grupo das adulações.

A primeira coisa a fazer, portanto, é estabelecer as artes relativas aos objetos indicados - corpo e alma, já que a cada um destes objetos corresponde uma arte: a cultura dos corpos⁸² e a política ou cultura da alma. Ambas se dedicam ao preparo de seus

⁷⁹» *Je ne sais si tu saisis bien ma réponse: à mon avis, la rhétorique est comme le fantôme d'une partie de la politique*” (CR, p. 132).

⁸⁰ Também traduzido por saúde e ‘estado desejável’.

⁸¹» *Je prétends qu'il y a dans le corps et dans l'âme une telle influence qui leur donne l'apparence de santé sans qu'ils la possèdent réellement*” (CR, p. 132).

⁸² A ‘cultura dos corpos’ não possui um nome genérico como acontece com a ‘cultura da alma’, que pode ser designada simplesmente por ‘política’.

respectivos objetos <464b>. Cada uma destas artes se subdivide, por sua vez, em duas partes: a cultura dos corpos, em ginástica e medicina; a política, em legislação (*nomothetike*) e justiça (*dikaioyne*). Enquanto subdivisões de um mesmo grupo, as partes preservam uma semelhança que é devida à identidade do objeto ao qual se dirigem <464c>, ou seja, o que define cada grupo é o objeto do qual suas partes se ocupam: corpo ou alma. Por outro lado, as partes que integram o grupo das artes relativas ao corpo e à alma mantêm entre si uma relação de reciprocidade, estando numa relação de correspondência: a ginástica corresponde à legislação, a justiça, à medicina <464b>. Esta correspondência é devida ao método utilizado para obter a ordenação perfeita dos respectivos objetos, obtendo como resultado a beleza ou a saúde. A visualização do argumento facilita sua compreensão:

OBJETOS	ARTES	SUBDIVISÕES
CORPO	cultura do corpo	ginástica
		medicina
ALMA	cultura da alma ou política	legislação
		justiça

As quatro partes nas quais se divide a arte correspondem, uma a uma, às quatro partes da adulação. Esta correspondência se estabelece por uma relação de simulação da adulação por referência à arte, já que cada uma das partes da adulação se faz passar pela arte correspondente, fingindo sê-la. Sócrates caracteriza as adulações na sua diferença com as artes. Enquanto as artes zelam pelo bem de seu objeto, a adulação se preocupa em

proporcionar apenas o agradável, e esta procura se dá por um procedimento conjectural e irrefletido e não por um método racional <464c-d>:

“Uma tal prática eu chamo adulação e a considero como uma coisa feia, Polo, (...) porque ela visa o agradável, sem se preocupar com o melhor. E te digo que ela não é arte, mas um empirismo, porque, para oferecer as coisas que ela oferece, ela não possui nenhuma razão fundada na natureza das mesmas, e não pode, por conseguinte, reportar cada uma delas à sua causa. Ora, eu não dou o nome de arte a uma prática irracional.” <465a>⁸³.

Uma vez explicitadas as diferenças e características respectivas das artes e adulações, Sócrates fixa a relação que as mesmas mantêm entre si, no que se refere ao corpo:

“À medicina portanto, eu o repito, corresponde a culinária, como a forma de adulação que toma sua aparência. À ginástica corresponde da mesma maneira a cosmética, coisa prejudicial, enganosa, baixa, indigna de um homem livre, que produz a ilusão por meio de aparências, cores, por um verniz superficial e por tecidos. Se bem que a busca de uma beleza emprestada faz negligenciar a beleza natural que a ginástica oferece” <465b>⁸⁴.

O argumento pode ser esquematizado da seguinte maneira:

⁸³ *“Une telle pratique, je l'appelle flatterie, et je la considère comme une chose de laid, Polos (...) parce qu'elle vise à l'agréable sans souci du meilleur. Et je dis qu'elle est non un art, mais un empirisme, parce qu'elle n'a pas, pour offrir les choses qu'elle offre, de raison fondée sur ce qui en est la nature, et qu'elle ne peut, par suite, les rapporter chacune à sa cause. Or, pour moi, je ne donne pas le nom d'art à une pratique sans raison” (CR, p. 133).*

⁸⁴ *“A la médecine donc, je le répète, correspond la cuisine comme la forme de flatterie qui prend son masque. A la gymnastique correspond de la même façon la toilette, chose malfaisante, trompeuse, basse, indigne d'un homme libre, qui produit l'illusion par des apparences, par des couleurs, par un vernis superficiel et par des étoffes. Si bien que la recherche d'une beauté empruntée fait négliger la beauté naturelle que donne la gymnastique” (CR, p. 134).*



Medicina, ginástica, culinária e cosmética estão associadas duas a duas. As quatro disciplinas podem ser agrupadas num mesmo esquema porque se aplicam a um mesmo objeto: o corpo. Portanto, o parentesco entre elas é definido pela identidade de seu objeto. As duas primeiras atividades são as artes que se ocupam do cuidado do corpo. A diferença específica no interior do gênero comum - a cultura dos corpos - deve-se aos métodos empregados, uma vez que obedecem à finalidades distintas: saúde ou beleza. Enquanto a medicina é a arte que procura restaurar o equilíbrio das forças do corpo, restituindo-lhe a saúde, a ginástica tem como objetivo manter o equilíbrio entre as proporções de seu objeto, buscando uma ordenação perfeita que se manifesta na beleza. Culinária e cosmética são as contrapartidas empíricas e adulatórias respectivamente da medicina e da ginástica. Portanto, o esquema define dois pares, cada um composto por uma arte e uma adulação. Tais pares são estabelecidos de acordo com o objetivo procurado - saúde ou beleza. Em cada par, os termos que o compõem são definidos, submetendo-se o objetivo procurado ao par aparência / realidade, isto é, seguindo-se a distinção bem aparente / bem real, de acordo com o qual se separam artes e adulações. Assim, a culinária substitui o prazer gastronômico à saúde, a cosmética privilegia a beleza simulada e artificial em relação à beleza natural, obtida pelo cultivo disciplinado do corpo.

Pode-se sintetizar o esquema de Sócrates, afirmando que a culinária é o simulacro da medicina, da mesma forma que a cosmética é o simulacro da ginástica. Observa-se que as adulações são definidas apenas por referência às artes, as quais elas parodiam e, por isso, lhes servem de modelo. Concorrendo com as artes, as adulações fazem prevalecer sobre elas uma imitação enganadora e imediatista, cujo objetivo é agradar aos sentidos, ao invés de zelar pelo verdadeiro bem de seu objeto, como fazem as artes. No caso das adulações, o agrado proporcionado ao objeto é o critério que orienta sua atividade, enquanto para as artes é um efeito secundário e irrelevante. É necessário ainda ressaltar que, ao definir as adulações como simulacro das artes correspondentes, Sócrates não apenas as denuncia como imitações paródicas das artes, mas também ressalta sua ação usurpadora, na medida em que concorrem com as artes quanto ao cuidado do corpo.

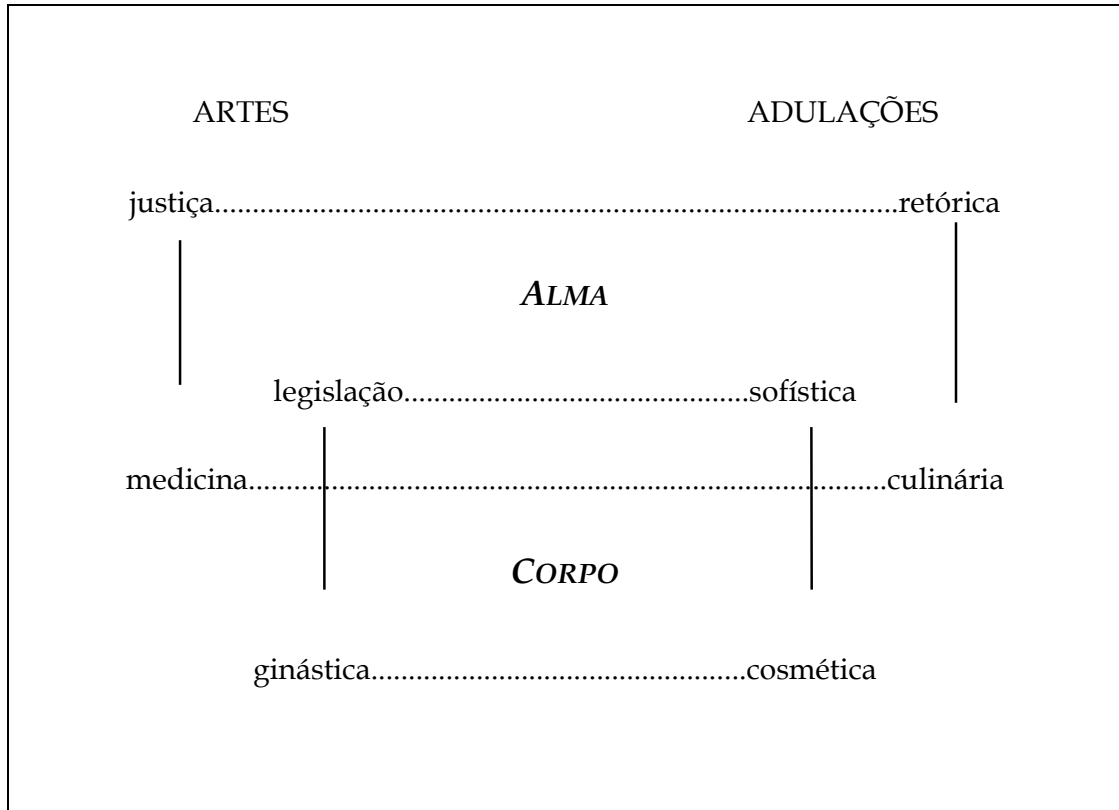
Tendo determinado a estrutura que define a correspondência entre as artes e adulações referentes ao corpo, Sócrates transpõe para a alma os resultados obtidos pela argumentação precedente, recorrendo à linguagem geométrica das proporções, ou seja, à analogia⁸⁵:

“Para abreviar, te direi na linguagem dos geômetras (talvez agora me compreendas): o que a cosmética é para a ginástica, a cozinha é à medicina; ou mais ainda, que a sofística é para a legislação como a cosmética é à ginástica e que a retórica é à justiça como a culinária é à medicina” <465c>⁸⁶.

⁸⁵Para uma exposição do significado filosófico do termo, Cf. GRENET, 1918, p. 252: “L’analogie comme méthode est toujours l’utilisation de la connaissance préalable d’une réalité pour la connaissance d’une autre moins familière ou moins accessible, avec laquelle la première entretient une similitude de rapports”. Cf. Também SCHUHL, 1947, pp. 41-44. Este autor destaca o *Górgias* como o primeiro diálogo em que Platão utiliza o esquema das proporções. Ele ressalta ainda que as várias explorações da analogia ao longo do diálogo mostram que se trata de um esquema argumentativo que apresenta a vantagem de ser um esquema dinâmico.

⁸⁶“*Pour abrèger, je te dirai dans le langage des géomètres (peut-être maintenant me comprendras-tu): que ce que la toilette est à la gymnastique la cuisine l’est à la médecine; ou plutôt encore, que la sophistique est*

Mais uma vez, esquematizamos o argumento:



Esta transposição do corpo para a alma se faz necessária, já que o objetivo de toda a argumentação é demonstrar a tese estabelecida em 463d, que define a retórica como ‘o simulacro de uma parte da política’. E, uma vez que se sabe que a política apresenta como subdivisões a justiça e a legislação, resta precisar qual das duas é o objeto da usurpação retórica.

à la législation comme la toilette est à la gymnastique, et que la rhétorique est à la justice comme la cuisine est à la médecine” (CR, p. 134).

Os elementos que sustentam a analogia são encontrados na passagem que a precede: a definição das artes relativas ao cuidado da alma, justiça e legislação, partes que compõem a política <464b>. Também foi estabelecida a correspondência entre estas artes e seus correlatos aplicados ao corpo - medicina e ginástica <464b>. Esta correspondência é devida ao fato de que as técnicas do corpo, tanto quanto as da alma, se subdividem em normativas ou mantenedoras (ginástica e legislação) e corretivas ou restauradoras (medicina e justiça), e, por isso, podem ser colocadas numa relação de reciprocidade devido à afinidade dos métodos empregados na obtenção dos fins que buscam. Desta forma, seis dos oito termos que compõem a analogia já foram previamente estabelecidos (medicina, culinária, ginástica, cosmética, justiça, legislação), bem como a relação que eles mantêm entre si. Assim, Sócrates se utiliza dos pares estabelecidos para o corpo, medicina/culinária e ginástica/cosmética, para determinar pares semelhantes em relação ao objeto que agora interessa: a alma. É o esquema das artes e adulações relacionadas com o corpo que fornece os parâmetros para descobrir a estrutura da relação entre as artes e adulações aplicadas à alma. Desta forma, este esquema funciona como um paradigma. Assim, a analogia é entre o quadro do corpo, já delimitado, e o quadro da alma, a ser estabelecido. Interessa, portanto, demonstrar que a mesma relação de usurpação e falsificação das adulações por referência às artes que se dedicam à preparação dos corpos se aplica à cultura da alma. Enquanto os termos da analogia são semelhantes, dois a dois, as relações são fixas e idênticas. Elas são de dois tipos: 1) quanto à manutenção da ordenação perfeita - a beleza, Sócrates retoma a relação fixada pela cosmética e a ginástica no que se refere ao corpo sã e a transporta para a alma sã, descobrindo a sofística na mesma relação com a legislação; 2) quanto ao restabelecimento da ordenação perfeita - a saúde - no corpo doente, medicina e culinária fornecem os parâmetros para definir a

relação entre a justiça e a retórica, no que diz respeito à alma doente. Assim, justiça e legislação destacam-se de suas contrapartidas irracionais, retórica e sofística.

A analogia permite a Sócrates estabelecer alguns pontos essenciais ao esclarecimento das questões em jogo no diálogo. Através do esquema analógico, Sócrates discrimina as categorias de *tekhne* e *empeiria*, identificadas na argumentação gorgiana. O esquema das proporções permite ainda avançar nas distinções, estabelecendo as adulações como um tipo de *empeiria*, especializado na produção de agrado e prazer. A este tipo de adulação corresponde, por sua vez, um tipo de técnica - as técnicas ‘terapêuticas’, que zelam pelo bem de seu objeto. O argumento segue determinando os exemplares de cada uma das espécies. A analogia funciona, portanto, como um instrumento de classificação das artes e adulações.

Além disso, a analogia desempenha uma função heurística. Não tanto por oferecer uma definição da retórica gorgiana, ausente na primeira parte do diálogo, mas antes por revelar as subdivisões da política - justiça e legislação - que eram usurpadas pelas falsas-técnicas correspondentes - retórica e sofística. É claro que Sócrates recorre à analogia para demonstrar a antítese da tese de Górgias, a saber, que a retórica não é uma técnica e sim uma *empeiria*. A demonstração permitiu a Sócrates identificar o objeto da retórica - a alma, condição necessária para que ela possa ser definida posteriormente. A definição da retórica é formulada comparando-a à culinária: *a retórica é, no que diz respeito à alma, o equivalente da culinária, com respeito ao corpo* <465e>⁸⁷. Contudo, o objetivo da definição é denunciar a retórica como a versão paródica de uma arte particular, com a qual

⁸⁷ “Tu connais maintenant ce qu’est, selon moi, la rhétorique: elle correspond, pour l’âme, à ce qu’est la cuisine pour le corps” (CR, p. 134).

ela concorre, evidenciando a necessidade de desalojá-la do lugar que ocupa, para que a justiça possa ser restituída ao lugar que lhe compete, por direito. Segundo Joly:

“Trata-se, para Sócrates, de fazer a separação entre a imagem, tida como realidade: a retórica, e uma realidade ainda desconhecida: a política. A demonstração socrática irá primeiro classificar para definir em seguida. Ora, classificar é se apoiar sobre realidades conhecidas, a ginástica e a medicina, mantendo entre elas, por um lado, e com suas imagens, por outro, relações conhecidas ou facilmente cognoscíveis; será suficiente, depois de estabelecer os termos (...) efetuar, no sentido matemático do termo, as relações, isto é, estabelecer relações de proporção” (tradução nossa)⁸⁸.

Identificando a retórica à culinária, Sócrates a destitui da autoridade que pretendia ter, ao se proclamar a medicina da alma. Como salientou Diès, “a comparação inventada pela retórica para se elevar ao nível da ciência e da mais alta ciência retorna contra ela e a rebaixa ao nível da cosmética e da culinária”⁸⁹. Enquanto a medicina estuda a natureza da doença e, por isso, conhece a causa de suas intervenções, podendo dar as razões de seus atos, a culinária visa ao prazer e se dirige a este objetivo sem um método. Ora, a medicina, para cumprir seu objetivo, que é promover e zelar pela saúde do corpo, dispõe de métodos adequados ao caso, à constituição do corpo em questão. Portanto, a intervenção do médico funda-se no reconhecimento dos elementos que perturbam o corpo doente, os quais

⁸⁸Op. cit., p. 259: “Il s’agit pour Socrate de faire le départ entre une image tenue pour réalité: la rhétorique, et une réalité encore inconnue: la politique. La démonstration socratique va classer d’abord et définir ensuite. Or, classer c’est s’appuyer sur des réalités connues: la gymnastique et la médecine, entretenant entre elles d’une part, et avec leurs images d’autre part, des relations connues ou facilement connaissables; il suffira, après la mise en place des termes, (...) d’effectuer, au sens mathématique du terme, les relations c’est-à-dire d’établir les relations de proportion”.

⁸⁹Veja-se a seguinte passagem do ‘Elogio de Helena’ de Górgias: “*Existe uma analogia entre o poder do discurso e a ordenação da alma e das drogas com relação à natureza dos corpos. Assim como certas drogas aliviam certos humores, e outras outros humores, uns fazem cessar as doenças e outros a vida, também discursos que afligem, que alegam, que aterrorizam, outros que encorajam seus ouvintes, e outros que, com a ajuda da maligna persuasão, tornam a alma dependente de sua droga e magia*” (§ 14). Diès (op. cit., p. 416) ressalta que a inversão da comparação entre retórica e medicina é um bom exemplo de como Platão utiliza as próprias armas da retórica para criticá-la e combatê-la.

orientam a escolha dos meios de combatê-los e, com isso, restabelecer o equilíbrio do organismo. Assim como a culinária concorre com a medicina no cuidado do corpo, parodiando seus métodos, a retórica rivaliza com a justiça, no que diz respeito à alma. Sem ter estudado a natureza do prazer, a culinária procede ao acaso, amparada no hábito e na rotina. Portanto, à diferença da medicina, a culinária é uma adulação, atividade irracional que procura não o bem, mas o prazer do objeto.

A partir do quadro analógico e da distinção entre artes e adulações, o diálogo seguirá, até o seu desfecho, uma estrutura claramente dicotômica, na qual as teses serão analisadas, tendo-se em vista sempre o paralelismo determinado pelas duas atividades concorrentes. A distinção entre as artes e adulações é retomada por Sócrates, mais adiante <501a-502e>, bem como os paradigmas da culinária e da medicina: artes e adulações são ambas métodos de aquisição, a primeira, do bem, a segunda, do prazer. No que diz respeito à alma, verificam-se duas profissões análogas: a) as sistemáticas, como a medicina, são as artes que procuram o maior bem; b) as adulações, que são indiferentes ao bem, e se preocupam apenas com os processos que dão prazer à alma, sem procurar saber se estes prazeres são bons ou maus. A adulação, seja da alma seja do corpo, se dedica a proporcionar prazer sem considerar os benefícios ou prejuízos decorrentes, negligenciando o que é melhor para seus objetos.

4.3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos neste capítulo, a exposição de Sócrates, utilizando-se de uma analogia, diferencia as categoria de *tekhne* e *empeiria*, condição necessária para se obter

uma definição correta da retórica. Encontraram-se, ainda, as adulações como um tipo específico de *empeiria*. Assim, a analogia forneceu um meio de distinção e classificação das artes e adulações. Ambas as atividades se aplicam aos mesmos objetos - corpo e alma. Para distinguí-las foi necessário considerar que o fim que orienta a preparação destes objetos é passível de falsificação: a ordenação perfeita, no que diz respeito ao corpo e à alma, pode ser aparente ou real. Enquanto as artes se orientam pelo bem, que, por sua vez, só pode ser determinado racionalmente, as adulações exercem sua atividade em função daquilo que aparenta ser o melhor - o agradável.

Mostrou-se, ainda, que as adulações parodiam os métodos utilizados pelas autênticas artes, razão pela qual as adulações puderam ser definidas somente por referência às últimas, as quais lhes servem de modelo. À diferença das artes, que se dedicam à manutenção ou restauração do verdadeiro bem de seu objeto, as adulações se preocupam em agradar aos sentidos. Neste caso, o agradável é o critério que orienta esta atividade. É neste sentido que Sócrates afirma que a culinária é o simulacro da medicina, da mesma forma que a cosmética é o simulacro da ginástica. Quanto à alma, a retórica é o simulacro da justiça, e a sofística, o simulacro da legislação.

Assim, nesta parte do diálogo que até então examinamos, Sócrates destitui as pseudo-técnicas, incluindo a retórica, da pretensão ao saber, e mostra que o mais pernicioso na prática das mesmas não é a orientação para o prazer, mas usurparem os direitos das técnicas autênticas de exercerem sua atividade. A retórica é destituída de sua pretensão normativa, denunciada na sua concorrência com a justiça, a única arte que, legitimamente, poderá realizar esta função. Por último, ressaltamos que, além de instrumento de crítica e

denúncia, a analogia tem uma função positiva: a descoberta da política e suas subdivisões - a justiça e a legislação.

CAPÍTULO V:

A REABILITAÇÃO DA RETÓRICA

5.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Neste capítulo, à diferença dos anteriores, examinaremos uma parte mais extensa do diálogo: as passagens finais do debate entre Polo e Sócrates, o episódio no qual o interlocutor de Sócrates é Cálicles, como também alguns trechos da última parte do diálogo, na qual Cálicles já não participa ativamente. Como nos dedicaremos a um trecho mais longo, dividiremos este capítulo em três seções.

Na primeira seção deste capítulo, apresentaremos a autêntica retórica, proposta por Sócrates. Para tanto, procuraremos explicitar os princípios que permitem a reabilitação da retórica gorgiana, estabelecendo-a como uma atividade de valor terapêutico. A premissa que permitirá adequar a retórica às condições de racionalidade é a que afirma a função purgativa do castigo: para aqueles que agiram mal, o castigo é necessário, benéfico e justo. Assim, a verdadeira retórica irá se conformar ao princípio segundo o qual o maior dos males é a injustiça e terá como função remediá-lo.

Como se verá, o ponto de confronto entre Polo e Sócrates diz respeito à veracidade da afirmação segundo a qual agir com justiça é condição necessária para uma vida feliz. Uma vez que Cálicles contesta a validade desta tese, afirmando que a justiça é

uma espécie de contrato e, por isso, não tem nenhuma relação com a vida feliz, Sócrates deverá procurar uma solução definitiva para a controvérsia. Para tanto, o filósofo irá aprofundar a abordagem, examinando a questão do valor da temperança na busca pela felicidade. Tais considerações revelarão a falsidade da perspectiva hedonista, defendida por Cálicles, mostrando a impropriedade da identidade entre prazer e bem. Assim, Sócrates irá mostrar que a vida feliz depende, não da satisfação dos desejos, mas, ao contrário, de um autocontrole, o qual preservará as condições de integridade da alma, segundo os princípios de ordem, harmonia e proporção. São estas as questões que pretendemos desenvolver na segunda seção deste capítulo.

Finalmente, a terceira e última seção do mesmo, terá como objetivo evidenciar que a polêmica entre Sócrates e seus interlocutores que se dedicam à retórica gira em torno da questão de como conduzir a vida, da escolha do que deve ou não ser praticado, tal como Sócrates adverte a Polo e, posteriormente, a Cálicles. Neste caso, poderemos constatar que artes e adulações representam duas maneiras divergentes de conduzir a vida na busca da felicidade, sendo necessário avaliar as conseqüências da escolha de uma ou outra.

5.2. A VERDADEIRA RETÓRICA

Na seqüência do diálogo <466a-b>, Polo tenta refutar a definição socrática da retórica como adulação, valendo-se de um argumento empírico: ele observa que, se os retores fossem tidos como adutores, eles seriam mal vistos. No entanto, verifica-se o contrário, já que, nas cidades, são os oradores que usufruem de poder e autoridade.

Segundo Polo, o poder dos retores é comparável ao dos tiranos <466a>. Ao aproximar retórica e tirania, Polo fornece a Sócrates um paradigma para compreender a primeira.

O que Polo entende por poder, concepção esta que tem na tirania seu símbolo máximo? Segundo Polo, os tiranos podem fazer o que eles bem entenderem, sem encontrar resistência às suas determinações. A tirania representa uma idéia de poder associado à possibilidade de buscar a satisfação pessoal, sem ter que responder moralmente pelos atos praticados. Tal é o ideal pretendido pela retórica representada por Górgias, com a diferença que o retor não recorre, como o tirano, à força e à dominação explícita. Para fazer valer seus interesses, o retor se utiliza de um recurso sutil de dominação - a persuasão, a sedução, os quais lhe permitem usufruir de influência e reputação. Assim, a comparação de Polo, ao aproximar retórica e tirania, evidencia que elas são solidárias em suas pretensões. Retórica e tirania pretendem impor seus fins, arbitrariamente estabelecidos, e não encontrar obstáculos às suas imposições. Em ambos os casos, a onipotência e liberdade de ação se efetivam apenas com a condição de reduzir o outro à impotência e passividade.

Assim, a ‘objeção’ de Polo reintroduz a questão acerca da *dýnamis* da retórica, permitindo a Sócrates demonstrar que o poder (*dýnamis*) conferido pelo domínio da mesma não é real, porque não reverte em benefício daquele que o exerce, tal como acontece com o tirano. Neste caso, Sócrates irá avaliar a legitimidade desta concepção de poder do ponto de vista do agente <466c-468e>.

Para demonstrá-lo, Sócrates marca uma diferença sutil: uma coisa é ‘fazer o que se quer (*boulesthai*)’, outra é ‘fazer o que parece ser o melhor’⁹⁰. Apenas a primeira

⁹⁰Aqui seguimos a tradução de Croiset para o termo ‘*boulesthai*’, embora acreditemos que ‘*vouloir*’ não seja uma opção muito apropriada. Segundo Jean Frère (1981, p. 146), este termo é de difícil tradução, embora se

alternativa é conforme a asserção estabelecida em 466b: ‘poder (*dýnasthai*) é um bem (*agathón*) para aquele que o possui’⁹¹. O raciocínio que sustenta tal conclusão se desenvolve da seguinte maneira: as ações são motivadas por orientações prévias, pois o que se ‘quer’ não é a ação ela mesma, mas aquilo que resulta dela <467d>. Portanto, as ações são meios e não fins. Deve-se também discriminar as coisas conforme três categorias: boas (*ta agathá*), más (*ta kaká*) e intermediárias (*ta metaxy*). Sócrates segue argumentando: todas as ações são realizadas com vistas a alcançar um fim determinado, que é sempre o bem (*agathón*). Assim, mesmo no caso extremo do tirano, quando suas atitudes são prejudiciais aos outros, ele o faz na crença de que irá obter um benefício para si próprio. Retores e tiranos agem, como todo mundo, à procura do bem. O problema é que ambos compartilham de uma idéia falsa a respeito do mesmo, que é o objetivo de qualquer ação.

Portanto, é a distinção entre bem real e bem aparente que determina os dois tipos de orientação para as ações: agir de acordo com o que se quer ou agir baseando-se naquilo que parece ser o melhor, ou seja, o aprazível. Ora, o bem, fim último das ações, não pode ser fundado em opiniões pessoais, crenças ou em juízos imediatistas, critérios contingentes e subjetivos. Toda escolha deve responder a um conhecimento real, deve ser alicerçada na razão. Sócrates sintetiza a posição por ele defendida: *“eu tenho, portanto, razão em afirmar que um homem pode fazer na cidade o que lhe apraz, sem ser, por isso, todo-*

refira a um estágio específico na gradação platônica das potências afetivas do homem, sendo mais próximo de ‘souhaiter’: “Parmi les forces affectives qui mènent l’homme, l’un des pouvoirs essentiels est celui que désigne βουλεσθαί. Terme ambigu qui implique plus de fermeté et de continuité que la simple aspiration dans l’instant liée à επιθυμειν et à ποθειν et qui n’implique nécessairement la force de réalisation de ‘vouloir’ (εθελειν)”. A solução de Frère para o francês, infelizmente, não nos auxilia com relação ao português, já que desejar pode ser utilizado tanto para souhaiter (*boulesthai*), quanto para désirer (*epithymein*).

⁹¹A paráfrase foi extraída da seguinte passagem: “(...) si tu appelles ‘puissance’ une chose qui soit un bien pour celui qui la possède” (CR, p. 135).

poderoso, nem fazer o que ele quer” <468e>⁹². Em seguida acrescenta a diferença fundamental em relação à posição de Polo: “(...) *há um grande poder em todas as circunstâncias onde, fazendo o que apraz, se obtém uma vantagem (óphelos), e isto é um bem. Eis, parece, o que é um grande poder. No caso contrário, será um poder débil e coisa má*” <470b>⁹³. Aceitando-se esta afirmativa, deve-se reconhecer que os oradores, assim como os tiranos, dispõem de um poder mínimo, porque, embora ajam segundo o próprio arbítrio, fazendo o que lhes parece melhor, suas atitudes não são fundadas na razão:

“Eu mantenho, Polo, que os oradores e os tiranos são os menos poderosos dos homens, como te disse há pouco, uma vez que eles não fazem nada, por assim dizer, do que eles querem (boúlontai), e eu admito, entretanto, que eles fazem o que lhes parece o melhor” <466e>⁹⁴.

Desta forma, Sócrates assevera que o verdadeiro poder é a capacidade de procurar o bem. Além disso, o filósofo ressalta que não há bem que não esteja em relação com a razão <470b>. Assim, pode-se sintetizar a discordância entre Polo e Sócrates nos seguintes termos: aceitar ou não que a qualidade de uma ação qualquer é determinada por sua relação com uma norma racional <470c>. Como se viu, é indiscutível que o objetivo de toda e qualquer atitude é o bem, toda escolha é feita em função da possibilidade de alcançá-lo⁹⁵. A escolha do mal é, portanto, fruto de uma escolha equivocada, resultante do

⁹²“J’avais donc raison d’affirmer qu’un homme peut être en état de faire dans la cité ce qui lui plaît, sans être pour cela tout-puissant ni faire ce qu’il veut” (CR, p. 139).

⁹³“Tu en reviens donc, très cher ami, à estimer qu’il y a grand pouvoir partout où faisant ce qui plaît, on y trouve avantage, et cela est un bien. Voilà, semble-t-il, ce qu’est un grand pouvoir. Dans le cas contraire, ce serait faible pouvoir et chose mauvaise” (CR, p. 141).

⁹⁴“Je maintiens, Polos, que les orateurs et les tyrans sont les moins puissants des hommes, comme je te le disais tout à l’heure, attendu qu’ils ne font rien, pour ainsi dire, de ce qu’ils veulent; et j’admets cependant qu’ils font ce qui leur paraît le meilleur” (CR, p. 136).

⁹⁵Cf. DODDS, op. cit., p. 232: “Rhetoric, not being a *τεχνη*, has no scientific grasp of *το βέλτιστον* (465a). Therefore, the *ρητωρ* as such does not know what is best for him. But all men desire their own good. Therefore the *ρητωρ* does not know what he really desires, and so cannot do it: he can only do what seems good to him.”

desconhecimento do que é, de fato, vantajoso. Este desconhecimento, por sua vez, tem como consequência a avaliação incorreta dos meios para sua obtenção. Ao contrário, o autêntico poder depende da capacidade de reconhecer as situações que serão realmente benéficas, podendo, assim, ser definido como a possibilidade de predispor os meios de efetivá-las. Para tanto, será necessário que a avaliação não se limite à situação imediata e ao aparente benefício a curto prazo, é preciso realizar um cálculo que considere os efeitos futuros⁹⁶. Deve-se, portanto, reportar à razão, discriminando, segundo um cálculo refletido, os objetivos que devem ser perseguidos e rejeitando aqueles que não sobrevivem a avaliação dos efeitos a longo prazo. Ao invés de dissociar poder e bem, da razão, é necessário equacionar estes termos, limitando o poder (*dýnamis*) aos fins prescritos pela razão.

Ora, a idéia de limitação está na antípoda do ideal, pretendido pelo retor e pelo tirano, de dispor de um poder irrestrito, alheio à questão da moralidade. Para este discípulo de Górgias, o problema não é agir mal, mas agir mal e ser punido por isso. Polo defende uma idéia de poder como a capacidade de utilizar meios imorais na realização de fins arbitrariamente determinados. Este poder será, quando muito, limitado por um

⁹⁶Cf. CAMBIANO, op. cit., p. 117: “L’efficienza e l’eccellenza delle doti in un determinato campo dipendono dal possesso di un sapere tecnico. Porre la domanda di che cosa sia il coraggio significa chiedersi che possibilità (*dýnamis*) esso sia. La connessione fra arete e *dynamis* è una costante che attraversa l’opera platonica: la virtù è ciò che rende possibile qualcosa, proprio come la scienza e la técnica. Ma perché tale connessione sia valida occorre attribuire un significato limitativo al termine *dynamis*. Se lo si interpreta come arbitrio privo di limiti, cioè come un potere indiscriminato, diventa possibile rintracciarsi nella figura del tiranno il modello, al quale appellarsi per la costituzione di una técnica politica. Ma per Platone la possibilità che caratterizzano il comportamento del tiranno non hanno il minimo rapporto con il loro controllo scientifico: le scelte del tiranno non dipendono da un corredo sufficiente di informazioni. Anche nel campo etico-politico, dunque, continua a valere la connessione fra *episteme*, *dynamis* e *techne*, che abbiamo visto valere per le tecniche in generale. La possibilità è autenticamente tale, quando è fondata su un sapere tecnico, cioè su un insieme di informazioni che garantiscano l’efficacia e la correttezza delle scelte connesse a tale possibilità. L’arete è, dunque, la scienza che ha come oggetto specifico il bene sotto ogni dimensione temporale. In tal modo l’identificazione socratica di virtù e scienza incomincia a chiarirsi. La scienza di cui si

constrangimento externo. É neste sentido que Polo faz referência ao tirano, uma vez que este representa a possibilidade de total impunidade, ou seja, a indiferença a tais constrangimentos. Neste caso, a justiça é entendida como norma exterior, uma forma de coerção. Desde que se possa permanecer refratário a esta coerção, não há porque obedecer às normas de justiça. Como se vê, os valores de Polo o impedem de aceitar a afirmação de Sócrates, segundo a qual cometer a injustiça é um mal maior que sofrê-la <469b>.

O exame da tese mencionada será feito, desta vez, sob uma nova perspectiva: considerando-a em relação à beleza. Desta forma, Sócrates obtém de Polo uma afirmação, cujos termos são contraditórios, à luz da relação entre o belo e o bom, que será explicitada pelo primeiro: *sofrer a injustiça é pior, cometê-la é mais feio* <474c>. Esta estratégia permitirá a Sócrates evidenciar a impropriedade de dissociar as normas de conduta individuais dos padrões necessários à vida social, como faz Polo.

A afirmativa de Polo baseia-se na distinção de dois pontos de vista: relativamente ao indivíduo que sofre a ação sofrer a injustiça é pior, é melhor cometê-la. Contudo, cometer a injustiça é mais feio, em relação às leis, às regras de conduta e à avaliação da comunidade, embora não seja uma ação, em si mesma, pernicioso para agente. Para Polo, as normas de justiça permitem julgar se uma ação é bela ou feia, mas não tem relação com o que é verdadeiramente bom, sendo, portanto, um critério extrínseco à ação, pois não a avaliam do ponto de vista do próprio agente. Assim, o que fundamenta a diferença das posições em jogo, como Sócrates esclarece, é que segundo Polo, o belo (*kalós*) é indiferente ao bom (*agathós*), e portanto, o mal (*kakós*) é independente do feio (*aiskhrós*).

parla, non è soltanto un sapere teoretico, ma un sapere che possiede la regole di determinate operazioni ad è capace di impiegarle: in altri termini è un sapere tecnico.

Sócrates ressalta que, se o que fundamenta a beleza é a utilidade (*khreia*) e o prazer (*hedoné*), o belo não pode ser dissociado do bem <475b>, ao contrário da perspectiva defendida por Polo. Em outras palavras, as coisas são belas em consideração à sua utilidade ou ao prazer que suscitam⁹⁷. São estes critérios que permitem hierarquizar as coisas belas, e simetricamente, a dor e o mal são os critérios que definem a hierarquia das coisas feias <474d-475d>.

Se uma ação é útil porque dela advém algum benefício, uma ação será perniciosa ou danosa porque da mesma irá resultar, ao contrário, um mal. Neste caso, cometer a injustiça é mais feio que recebê-la, porque é a mais danosa das ações. Segue-se, então, que, se cometer a injustiça é pior que recebê-la, não se deve preferir o mais danoso e mais feio ao menos <475c-d>. Isto porque os objetos obedecem a uma hierarquia na qual a alma é o objeto superior, seguida do corpo, e, por último, os bens materiais. Também os males serão hierarquizados de acordo com os mesmos critérios. Assim, pior que pobreza, a enfermidade do corpo, são os males que alteram a constituição da alma, sendo assim, os mais prejudiciais dentre todos, porque levam à corrupção de um objeto ontologicamente superior. Estes são a injustiça, a ignorância e a covardia. Por sua vez, a hierarquia dos objetos e respectivos males (alma/maldade, corpo/doença, bens/pobreza) determina a hierarquia das artes encarregadas de evitá-los. A cada um destes males corresponde uma potência (*dýnamis*) capaz de remediá-los. No que diz respeito à alma e seus males, a justiça é a arte cuja função é libertar a alma de um de seus vícios - a maldade <478b>. A justiça restabelece o equilíbrio da alma. Ora, o homem de bem deve evitar, a qualquer custo,

⁹⁷Para o exame do que fundamenta a beleza, Sócrates havia proposto três alternativas: as coisas são belas (a) devido à sua utilidade, (b) devido ao prazer que provocam, e (c) devido a uma conjugação destes dois fatores.

cometer a injustiça. Ainda assim, haverá casos em que a injustiça será cometida, casos estes em que a alternativa será procurar expiá-la. Tal como o doente é levado ao médico, os injustos deverão se submeter aos juizes para receber o castigo merecido, com base em uma norma de justiça. Esta ação, assim como a do médico, restaura a saúde alma, mas não satisfaz à demanda imediatista de prazer.

De posse destes resultados, pode-se reafirmar que o castigo é benéfico <473b, 476a>: é melhor que o culpado seja castigado, porque, quando se comete um delito, pagar a culpa significa ser castigado com justiça. Ora, a argumentação fundamenta-se no princípio segundo o qual a qualidade de uma ação é transmissível àquele que a recebe: *‘toda atividade tem por consequência necessária uma passividade correspondente’*, neste caso, *‘tal passividade é da mesma qualidade que a ação que a produziu’*. Assim, *‘a qualidade do efeito corresponde à qualidade da ação’* <476b-d>⁹⁸. De acordo com este princípio, quem castiga com razão age justamente; e neste caso quem é castigado em razão de sua culpa recebe o que é justo. De maneira que, quem paga a culpa recebe um bem (*agathá*), obtêm uma vantagem (*óphelos*), a saber, a melhora da alma, que se livra da maldade, mal este que é o maior de todos <475b>.

Se a retórica preconizada por Górgias é praticada com o objetivo de eximir os injustos da culpa, absolvê-los perante os juizes e, em consequência, isentá-los do castigo, a

⁹⁸Extraímos as asserções da seguinte passagem: *“Socrate - Examine donc encore ceci: toute activité n'a-t-elle pas pour conséquence nécessaire une passivité correspondente? Polo - Je le crois. Socrate - Cette passivité n'est-elle pas telle et de même qualité que l'action qui la produit? (...) Polo - Forcément. Socrate - En résumé, vois si tu m'accordes ma proposition générale de tout à l'heure, que la qualité de l'effet correspond à la qualité de l'action”* (CR, pp. 151-152).

prática desta retórica têm como resultado prolongar a injustiça⁹⁹. Uma retórica que desconsidera a sua relação com a justiça só poderá ser definida como *empeiria*. Enquanto tal, ela faz um julgamento equivocado a respeito do bem da alma, e por isso, desconhece a função restauradora do castigo.

“Mas, de onde vêm o inegável poder (*dýnamis*) da retórica sobre as multidões? Este poder não têm nada de real, pois todo poder real quer o bem do objeto sobre o qual ele se exerce e não seu prazer, todo poder real é encerrado numa *tekhne*. Não é, portanto, na retórica que é preciso procurar um poder real, mas na arte correspondente à retórica, a saber, a justiça (478a,b). É ela que têm por objeto o bem supremo e constitui a mais bela das artes. Certamente, como tal, ela começa sempre por fazer sofrer a alma que ela trabalha, da mesma maneira que a medicina faz sofrer o corpo que ela cuida, mas esta expiação dolorosa é, para a alma, o maior dos benefícios, depois daquele de não ter necessidade de expiação, dito de outra forma, de não estar doente” (tradução nossa)¹⁰⁰.

Portanto, é a justiça que se compara à medicina, e por isso, deve ocupar, ao lado da mesma, o lugar reivindicado pela retórica. Ela é a única arte que legitimamente pode reivindicar o status de terapêutica da alma e, assim, corresponder à medicina pela afinidade dos métodos e fins¹⁰¹. Assim, é em analogia com esta última que a justiça será definida:

⁹⁹Cf. CANTO, op. cit., p. 38: “La contrepartie d’une telle hypocrisie consistant bien sûr en ‘utilisation systématique de toutes formes de dissimulation qui peuvent éviter à l’homme injuste d’être pris en flagrant délit d’injustice”.

¹⁰⁰SCHAERER, op. cit., p. 82: “Mais d’où vient alors l’indéniable pouvoir (*δυναμις*) de la rhétorique sur les foules? Ce pouvoir n’a rien de réel; car tout pouvoir réel veut le bien de l’objet sur lequel il s’exerce, et non son plaisir; tout pouvoir réel est renfermé dans une *τεχνη*. Ce n’est donc pas dans la rhétorique qu’il faut chercher un pouvoir réel, mais dans l’art correspondant à la rhétorique, a savoir la justice (478a, b). C’est elle qui a pour objet le bien suprême et qui constitue le plus beau des arts. Certes, comme telle, elle commence toujours par faire souffrir l’âme qu’elle travaille, de même que la médecine fait souffrir les corps qu’elle entreprend de guérir; mais cette expiation douloureuse et pour l’âme le plus grand des bienfaits, après celui de n’avoir pas besoin d’expiation, autrement dit de n’être pas malade”.

¹⁰¹Joly (op. cit., p. 73) ressalta que concepção platônica da saúde segue os mesmos critérios da medicina hipocrática: a saúde fundamenta-se no ‘princípio de harmonia dos humores’, neste caso, a pesquisa médica deverá descobrir as condições de estabilidade do corpo e determinar quais elementos são capazes de modificar o equilíbrio entre os humores.

“A justiça assim concebida, com efeito, obriga a tornar mais sábio e mais justo e ela é como a medicina da maldade” <478d>¹⁰².

Sob o controle da justiça, a retórica readquire o status de arte¹⁰³. A identificação entre o castigo e a purificação será a premissa que permitirá definir a retórica como um recurso terapêutico para a alma. A retórica será útil, desde que contribua para remediar o mais terrível dos vícios da alma: a injustiça. Sua tarefa, portanto, será tornar evidente os delitos cometidos perante os juizes, cujas sentenças terão o poder de expurgar a injustiça.

No trecho compreendido entre os passos <503a-505c>, Sócrates expõe a finalidade da boa oratória: o discurso do homem virtuoso tem como objetivo a procura do bem, e deverá, assim como os demais artesãos (*demiourgoi*), realizar sua obra segundo uma ordem rigorosa <503d>. A comparação com o artesão, evidencia que, mesmo as técnicas mais modestas realizam um trabalho disciplinado e organizado, atendem às exigências de ordem (*táxis*) e harmonia (*kosmos*), as quais garantem que a obra se apresente como ‘um todo harmônico e bem proporcionado’ <503e>. A boa qualidade de qualquer objeto, bens materiais, corpo ou alma, é resultado da harmonia entre os elementos que o compõem. Assim como aqueles que cuidam do corpo buscam a sanidade, também o orador deverá promover a ordem e a proporção (*kosmos*) da alma. O efeito de uma alma bem proporcionada é a disciplina e a obediência à lei, responsáveis pela justiça e sabedoria. A função do orador será harmonizar as potências da alma, combater a intemperança e

¹⁰² “*La justice ainsi rendue, en effet, oblige à devenir plus sage et plus juste et elle est comme la médecine de la méchanceté*” (CR, p. 155).

¹⁰³ No *Político*, Platão ressalta o papel auxiliar da retórica: “*Temos seguido, parece, o mesmo processo, separando da ciência política tudo o que dela difere, tudo o que lhe é estrangeiro e hostil, guardando apenas as ciências preciosas que lhe são aparentadas. Tais são a ciência militar, a ciência judiciária, e toda esta retórica, aliada da ciência real, que de acordo com ela, conferindo força persuasiva, governa toda atividade no interior das cidades*” <303e>.

restaurar seu equilíbrio. Este orador é, portanto, um *tekhnikós*, cuja arte têm por objetivo “fazer nascer na alma de seus concidadãos a justiça e afastar a injustiça, promover a sabedoria e afastar o desregramento, promover enfim todas as virtudes e fazer desaparecer os vícios” <504e>¹⁰⁴.

Apenas uma retórica consciente de sua responsabilidade moral poderá ser definida como uma autêntica arte. É à culinária e não à medicina que corresponde a retórica de Górgias. Todavia, o paradigma para compreender a retórica reabilitada das acusações de prática empirista e irracionalista é, ainda, a culinária. Esta última pode ser dividida em dois tipos, segundo os fins que orientam a sua utilização. O primeiro tipo pertence à categoria das adulações. Trata-se de uma culinária a serviço do prazer, que poderia ser designada como gastronomia. O segundo tipo de culinária é submetido às necessidades do corpo, podendo ser definido como regime. Apenas este segundo tipo pode se estabelecer como arte, porque a medicina lhe fornece as regras de sua utilização. Obedecendo às prescrições médicas, a culinária deixa de se orientar pelo princípio do prazer e se coloca a serviço do que é melhor para o corpo.

Denunciada como uma espécie de ‘culinária da alma’, a retórica deverá ser submetida ao controle de uma técnica autêntica para recuperar sua dignidade. E é para definir esta técnica que a medicina deverá fornecer os parâmetros. A medicina funcionará como o modelo de uma técnica terapêutica que mantém um controle sobre uma prática irracional que pretende concorrer com ela quanto ao zelo pelo bem estar do corpo - a

¹⁰⁴A passagem completa é: “*Eh bien donc, c’est tenant son regard fixé sur ces choses que l’orateur dont je parle, l’orateur selon l’art e selon le bien, présentera aux âmes tous ses discours en toutes circonstances. Qu’il donne ou retire quelque chose au peuple, il aura toujours pour unique objet de faire naître dans l’âme*”

culinária. Submeter a culinária às exigências médicas permite transformá-la num recurso terapêutico: o regime¹⁰⁵. Assim como a culinária, a retórica também se divide em dois tipos: uma é a ‘gastronomia política’, exemplificada pela prática demagógica e que pertence à categoria das adulações, a outra, esta sim uma *tekhne*, procura melhorar a alma dos cidadãos, independente de proporcionar agrado ou não à mesma. Ela é a dieta necessária à manutenção da boa disposição da alma. Ela é também o *phármakon* capaz de remediar a má disposição.

5.3. A REFUTAÇÃO DO HEDONISMO

Retomemos o desenvolvimento do diálogo. Cálicles assume a argumentação no ponto em Polo havia consentido a Sócrates. Interlocutor audacioso, Cálicles acusa Sócrates de ter utilizado uma oratória demagógica nas discussões precedentes. Segundo Cálicles, Sócrates venceu Górgias e Polo valendo-se de um mesmo procedimento ilícito, manipulando a linguagem através de artifícios sofisticos. Sócrates parece ter deliberadamente confundido perspectivas que são radicalmente opostas e que, por isso, deveriam ter sido distintas para garantir o bom prosseguimento da discussão: natureza (*physis*) e lei (*nomos*). Por não terem percebido a estratégia socrática, Górgias e Polo não souberam argumentar em favor da retórica, e se viram obrigados a ceder à posição

de ces concitoyens la justice et d'en ôter l'injustice, d'y mettre la sagesse et d'en ôter le dérèglement, d'y mettre enfin toutes les vertus et d'en faire disparaître tous les vices” (CR, p. 193).

¹⁰⁵Cf. FESTUGIÈRE, 1948, p. XXVII: segundo Hipócrates, o corpo é composto de inúmeros humores, “ce qu’il importe donc de connaître, ce sont les réactions des humeurs inhérentes au corps à l’égard des qualités

defendida por Sócrates. Segundo Cálicles, a natureza e a lei são perspectivas opostas e inassimiláveis. Cada uma delas é regida por uma lógica própria. Esta distinção permite perceber claramente que a concepção de justiça defendida por Sócrates veicula a convenção estabelecida pelos mais fracos, com o intuito de manter-se ao abrigo de possíveis injustiças. Do ponto de vista da natureza, é justo que o mais forte governe e domine o mais fraco <484b-c>.

Se a terminologia utilizada por Cálicles, na apresentação e desenvolvimento de sua tese, é flutuante, uma vez que este último emprega, indistintamente, ‘mais poderoso’, ‘melhores’ e ‘mais forte’, será suficiente para o exame desta tese que Sócrates investigue se tais atributos são ou não sinônimos <488b-491c>. Em primeiro lugar, deve-se explicitar as diferenças entre poder e força. Para tanto, Sócrates elege como paradigma, para a análise, a multidão. Uma vez que esta atende ao primeiro quesito, pois não resta dúvida que uma multidão é sempre mais poderosa que um homem isolado, pode-se inferir, em consequência, que a mesma representa também os ‘melhores’ e os ‘mais fortes’. Ora, os ‘mais fracos’, que, reunidos, se revelam os ‘mais fortes’, comungam da idéia de que o justo é conservar a igualdade e que a injustiça deve ser combatida, sendo mais vergonhoso cometê-la que sofrer um ato injusto¹⁰⁶. Neste caso, Sócrates mostra a Cálicles que ele será forçado a admitir que a oposição entre natureza e lei, por ele defendida, não se sustenta. Não há, portanto, nenhuma contrariedade entre natureza e lei. O artificialismo da justiça, que havia sido censurado por Cálicles é revelado como sendo sem fundamento <489b>.

inhérentes aux aliments. (...) Bref, le secret de l’art médical est une question d’observation, d’expérimentation et de régime”.

¹⁰⁶Cf. BABUT, op. cit., pp. 84: La coalition des πολλοι contre le κρείττον est par conséquent ‘conforme à la nature’, de sorte que leur domination l’est du même coup, sans que Calliclès soit fondé à s’en indigner”.

Para se esquivar do embaraço, Cálicles é levado a rejeitar o critério quantitativo para definir quem tem, por natureza, o direito ao poder, critério este que havia sido explorado por Sócrates em seu argumento anterior. Força e poder devem ser dissociados, no caso de se julgar necessário basear-se em outro critério, que não o numérico. A diferença qualitativa deverá ser considerada, introduzindo uma desigualdade no que diz respeito ao mérito de cada um. Sócrates não encontra resistência de Cálicles para aceitar o novo critério para definir quem são os ‘mais fortes’: “*sem dúvida, é isto que quero dizer. O justo por natureza, segundo penso, é que o melhor e mais razoável governe aos medíocres e tome a maior parte*” <490a>¹⁰⁷. Desta forma, o critério que será levado em consideração será a sabedoria (*phrónesis*).

Contudo, há uma divergência quanto ao que entender por este conceito. Para Cálicles, o homem razoável é aquele que domina os outros sem precisar dominar a si mesmo. Aqueles que este último denominou, até então, ‘melhores’, ‘mais sábios’, ‘mais fortes’, são os que levam suas paixões às últimas conseqüências, colocam a satisfação de seus desejos acima de qualquer outro benefício. Cálicles fornece uma defesa explícita do hedonismo, identificando prazer e bem:

“a vida fácil, a intemperança e a licença, quando são favorecidas, constituem a virtude e a felicidade, o resto, estas fantasmagorias que repousam sobre as convenções dos homens, contrárias à natureza, são apenas tolices e nada” <492c>¹⁰⁸.

¹⁰⁷ “Oui, certes, c’est bien là ce que je veux dire. Le droit selon la nature, d’après moi, c’est que le meilleur et le plus raisonnable commande aux médiocres et prenne la plus grosse part” (CR, p. 171).

¹⁰⁸ “(...) la vie facile, l’intempérance, la licence, quand ils sont favorisées, font la vertu et le bonheur; le reste, toutes ces fantasmagories qui reposent sur les conventions humaines contraires à la nature, n’est que sottise et néant” (CR, p. 174).

Pela natureza, é legítimo procurar, em qualquer, caso satisfazer os desejos, não importa quais. Do ponto de vista naturalista, defendido Cálicles, é belo e justo satisfazer aos desejos (*epithymiai*) e não reprimí-los, como pretende o filósofo. Perspectiva que Sócrates não perde a chance de ridicularizar, citando o exemplo do homem com sarna <494c>¹⁰⁹. Sócrates, ao contrário, prega a moderação, e a entende como o domínio de si mesmo, evitando que se deixe conduzir pelas paixões e desejos. Segundo Cálicles, esta posição termina por defender e mesmo glorificar a escravidão e a impotência. Assim, Cálicles se lança na discussão para defender os prestígios da adulação, afirmando que ela é fundada na natureza e que, apenas numa perspectiva convencionalista, que, para ele, é a do pensamento racional, a *tekhne* é superior à adulação, e a justiça, à retórica.

A teimosia de Cálicles em manter a identificação, para ser coerente com sua argumentação anterior, obriga Sócrates a recuar nas distinções: prazer, ciência e coragem são diferentes entre si, sendo que o prazer é idêntico ao bem, conforme a perspectiva defendida por Cálicles. Ora, assim como bem e mal são contrários e distintos, e, neste caso, não podem coexistir, o mesmo deve acontecer com o prazer e a dor. Entretanto, a análise do mecanismo de qualquer desejo mostra que coexistem prazer e dor, conclusão que evidencia a impropriedade da identidade entre prazer e bem¹¹⁰.

¹⁰⁹ “Dis-moi donc d’abord si c’est vivre heureux que d’avoir la gale, d’éprouver le besoin de se gratter, de pouvoir se gratter copieusement et de passer sa vie à se gratter?” (CR, p. 177).

¹¹⁰ O argumento é o seguinte <496d-497a>: ter fome ou sede é um estado penoso, de onde se pode afirmar que toda necessidade e desejo também o são. A satisfação do desejo é agradável, embora o desejo, enquanto falta, é penoso. Assim, pode-se inferir que dor e prazer ocorrem ao mesmo tempo: “Socrate - Vois-tu où tu aboutis? Tu dis qu’on éprouve à la fois du plaisir et de la souffrance quand tu dis qu’on boit ayant soif” <496e> (CR, p. 180). Portanto, é impossível ser ao mesmo tempo feliz e desgraçado, de onde se segue que o prazer não é idêntico à felicidade, e nem a dor idêntica à infelicidade.

Sócrates mostra que existe uma diferença qualitativa entre os prazeres: os prazeres bons são os úteis, aqueles que produzem algum bem, procuram uma perfeição, enquanto os prazeres maus são os prejudiciais, pois produzem algum dano <499d-e>. Se o fim (*telos*) de toda ação é o bem, o agradável, ou seja, o apazível, deve estar submetido a ele e não o contrário, o bem ao agradável. É necessário, portanto, reconhecer que os prazeres não estão no mesmo nível, devendo ser hierarquizados <499b>. A distinção entre os prazeres bons e maus compete à arte, ao método. Apenas uma prática amparada num saber racional é capaz de reconhecer que o verdadeiro benefício decorre de uma melhora de estado, introduzindo uma diferença qualitativa entre os desejos - bons e maus, condenáveis e louváveis. Para compreender este ponto, é preciso remeter às considerações de Frère¹¹¹. Este autor ressalta ‘a dualidade de níveis e de natureza do desejo’. As artes se dirigem para a *epithymia* sã, enquanto as adulações reiteram a *epithymia* condenável. O que faz com que uns desejos sejam condenáveis e outros louváveis, ou seja, o que fundamenta esta diferença entre desejos é a orientação da razão. A boa *epithymia* passa pela mediação da parte racional da alma, tornando-se orientada para o útil e, portanto, fundada no bem. Trata-se de um desejo domesticado, moderado, que se opõe à avidez da *epithymia* condenável. Para a reabilitação das adulações, portanto, é necessário submeter a linguagem dos apetites ao princípio de utilidade, princípio este que os coloca em relação com o bem, com a razão. Cabe ao homem de competência (*tekhnikós*) distinguir quais prazeres são bons e quais são maus <500a>. E é esta capacidade que falta àqueles que praticam as adulações.

¹¹¹Op. cit., pp. 129-136.

5.4. OS GÊNEROS DE VIDA

A partir do debate com Polo começa a se delinear a questão fundamental que motiva a abordagem da retórica: o problema da escolha entre duas maneiras de conduzir a vida, representadas pela retórica e a filosofia. Já na discussão com este último, as divergências sobre o que se deve entender por poder e quais os verdadeiros benefícios que decorrem da posse do mesmo remetem à questão da satisfação pessoal e, portanto, da felicidade. O ponto de controvérsia entre Sócrates e Polo é quanto à existência de uma implicação entre a escolha de uma conduta justa e a realização de uma vida feliz. Quem é feliz: o justo ou aquele que julga poder se subtrair à justiça? <471a-b>. Sócrates afirma que o homem injusto não pode ser feliz, pois agir com justiça é condição necessária para uma vida satisfatória <471a>. Assim, a questão que importa determinar na discussão é a das relações entre moralidade e felicidade.

A princípio, Polo contesta as considerações de Sócrates, citando o exemplo de Arquelaos, homem que, segundo ele, ilustra a possibilidade de ser feliz, a despeito das ações injustas praticadas <470d>. Contudo, Polo cede aos argumentos socráticos, embora considere as conclusões decorrentes extremamente paradoxais. Também Cálicles não esconde seu espanto, pois a primeira observação que faz, ao assumir a interlocução, é que, se Sócrates tem razão, a vida é conduzida de maneira contrária ao modo como deveria sê-lo <481c>. Para Cálicles, as posições defendidas por Sócrates são contra-sensos que ele julga serem o resultado da dedicação excessiva de Sócrates à filosofia. Por isso, ele recomenda que Sócrates que se afaste desta atividade e se dedique à política <484d-486d>. Segundo Cálicles, a filosofia é uma espécie de cultivo, necessária à formação dos jovens, na medida

em que oferece uma certa erudição e cultura geral. Mas, prolongar em demasia o estudo da mesma têm como consequência se tornar inapto para os assuntos que interessam ao homem verdadeiramente esclarecido: as leis, as regras da eloquência, os prazeres e as paixões. A preocupação do filósofo em contemplar leva-o ao desconhecimento do homem e de sua natureza, e têm consequências desastrosas na vida prática:

“que ciência é esta, Sócrates, que toma um homem bem dotado e o faz inferior, sem que seja capaz de defender a si mesmo nem de salvar-se dos mais graves perigos nem de salvar nenhum outro, estando exposto a ser despojado por seus inimigos de todos seus bens e a viver depreciado na cidade?” <486c>¹¹².

Por sua vez, em toda a discussão, seja com Górgias, Polo, ou Cálicles, o filósofo parece questionar: que política é esta, que, ao contrário, faz o ‘homem superior’, o torna capaz de salvar a si mesmo e aos amigos e lhe permite viver em alta estima na cidade? Para Cálicles e demais partidários da retórica gorgiana, a verdadeira política é a prática das adulações. Para governar a cidade é preciso usufruir de um poder absoluto ou, nos casos em que o governo estiver em outras mãos, ser amigo do governante, assemelhando-se a ele, com o intuito de adquirir poder. Nos dois casos, o objetivo é garantir impunidade <510b>. Como se vê, adular implica em mimetizar, tornando-se semelhante ao outro e, com isto, estabelecendo uma relação **simpática** que evita qualquer confronto. Desta prática se obtém as vantagens que fazem um homem feliz: benefícios materiais, prestígio político, e satisfação irrestrita dos desejos. A réplica de Sócrates e a crítica a esta concepção de política vêm algumas passagens depois:

¹¹² “*Quelle science est-ce là, qui, ‘prenant un homme bien doué, le rend pire’, hors d’état de se défendre et de sauver des plus grands périls soit lui-même soit tout autre, bon seulement à se laisser dépouiller de tous ses biens par ses ennemis et en somme à vivre sans honneur dans sa patrie?*” (CR, p. 166).

“Crês que a tarefa essencial para um homem seja assegurar uma longa vida e praticar as artes que nos preservam dos perigos, como a retórica que tu me aconselhas a cultivar, porque ela nos defende diante dos tribunais?” <511c>¹¹³.

O ‘homem superior’ é aquele que realiza o que é justo por natureza, ou seja, exercer a política da dominação. Para Cálicles, o verdadeiro político é o tirano, homem forte, capaz de dominar ‘os fracos’, sem ter a necessidade de dominar a si mesmo. Neste caso, ele próprio é tiranizado pelos desejos condenáveis, que, ‘segundo a lei da natureza’, é justo satisfazer. Assim, Cálicles é servil ao seu desejo desmedido de ter cada vez mais: poder, vantagens, bens, prazeres, o que lhe obriga, por outro lado, a se dobrar aos caprichos do outro, antecipando suas expectativas para satisfazê-las, ou seja, adular. Portanto, a atividade política defendida por Cálicles é indiferente à ordem, porque a maneira como ele compreende a *psyché* é estrangeira a qualquer restrição ou limite.

A divergência entre Sócrates e Cálicles é extrema e diz respeito às condições para a autorealização do indivíduo. Para Cálicles, uma vida que realiza as potencialidades de um homem é aquela que atende às exigências da parte apetitiva da alma. Deste ponto de vista, uma vida feliz é aquela que é inteiramente devotada à procura do prazer. Em consequência, o homem virtuoso será aquele que satisfaz avidamente seus desejos, não precisa dominá-los e, tampouco distingui-los, em bons e maus. Assim, Cálicles faz uma apologia do homem intemperante, aquele que dá livre curso aos imperativos dos desejos imediatistas e irracionais. Por isso, ele não aceita que a justiça é o estado superior da alma, a virtude que lhe é própria. Ao contrário, Cálicles concebe a justiça como espécie de contrato, portanto,

¹¹³ “*Crois-tu donc que la tâche essentielle pour l’homme soit de s’assurer une longue vie et de pratiquer les arts qui nous préservent des périls, comme cette rhétorique que tu me conseilles de cultiver, parce qu’elle nous défend devant les tribunaux?*” (CR, p. 202).

como uma norma exterior à alma. Neste caso, ele pode objetar que a justiça é uma convenção, recorrendo à distinção entre *phýsis* e *nomos*, e afirmando que ela não tem nenhuma relação com a felicidade.

Cálicles e Sócrates compartilham da idéia de que a moralidade está associada à autorealização. Ambos defendem uma relação entre a excelência (*arete*) do homem e a felicidade (*eudaimonia*). Entretanto, eles se opõem frontalmente quanto à ordem dos termos que deverá determinar a conexão causal entre eles. Para Cálicles, verdadeira moralidade é decorrente da satisfação pessoal, que, por sua vez, depende da realização irrestrita dos desejos. Simetricamente, para Sócrates, toda autorealização é necessariamente moral, a satisfação dos desejos deve se limitar àqueles que não são prejudiciais¹⁴.

Como se vê, a perspectiva de Cálicles é indiferente às condições da alma e, portanto, alheia à possibilidade de encaminhá-la em direção a uma melhora de estado. Ao contrário Sócrates, considera uma diferença qualitativa entre os estados da alma: em primeiro lugar a *psyché* sã, que jamais se deixou perverter pela maldade; em seguida, aquela que se encontra em mau estado, mas que se submete à cura, e por último, aquelas não reconhecem a má disposição em que se encontram e, por isso, persistem em mantê-la <478d-479c>. A vida feliz será relativa à situação da alma e hierarquizada em conformidade com ela. É neste sentido que Sócrates adverte a Cálicles que examinar qual dos gêneros de vida deve ser preferido é o mesmo que investigar se uma alma vive retamente ou não <487a>. A alma vive corretamente quando é orientada pela razão. Esta orientação introduz a ordem e harmonia, as quais fazem a boa disposição da mesma. Por sua vez, a alma bem disposta é temperante e justa. Neste caso, a afirmação socrática de que

agir com justiça é condição para a vida feliz, significa afirmar que a moralidade é questão de inteligência.

“É sobre o conhecimento, com efeito, que repousa, na filosofia platônica, a saúde da alma, é no exercício da atividade intelectual que o sujeito pensante descobre a exigência de autonomia racional, o ideal de liberdade espiritual e de harmonia interior, é nele que a alma humana encontra sua perfeição e seu contentamento” (tradução nossa)¹¹⁵.

Devotar-se à procura do bem, como faz o filósofo, orientando-se de acordo com a razão, leva a alma concordar consigo mesma, harmonia esta que potencializa sua força. A ordem e harmonia fazem a sanidade da alma e a colocam em isomorfismo com a mesma legalidade que governa o mundo: *“a igualdade geométrica é toda poderosa entre os deuses e entre os homens”* <508a>¹¹⁶. A alma ordenada é estrangeira ao conflito, podendo, assim, realizar sua excelência (*areté*). O estado ótimo da *psyché* é o equilíbrio e a temperança. Este estado se manifesta através da realização de atos justos¹¹⁷. Ao contrário, os apetites ávidos por prazeres tornam a alma dispersiva e carente de força. A alma, que se deixa guiar pelas orientações destes apetites, se caracteriza pelo desregramento, e este desequilíbrio a torna enferma, insensata, imoderada, injusta e ímpia.

Sócrates demonstra Cálicles a impropriedade de definir a virtude de um homem pela sua capacidade de satisfazer os quaisquer desejos, recorrendo tanto a provas dialéticas,

¹¹⁴Cf. DODDS, op. cit., p. 249.

¹¹⁵MOUREAU, 1986, p. 96: “C’est sur la connaissance, contudo effet, que repose dans la philosophie platonicienne el salut de l’âme; c’est dans l’exercice de l’activité intellectuelle que le sujet pensant découvre l’exigence d’autonomie rationnelle, l’idéal de liberté spirituelle et d’harmonie intérieure, où l’âme humaine trouve sa perfection et son contentement”.

¹¹⁶“(…) *l’égalité géométrique est toute-puissante parmi les dieux comme parmi les hommes*” (CR, p. 198).

¹¹⁷Cf. TELOH, 1981, p. 26: “The Socratic revolution in ethics occurs when Socrates leads an interlocutor away from external behavior to the internal condition of the - normally the interlocutor’s - psyche. The virtuous man is happy not because his actions conform to external standards, but because he possesses a good psyche”.

quanto a imagens, tais como a metáfora dos tonéis, imagem do homem com sarna <493a-d>, as quais demonstram a superioridade da vida ordenada em relação à dissoluta. Interlocutor obstinado, Cálicles, diante da impossibilidade de fornecer novos argumentos em favor do hedonismo, se esquivava da discussão, e quando muito, responde pró-forma. Isto parece indicar que, embora tenha sido derrotado racionalmente, Cálicles insiste em manter suas convicções, recusando o constrangimento dos argumentos racionais. Ao que tudo indica, Cálicles persiste no erro e continua confiante em seus próprios valores, insistindo em não aceitar que uma conduta determinada pela razão, a longo prazo, vale mais que se colocar a serviço os desejos imediatistas, que é no cultivo da alma, que o homem pode realizar-se como tal.

Ora, a contraposição entre os gêneros de vida filosófico ou retórico, refere-se a maneiras diferentes de orientar as ações durante a vida, opondo duas tendências igualmente imperativas no interior da alma¹¹⁸. De acordo com as palavras de Frère:

“A Cálicles, o homem do ‘prazer’ e do ‘desejo’, segundo o corpo e a ambição, Sócrates opõem o homem que se contenta em aceitar certos prazeres do corpo, e no qual todo o ser ‘rivaliza em ardor’ para descobrir a verdade, e se esforça em satisfazer os desejos que, realizados tornam melhor” (tradução nossa)¹¹⁹.

Já nos primeiros passos do diálogo entre Sócrates e Cálicles <482c>, verifica o contraste entre as disposições dos interlocutores: Cálicles dedica seu amor ao *demos*, amor

¹¹⁸Cf. RENSI, apud UNTERSTEINER, Op. cit., Vol II, p 207, nota 40: “(...) l’oppositon de Calliclès et de Socrate telle qu’on la trouve exposées dans le Gorgias, n’est pas un conflit qui oppose deux individus mais un conflit intérieur de l’âme avec elle-même (autrement dit, Calliclès et Socrate sont deux tendances ou deux point de vue, en tout cas deux perspectives opposées présents dans un même esprit); et il s’agit d’un conflit qu’on ne peut résoudre ni éliminer”. Também BABUT, op. cit., p. 110, e FRÈRE, op. cit., p. 150.

¹¹⁹Cf. FRÈRE, op. cit., p. 134: “De plus à Calliclès, l’homme du ‘plaisir’ et du ‘désir’ selon le corps et l’ambition, Socrate oppose l’homme qui se contente d’accepter certains plaisirs du corps, et dont tout l’être ‘rivalise’ d’ardeur’ pour découvrir où est la vérité, et qui s’efforce de satisfaire les désir qui, réalisés, rendent meilleur”.

este que torna seu discurso mutante, servil aos caprichos da multidão, enquanto Sócrates dedica seu amor à filosofia, por isso, seu discurso é estável, acaba por dizer sempre as mesmas coisas¹²⁰. Os diferentes objetos aos quais os interlocutores dedicam sua paixão acentuam a dificuldade de comunicação entre eles. Assim, a diferença de motivações tende a ser irredutível, determinando um obstáculo intransponível ao prosseguimento do diálogo. Cálicles e Sócrates são personalidades antagônicas, pois o amor ao *demos*, representado pelo primeiro, é servil e antinômico ao amor pela filosofia. Neste sentido, Cálicles é a figura que se encontra na antítese do filósofo.

6.4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, as considerações sobre a função e utilidade da retórica repousam sobre uma hierarquia de valores, extremamente paradoxal aos olhos dos partidários da retórica, representada por Górgias. A vida feliz, para Sócrates, é independente das realizações materiais, do prestígio político, e da satisfação irrestrita dos desejos. Ao contrário, a realização destas orientações afastam, cada vez mais, a possibilidade de alcançar a felicidade. Em sua discussão com Polo e Cálicles, Sócrates mostra que estes valores são decorrentes da ignorância da natureza do homem, e do desconhecimento do que consiste sua autêntica realização.

¹²⁰Eros aqui é empregado, mas não em sentido técnico, pois não se refere ao estágio último das potências afetivas do homem, como acontecerá nos diálogos da maturidade. A esse respeito, cf. FRÈRE, op. cit., p. 137.

Assim, a vida depende das condições de integridade da alma, segundo os princípios de ordem, harmonia e proporção, os mesmos que estruturam o mundo. Por isso, Sócrates pode sustentar que o mais feliz é aquele que jamais corrompeu sua alma com a maldade, em seguida, aquele que reconheceu o dano causado à sua alma pelas ações injustas praticadas e, por isso, se submeteu ao castigo, e por último, aquele que insiste em continuar agindo mal e injustamente. A hierarquia das coisas belas, bem como a das coisas más, obtida em simetria com a primeira, determina a hierarquia das artes, incumbidas de remediar tais males. Ao evidenciar a necessidade de remediar os males da alma, dentre os quais se encontra a maldade, Sócrates restabelece o valor da retórica, atribuindo-lhe uma utilidade: auxiliar a justiça, evidenciando os delitos cometidos, como também argumentando em favor daqueles que são acusados indevidamente. Assim, a retórica será útil, desde que contribua para remediar o mais terrível dos vícios da alma: a injustiça. Ela terá como objetivo modificar as disposições dos cidadãos, persuadindo-os daquilo que possa torná-los melhores.

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, procuramos sustentar que, apesar do reconhecido teor crítico do *Górgias* para com a retórica, este diálogo também apresenta um tratamento positivo deste tema, oferecendo o esboço de um discurso programático para uma retórica aceitável. Esta retórica deverá ser utilizada apenas pelo filósofo em sua atividade política.

Procuramos justificar esta perspectiva, situando o *Górgias* em relação ao *Fedro*, e mostrando que, em linhas gerais, a abordagem da retórica se caracteriza por um mesmo desenvolvimento: em ambos os diálogos, juntamente com a crítica da retórica sofística, verifica-se a iniciativa de delimitar uma autêntica retórica.

Estes resultados, remetidos ao *Górgias*, mostram que a primeira coisa a ser feita na abordagem da retórica é subtemer a versão gorgiana da mesma à crítica. Na medida em que Górgias reivindica autoridade no domínio da retórica, é necessário testar sua competência, verificando se a definição da retórica como *technè* sobrevive à investigação dialética. Neste exame, partiu-se do conceito de *dýnamis*, o único capaz de determinar a diferença específica de uma arte. Este conceito, por sua vez, é definido por um objeto, em conformidade com o qual a *dýnamis* se exerce. Este trajeto de pesquisa revela o interesse pela delimitação do campo de competência da retórica, necessário para diferenciar o técnico autêntico do falso.

Foi feito um confronto entre as definições da retórica, obtidas no curso da discussão com Górgias, e as características das técnicas, que por sua vez, foram sugeridas nas questões de Sócrates endereçadas a Górgias. Este confronto evidenciou as limitações da retórica defendida por este último e permitiu verificar que retórica e *technè* são categorias inassimiláveis, uma vez que a retórica gorgiana ultrapassa o âmbito da racionalidade técnica. Não há como definir a retórica nos termos propostos por Górgias. Este problema é explicitado pela argumentação contraditória de Górgias, impedindo a aceitação da definição inicialmente proposta.

Como se viu, a retórica gorgiana baseia-se em pressupostos e diretrizes irracionalistas e as conseqüências perniciosas decorrentes desta prática se revelam fatores de perturbação da racionalidade. Para Górgias, a posse de um método capaz de fornecer as regras para a confecção de discursos persuasivos é suficiente para designar a retórica como técnica. A despeito das técnicas constituírem atividades cognoscitivas, sendo, como tais, objetivas, Górgias insiste em não reportar os discursos retóricos a um conteúdo objetivo. Esta característica de indeterminação garante à retórica extrema versatilidade. Desta forma, a extensão da retórica é assegurada pelo seu tema de interesse: os discursos em geral, considerados em seu aspecto formal, indiferente ao conteúdo dos mesmos.

À diferença da retórica gorgiana, as técnicas são atividades prático-teóricas, caracterizadas pela articulação entre as esferas ontológica, epistemológica e pragmática. Esta seqüência revela uma ordem lógica, uma escala de prioridade de uma esfera em relação à outra. Assim, se é o conceito de *dýnamis* que permite que as técnicas realizem sua atividade, verifica-se, já nas primeiras passagens do diálogo, que ele possui implicações ontológicas. No exame da definição da retórica gorgiana, Sócrates mostra que o conceito

de *dýnamis*, diretamente relacionado à intervenção prática, deve ser remetido a uma perspectiva epistemológica, a qual não pode, por sua vez, prescindir de ser ontologicamente delimitada. Isto permite compreender a verticalização que pôde ser observada nas primeiras passagens do debate entre Sócrates e Górgias, uma vez que Sócrates parece ter se esforçado em mostrar que estas três esferas devem estar sobrepostas, sendo necessário que haja uma relação de proporcionalidade entre elas: nenhuma deve ultrapassar em extensão à outra.

Subvertendo estas determinações, a retórica gorgiana limita o domínio do saber, o que lhe permite usufruir de um poder que é inadmissível para as técnicas. Portanto, a indeterminação da mesma é estratégica, pois a ausência de um objeto permite que o poder seja instituído como um fim em si mesmo. Por isso, Górgias afirma que a *dýnamis* da retórica é superior à das outras artes, permitindo, até mesmo, subjugar-las.

Além de concorrer com as artes, a retórica pretende usurpar o lugar da política, na medida em que ao retor interessa adquirir poder de decisão ilimitado na esfera pública. Este poder é assegurado porque as decisões que o orador propõe não se chocam com as opiniões e interesses do público, o que lhe garante cada vez mais reputação e prestígio. Como Sócrates observa, uma tal autoridade é ilegítima, pois desvincula as decisões políticas de uma avaliação racional. Ao contrário, o exercício da política requer o conhecimento do bem comum, necessário à instauração e manutenção da ordem social.

A inconsistência encontrada na exposição de Górgias revela a falsidade da definição proposta. De acordo com a exposição de Sócrates, realizada no debate com Polo, retórica e *techne* são atividades heterogêneas. A retórica gorgiana é uma *empeiria* e não uma *techne*, atividade irracional que aparenta uma semelhança com as técnicas. Contudo, a

retórica poderá recuperar a dignidade de *techne*, desde que seja redefinida em conformidade com os padrões racionais. Para tanto, foi necessário dissociar as categorias de *techne* e *empeiria*, o que permitiu reestruturar e redefinir os conceitos que sustentavam a retórica gorgiana, e substituí-la, posteriormente, por uma autêntica retórica, coerente com os princípios que caracterizam uma atividade racional. Em seguida, Sócrates, utilizando-se do argumento analógico, especificou as adulações como um tipo particular de *empeiria*, cujo objetivo é a produção de agrado e prazer. É a esta categoria que pertence a retórica de Górgias. Artes e adulações se dedicam aos mesmos objetos - corpo e alma. Porém, enquanto as primeiras pretendem promover o verdadeiro bem do objeto, as segundas orientam sua prática de acordo com o que aparenta ser o melhor - o agradável. Assim, o problema da prática das adulações é concorrer com as técnicas terapêuticas e usurpar sua função, parodiando os métodos das artes: zelar pelo bem de seu objeto. A distinção socrática permitiu definir a retórica como o simulacro da justiça, arte com a qual ela compete na restauração do verdadeiro bem de seu objeto - a alma. Denunciada na sua concorrência com a justiça, a única arte que legitimamente poderá realizar uma função normativa para a alma, a retórica é destituída de sua pretensão ao saber, desmascarada como uma pseudo-técnica.

Uma vez refutada a retórica gorgiana, Sócrates pode reformulá-la. A retórica concebida pelo filósofo deverá se adequar às condições de racionalidade. A função e utilidade da mesma fundamenta-se numa hierarquia de valores, na qual o valor supremo é integridade da alma, obtida segundo os princípios de ordem, harmonia e proporção. Em conformidade com este princípio, Sócrates define a vida plena e feliz, os níveis intermediário e inferior. No topo da hierarquia, está aquele cuja alma jamais foi corrompida, seguido pelo homem que reconhece que ações injustas praticadas corrompem

sua alma, e voluntariamente se submete ao castigo, e, por último, aquele que acredita que o maior benefício é esquivar-se do castigo. A idéia de que o castigo é necessário para recuperar a saúde da alma permite a Sócrates restabelecer o valor da retórica. A utilidade desta arte é auxiliar a justiça, evidenciando os delitos cometidos, como também argumentando em favor daqueles que são acusados indevidamente, com o objetivo de remediar o mais terrível dos vícios da alma: a injustiça.

Ora, a função da retórica defendida por Sócrates é totalmente contrária à maneira como a retórica é praticada na sociedade ateniense. Isto porque os valores a serviço dos quais a retórica deveria ser utilizada são por sua vez antagônicos aos valores que organizam a política nesta sociedade. Por isso, Cálicles vê na posição socrática uma espécie de artificialismo. Segundo este interlocutor, a vida feliz é independente da prática da justiça. Na verdade, a condição para a vida feliz é a realização plena dos prazeres. Para evidenciar a falsidade desta perspectiva, Sócrates foi obrigado a dissociar prazer e bem, refutando o hedonismo defendido por Cálicles. O filósofo demonstra que, ao contrário da imoderação, é a temperança que fornece o caminho correto na busca pela felicidade.

A discussão com Cálicles arremata o panorama da retórica. Como se viu, esta atividade representa um conjunto de valores, que se referem à finalidade da arte e ao valor do conhecimento, ao papel do político enquanto mediador das relações inter-humanas, no contexto social, e sobretudo, aos objetivos e critérios que devem orientar a vida dos homens e levá-los a determinadas escolhas. Enquanto sistema de valores, a retórica se afirma como um gênero de vida. A investigação da mesma, considerada sob estes múltiplos aspectos, denuncia não só a impostura intelectual e irresponsabilidade ético-política da retórica de Górgias e seus discípulos, mas mostra que o desconhecimento da natureza

humana, condição necessária para encaminhar os homens em direção à vida feliz, leva a desconsiderar aquilo que o homem tem de divino - a alma. Para alcançar uma vida feliz é necessário realizar as potencialidades da alma. Entretanto, tais potencialidades não se limitam às reconhecidas pela retórica: a capacidade da alma de ser afetada pelo prazer, e de antecipar o prazer futuro, de orientar-se segundo paixões e crenças. Ao contrário, a verdadeira capacidade da alma é orientar-se para o bem, discriminar segundo a razão, introduzindo ordem e equilíbrio. Esta capacidade, na medida em que comporta uma dimensão reflexiva, instaura uma harmonia entre as faculdades da alma, que intensifica a força desta última. O desconhecimento da verdadeira potência da alma reduz o homem à satisfação das exigências imediatistas e irrefletidas da faculdade apetitiva da alma, voltada para os estímulos do corpo: o prazer, o agrado, a posse, a sedução. É argumentando em favor de uma inversão de valores, afirmando a superioridade do homem da razão, que, segundo nos parece, o *Górgias* pode ser melhor compreendido.

BIBLIOGRAFIA

A) EDIÇÕES DO GÓRGIAS

- PLATÃO. **Górgias**. Trad. Jaime Bruna. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- PLATÃO. Górgias. In: **Diálogos**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975. v.4.
- PLATO. **Gorgias**. A revised text with introduction and commentary by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- PLATON. Gorgias. In: **Oeuvres completes**. Ed. bilingue établi et traduit par Maurice Croiset. Paris: "Les Belles Lettres", 1949.
- PLATON. **Gorgias**. Texto griego, traducción y notas de Julio Calonge Ruiz. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951.e

OBRAS CITADAS:

- AUBENQUE, Pierre. **Le problème de l'être chez Aristote**. Paris: Puf, 1983.
- CASSIN, B. (org.). **Positions de la Sophistique**. Colloque de Cesiry. Paris: Vrin, 1986.
- CAMBIANO, Giuseppe. **Platone e le tecniche**. Torino: Giulio Einaudi, 1971.
- CANTO, M. Introduction. In: PLATON. **Gorgias**. Trad. Monique Canto. Paris: Flammarion, 1987.
- DIÈS, Auguste. **Autour de Platon: essais de critique et d'histoire**. Paris: Gabriel Beauchesne, 1927.
- DIXSAUT, Monique. **Le naturel philosophe**. Paris: Vrin, 1994.
- _____ **Contre Platon I**. Paris: Vrin, 1993.
- FESTUGIÈRE, A. M. J. **Hippocrate, l'ancienne médecine, introduction et commentaire**. Paris: Klincksiek, 1948.
- FRÈRE, Jean. **Les grecs et le désir de l'être**. Paris: Belles Lettres, 1981.

- GOLDSCHMIDT, Victor. **Les dialogues de Platon; structure et methods dialectique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- GRENET, Paul. **Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon**. Éditions contemporaines: 1918.
- GUTHRIE, W. K. C. **Historia de la filosofia griega**. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Gredos, 1994. vol IV.
- JOLY, Henri. **Le renversement platonicien. Lógos, épistémè, polis**. Paris: Vrin, 1994.
- MACINTYRE, Alasdair. **Justica de quem? Qual racionalidade?** Trad. Marcelo Pimenta. São Paulo: Loyola, 1991.
- MARQUES, M. P. **Os Sofistas. Tradução e seleção dos fragmentos**. Belo Horizonte: ISI, 1980.
- NARCY, Michel. **Le Philosophe et son double**. Paris: Vrin, 1984.
- PLACES, Édouard des. **Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon**. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.
- PLEBE, A. & EMANUELE, P. **Manual de Retórica**. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ROBINSON, Richard. **Plato's earlier dialectic**. Oxford: Clarendon, 1953.
- ROMILLY, Jacqueline. **Les grands sophistes dans l'Athènes de Péricles**. Paris: Editions de Fallois, 1988.
- ROSS, W. D. **Plato's theory of ideas**. Oxford: Clarendon, 1951.
- SCHAERER, René. **Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon**. Macon: Protat Freres, 1930.
- SOUILHÉ, Joseph. **Étude sur le terme Δυνάμις dans les dialogues de Platon**. Paris: Félix Alcan, 1919.
- SCHUHL, Pierre-Maxime. **Études sur la fabulation Platonicienne**. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- TELOH, H. **The Development of Plato's Metaphysics**. University Park: Pennsylvania State University Press, 1981.
- UNTERSTEINER, M. **Les Sophistes**. Trad. A. Tordesillas. Paris: Vrin, 1993. 2 vs.
- VICAIRE, Paul. **Platon critique littéraire**. Paris: Klincksieck, 1960.

C) ARTIGOS CITADOS:

- BABUT, Daniel. Les procédés diatectiques dans le *Gorgias* et le dessein du dialogue. **Revue des Études Grecques**. Paris: Belles-lettres, tome CV, pp. 59-110, janvier-mars, 1992.
- BENSON, Hugh. The dissolution of the problem of the elenchus. Taylor, C. (ed.). **Oxford Studies in Ancient Philosophie**. Oxford: Claredon Press, 1995. Vol XIII. pp. 45-112.
- DIXSAUT, M. D'un antiplatonisme à l'autre. In: DIXSAUT, M. (org.). **Contre Platon I**. Paris: Vrin, 1993. pp.
- IJSSELING, Samuel. Rhétorique et Philosophie. Platon et les Sophistes ou la tradition métaphysique et la tradition rhétorique. **Revue Philosophique de Louvain**. Louvain: , n.22, pp. 193-210, mai 1976.
- KUCHARSKI, P. La rhétorique dans le *Górgias* et le *Phèdre*. **Revue des Études Grecques**. Paris: Belles-lettres, tome LXXIV, n. 351-353, pp. 371-406, juillet-decembre, 1961.
- MAYER, Michel. Dialectique, Rhétorique, Herméneutique et Questionnement. Les Fondements du Langage. **Revue Internationale de Philosophie**. Paris: Puf, n. 127-128, pp. 144-177, 1979.
- MOUREAU, Joseph. La cité et l'âme humaine dans la *République* de Platon. **Revue Internationale de Philosophie**. Paris: Puf, 40^e année, n. 156-157, pp. 85-96, 1986.
- RAMNOUX, C. Nouvelle Réhabilitation des Sophistes. In: RAMNOUX, C. (org.). **Études Présocratiques**. Paris: Klincksieck, 1970. Vol 1. pp. 175-188.

B) OBRAS CONSULTADAS:

- ANTONELLI, Maria Teresa. **Figure di Sofisti in Platone**. Torino: Società Editrice Internazionale, 1948.
- ARISTÓTELES. **Art rhétorique et art poétique**. Trad. Jean Voilquin et Jean Capelle. Paris: Garnier, 1944.
- _____. Les refutations sophistiques. In: **Organon**. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 1947-50. v.6.
- BARBOSA, M. & CASTRO, I, O. **Górgias. Testemunhos e Fragmentos**. Lisboa: Edições Colibri, 1993.
- BORDES, Jacqueline. **Politeia: dans la Pensée grecque jusqu'a Aristote**. Paris: Societe D'edition Les Belles Lettres, 1982.
- BOURGEY, C. **Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique**. Paris: Vrin, 1953.

- CAMPS, Victoria (ed.). **Historia de la Etica**. Barcelona: Ed. Critica, 1987. vol I: De los griegos al renacimiento.
- CASSIN, Barbara. **L'effet sophistique**. Paris: Gallimard, 1994.
- CASSIN, B. **Ensaio Sofisticos**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.
- CASSIN, B. (dir). **Le plaisir de parler**. Paris: Minuit, 1986. p. 63-85.
- CASSIN, B. (dir.). **Nuestros Griegos y sus Modernos**. Buenos Aires: Manatíal, 1994.
- CASSIN, B., LORAUX, N., PESCHANSKI, C. **Gregos, Bárbaros, Estrangeiros. A cidade e seus outros**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- CONLEV, Thomas M. **Rhetoric in the european tradicion**. Chicago: U.C.P.
- CLAVAUD, Robert. **Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps**. Paris: Les Belles Lettres, 1980.
- CROMBIE, I. M. **Análisis de las doctrinas de Platon**. Trad. Ana Torán e Julio C. Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1990. Vol I: El hombre et la sociedad.
- DESCHOUX, Marcel. **Platon ou le jeu philosophique**. Paris: Belles-Lettres, 198.
- DETIENNE, Marcel. **Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- DETIENNE, Marcel (dir.). **Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne**. Lille: P.U.L., 1988.
- DODDS, Eric Robertson. **Les grecs et l'irrationnel**. Trad. Michael Gibson. Paris: Aubier, 1965.
- DROZ, Geneviève. **Os mitos platônicos**. Trad. Maria Auxiliadora R. Keneipp. Brasília: UNB, 1997.
- DUMONT, J. P. **Les Présocratiques**. Paris: Gallimard, 1988.
- FURLEY, D, NEHAMAS, A. (eds). **Aristotle's rhetoric: philosophical essays**. Princeton: PUP, 1994.
- GOLDSCHMIDT, Victor. **Le paradigme dans la dialectique Platonicienne**. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- GOULD, John. **The development of Plato's ethics**. Cambridge: University Press, 1955.
- GRISWOLD, Charles L. (ed). **Platonic writings, platonic readings**. New York: Routledge, 1988.
- GUTIÉRREZ, José, B. **Gorgias: Fragmentos y Testimmonios**. Buenos Aires: Aguilar, 1966.
- HAVELOCK, Eric. **Prefácio a Platão**. Trad. Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus, 1996.
- JAEGER, W. **Paidéia**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

- KERFERD, G. B. **The Sophistic Movement**. Londres: Cambridge University Press, 1984.
- LABORDERIE, Jean. **Les dialogues Platoniciens de la maturité**. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- LICHENSTEIN, Jacqueline. **A cor eloqüente**. Trad. Maria Elizabeth Chaves de Mello e Maria Helena de Mello Rouanet. São Paulo: Siciliano, 1994.
- LUCCIONI, Jean. **La Pensée politique de Platon**. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** Trad. Marcelo Pimenta. São Paulo: Loyola, 1991.
- MAILLOUX, Steven (ed). **Rhetoric, sophistry, pragmatism**. Cambridge: CUP.
- MARQUES, Marcelo P. **L'autre et les autres. A propos de l'altérité dans le Sophiste de Platon**. Thèse réalisée en vue à l'obtention du Doctorat en Philosophie. Strasbourg, 1997.
- MATTÉI, Jean-François (dir.). **La naissance de la raison en Grèce**. Paris: PUF, 1990.
- PAPAS, Nickolas. **Plato and the Republic**. London, New York: Routledge, 1995.
- PERELMAN, C. **O império retórico**. Trad. Fernando Trindade e Rui Alexandre Grácio. Porto: Edições Asa, 1993.
- PERELMAN, C. & OLBRECHTS-TYTEKA, L.. **Tratado da Argumentação. A nova Retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- PLATON. **Oeuvres complètes**. Ed. bilingue établi et traduit par Maurice Croiset et alli. Paris: "Les Belles Lettres", 1949.
- PLATZECK, Erardo-Wolfram. **La evolución de la Lógica griega: en el aspecto especial de la analogía (desde la época de los presocráticos hasta Aristóteles)**. Barcelona: Casa Provincial de Caridad, 1954.
- ROBIN, Leon. **Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon**. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- _____. **La Pensée Grecque et les Origines de l'Esprit Scientifique**. Paris: Ed. Albin Michel, 1973. p. 157-176.
- ROMILLY, Jacqueline. **Précis de littérature grecque**. Paris: PUF, 1991.
- ROSSETTI, Livio (ed). **Understanding the *Phaedrus*: proceedings of the II symposium Platonicum**. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992
- SCHUHL, Pierre-Maxime. **Essai sur la formation de la Pensée grecque: introduction historique a une étude de la philosophie Platonicienne**. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- _____. **L'oeuvre de Platon**. Paris: Hachette, 1954.
- _____. **Platon et l'art de son temps**. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.
- STENZEL, Julius. **Plato's method of dialectic**. Trad..D. J. Allan. Oxford: Clarendon, 1940.

- TODOROV, T. **Teorias do símbolo**. Trad. Enid A. Dobránszky. São Paulo: Papirus, 1996.
- UNTERSTEINER, M. **Sofisti, Testimoniazze e Frammenti**. Firenzi: La Nuova Italia, 1990.
- VAZ, Henrique C. L. **Ontologia e História**. São Paulo: Duas Cidades, 1968. pp.15-66.
- VERNANT, Jean Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Trad. Haiganuch Sarian. São Paulo: DIFEL: Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.
- VOEGELIN, Eric. **Plato**. Baton Rouge: Louisiana State University, 1966.

C) ARTIGOS CONSULTADOS:

- BARILLE, Renato. Rhétorique et culture. **Revue Internationale de Philosophie**. Paris: Puf, 33^o année, n. 127-128, pp. 69-80, 1979.
- BARTHES, R. A Retórica Antiga. In: COHEN, J et alii. **Pesquisas Retóricas**. Trad. L. P. M. Iruzum. São Paulo: Vozes, 1975. pp. 147-215.
- BENSON, Hugh. The dissolution of the problem of the elenchus. Taylor, C. (ed.). **Oxford Studies in Ancient Philosophie**. Oxford: Claredon Press, 1995. Vol XIII. pp. 45-112.
- BRONZE, Michèle. Mesonge et justice chez Platon. **Revue Internationale de Philosophie**. Paris: Puf, 40^o année, n. 156-157, pp. 37-48, 1986.
- CAPPELETTI, Angel J. Sobre la estructura dramática del “Górgias” de Platon. **Revista Venezolana de Filosofía**, n. 11, pp. 137-142, 1979.
- COOPER, J. M. La rhétorique, la dialectique et les passions. **Revue Philosophique de la France et l'étranger**. Paris: PUF, n. 2, pp. 413-440, 1993.
- COULOUBARISTSIS, L. La paradoxe du philosophe dans la *République* de Platon. **Revue de Métaphisique et Morale**, Paris: Armand Colin, 87^o année, n. 1, janviers-mars, pp. 60-81.
- DUCHEMIM, Jacqueline. Remarques sur la composition du “Gorgias”. **Revue des Études Grecques**. Paris: Belles-lettres, tome LVI, n. 266-268, pp. 265-286, 1943.
- GAUDIN, Claude. Rhétorique et Dialectique. À propos de l'opposition φυσισ-νομος dans le *Gorgias* de Platon. **Revue des Études Grecques**. Paris: Belles-lettres, tome CII, n. 487-489, pp. 308-330, juillet-december 1989.
- HAARSCHER, Guy. La rhétorique de la raison pratique. Réflexions sur l'argumentation et violence. **Revue Internationale de Philosophie**. Paris: Puf, 33^o année, n. 127-128, pp. 110-128, 1979.
- IRWIN, T. H. Coercion and objectivity in Plato's dialectic. **Revue Internationale de Philosophie**. Paris: Puf, 40^o année, n. 156-157, pp. 50-74, 1986.
- JACQUES, Francis. Logique ou rhétorique de l'argumentation? **Revue Internationale de Philosophie**. Paris: Puf, 33^o année, n. 127-128, pp. 47-68, 1979.

- JOLY, Robert. La question hippocratique et le témoignage du Phèdre. **Revue des Études Grecques**. Paris: Belles-lettres, tome LXXIV, n. 349-350, pp. 69-92, janvier-juin, 1961.
- MARIAS, Julian. Les Genres Littéraires en philosophie. **Revue Internationale de Philosophie**. Paris: Vrin, n. 90, pp. 495-508, 1969.
- MAYER, Michel. Pour une rhétorique de la raison. **Revue Internationale de Philosophie**. Paris: Vrin, n. 155-156, pp. 290-301, 1985.
- MOURELATOS, Alexander P. D. Gorgias on the Function of Language. **Philosophical Topics**, v. 15, n. 2, pp. 135-170, 1987.
- NARCY Michel. Enseignement et dialectique dans le Ménon. **Revue Internationale de Philosophie**. Paris: Puf, 23^e année, n. 90, pp. 474-494, 1969.
- PERELMAN, C. Argumentação. In: **Enciclopédia Einaudi**. Portugal: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987.
- _____ La Philosophie du Pluralisme et la Nouvelle Rhétorique. **Revue Internationale de Philosophie**. Paris: Puf, 33^e année, n. 127-128, pp. 5-17, 1979.
- OLBRECHTS-TYTEKA, L. Les couples philosophiques. Une nouvelle approche. **Revue Internationale de Philosophie**. Paris: Puf, 33^e année, n. 127-128, pp. 81-98, 1979.
- SCHUHL, Pierre-Maxime. Platon et la médecine. **Revue des Études Grecques**. Paris: Belles-lettres, tome LXXII, n. 344-346, pp. 73-79, janvier-juin 1960.
- _____ Remarques sur Platon et la technologie. **Revue des Études Grecques**. Paris: Belles-lettres, tome LXVI, n. 311-313, pp. 465-472, juillet-december 1953.
- SOULEZ, Antonia. Entre le langage et l'expérience: généalogie et crise d'une démarcation. **Revue Internationale de Philosophie**. Paris: Puf, n. 183, pp. 435-457, 1992/4.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é investigar a tematização da retórica no *Górgias* de Platão, mostrando que este diálogo apresenta um esboço do programa platônico para a retórica filosófica, posteriormente desenvolvido no *Fedro*, e, principalmente, que o antagonismo entre retórica e filosofia, que se verifica em todo o diálogo, não se limita a confrontar perspectivas epistemológicas rivais ou posições conflitantes em relação aos limites da linguagem, mas é um problema antropológico, na medida em que tais perspectivas representam maneiras divergentes de conduzir a vida. O diálogo tem início com a afirmação gorgiana de que a retórica é uma *tekhne* e se desenvolverá no sentido de investigar a propriedade desta definição. Verifica-se, contudo, uma incompatibilidade entre a retórica gorgiana e a categoria das *tekhnai*, uma vez que a mesma se baseia em pressupostos e diretrizes irracionalistas. Para que a retórica se afirme como uma *tekhne* é necessário que ela seja redefinida em conformidade com os padrões racionais, podendo, assim, ser admitida como um recurso auxiliar, utilizado pelo filósofo em sua atividade política. Para fundamentar sua concepção de retórica, Sócrates deverá ampliar o horizonte contemplado pela discussão, mostrando que esta atividade representa um conjunto de valores, que se referem à finalidade da arte e ao valor do conhecimento, ao papel do político enquanto mediador das relações inter-humanas, no contexto da cidade, e sobretudo, aos objetivos e critérios que devem orientar a vida dos homens e levá-los a determinadas escolhas. Enquanto sistema de valores, a retórica não se limita a uma arte da produção de discursos persuasivos, se afirmando como um gênero de vida.