



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE FILOSOFIA

PEDRO MIGUEL DE OLIVEIRA BRANDÃO

A RETÓRICA EM PLATÃO:

de adulação sofística à arte de cura e direcionamento d'alma

São Luís
2025

PEDRO MIGUEL DE OLIVEIRA BRANDÃO

A RETÓRICA EM PLATÃO:

de adulação sofística à arte de cura e direcionamento d'alma

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), como requisito para obtenção do grau de Licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Jordão Baptista

São Luís

2025

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Oliveira Brandão, Pedro Miguel.

A retórica em Platão : de adulação sofística à arte de cura e direcionamento d'alma / Pedro Miguel Oliveira Brandão. - 2025.

83 f.

Orientador(a): Alexandre Jordão Baptista.

Curso de Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, Universidade Federal do Maranhão, 2025.

1. Filosofia. 2. Retórica. 3. Platão. 4. Sofística. 5. Psicagogia. I. Jordão Baptista, Alexandre. II. Título.

PEDRO MIGUEL DE OLIVEIRA BRANDÃO

A RETÓRICA EM PLATÃO:

de adulação sofística à arte de cura e direcionamento d'alma

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), como requisito para obtenção do grau de Licenciatura em Filosofia.

Aprovada em: 10/03/2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexandre Jordão Baptista (Orientador)

Doutor em Filosofia

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof. Dr. Sidnei Francisco do Nascimento

Doutor em Filosofia

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Profa. Dra. Deysielle Costa das Chagas

Doutora em Filosofia

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, a Deus, por ter me concedido a coragem e o privilégio de dedicar-me à filosofia.

Aos meus pais, Márcio e Selma, pelo amor e apoio incondicional que me oferecem diariamente, sem os quais não teria sido capaz de empreender este estudo. À minha namorada, Mylena, pela dádiva do nosso encontro, a mais bela prova de que o amor à sabedoria é benfazejo.

Ao meu estimado orientador, Alexandre Jordão Baptista, por despertar em mim o interesse pela retórica, e ter me dado a confiança e o auxílio necessários para o desenvolvimento deste trabalho, o qual superou as nossas expectativas. Estendo também meus agradecimentos a todos os professores e professoras do curso de Filosofia que contribuíram, direta ou indiretamente, para minha formação acadêmica e pessoal. Em especial ao professor Almir Ferreira, pelas inesquecíveis oportunidades que me concedeu de realizar algumas exposições sobre Platão em suas turmas do primeiro período, pelas quais sou muito grato.

Aos professores Cristóvão Fernandes e Nicola Galgano, bem como ao instituto *Schola Classica*, por me guiarem com muita competência em meus estudos das línguas grega e latina.

Aos meus três queridos companheiros de jornada, Brisa, Leia e Timeu, que, seja pelo inefável instinto de lealdade ou pelo conforto do ar-condicionado, acompanharam-me nas longas pernoites de leitura e escrita. À minha irmã, Lara, por razões que ela bem conhece.

Por fim, mas com igual relevância, agradeço ao meu querido amigo e professor André Lisboa, por todos os conselhos, caminhadas, conversas e ideias partilhadas, nas quais a filosofia verdadeiramente se desvela enquanto percurso de cuidado de si e do outro. E à minha saudosa e eterna mestra, Ana Caroline Barbosa Mesquita, cujo amor à filosofia me seduziu de igual modo a amá-la.

Sócrates: Vinde então, nobres criaturas, e persuadi a Fedro, pai de belos filhos, que se ele não filosofar dignamente, também jamais será digno de discursar sobre nada. (Fedro, 261a).

RESUMO

Este estudo investiga a complexa relação de Platão com a retórica, analisando suas críticas no *Górgias* e sua reabilitação no *Fedro*. Na Atenas Clássica, a retórica era uma habilidade essencial para o sucesso na vida pública, mas Platão a condenou como um instrumento de dominação e propagação de valores morais questionáveis, especialmente no ensino sofístico. Contudo, sua crítica é paradoxal, pois ele próprio utilizava técnicas retóricas em seus diálogos, sugerindo a existência de uma *verdadeira retórica* alinhada à filosofia e à promoção da virtude. Por meio de pesquisa bibliográfica e análise dos diálogos platônicos, o trabalho demonstra que Platão não rejeita a retórica em si, mas condena seu uso irresponsável pelos sofistas e políticos. Em contrapartida, ele propõe uma *téchne rhētoriké* (arte retórica) subordinada à dialética e ao conhecimento da verdade, como apresentado no *Fedro*, onde a retórica é caracterizada como uma *psychagōgía* (psicagogia), isto é, uma arte de cura e direcionamento das almas através dos discursos. Conclui-se que, em Platão, a retórica assume uma função terapêutica e pedagógica, tornando-se uma arte genuína e essencial para a filosofia. Este trabalho contribui para uma compreensão abrangente do papel da retórica no pensamento platônico, destacando seu potencial positivo como instrumento de formação ética e intelectual.

Palavras-chave: Filosofia. Retórica. Platão. Sofística. Psicagogia.

ABSTRACT

This study investigates Plato's complex relationship with rhetoric, analyzing his criticisms in the *Gorgias* and its rehabilitation in the *Phaedrus*. In Classical Athens, rhetoric was an essential skill for success in public life, but Plato condemned it as an instrument of domination and propagation of questionable moral values, particularly in sophistic teaching. However, his critique is paradoxical, as he himself employed rhetorical techniques in his dialogues, suggesting the existence of a *true rhetoric* aligned with philosophy and the promotion of virtue. Through bibliographic research and analysis of Platonic dialogues, the study demonstrates that Plato does not reject rhetoric *per se* but condemns its irresponsible use by sophists and politicians. In contrast, he proposes a *téchne rhētoriké* (rhetorical art) subordinate to dialectic and the knowledge of truth, as presented in the *Phaedrus*, where rhetoric is characterized as a *psychagōgía* (psychagogy), that is, an art of healing and guiding souls through discourse. It is concluded that, in Plato, rhetoric assumes a therapeutic and pedagogical function, becoming a genuine and essential art for philosophy. This work contributes to a comprehensive understanding of the role of rhetoric in Platonic thought, highlighting its positive potential as an instrument of ethical and intellectual formation.

Keywords: Philosophy. Rhetoric. Plato. Sophistry. Psychagogy.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	A RETÓRICA ANTES DE PLATÃO	13
2.1	A hipótese da retórica como fruto do pensamento platônico: a origem do termo <i>rhētoriké</i>	13
2.2	A tradição poética no horizonte da retórica	17
2.2.1	A retórica em Homero	17
2.2.2	A persuasão na <i>Ilíada</i> e <i>Odisseia</i>	19
2.2.3	A <i>psychagōgía</i> na <i>Ilíada</i> e <i>Odisseia</i>	21
2.3	A sofística e a consolidação da retórica	26
2.3.1	A natureza do movimento sofista	26
2.3.2	A retórica como epicentro da política	30
2.3.3	A retórica em Górgias: entre a ontologia trágica e a via do poder	34
3	A RETÓRICA SOB O CRIVO DE PLATÃO	40
3.1	Considerações preliminares: a retórica no <i>Górgias</i> e no <i>Fedro</i>	40
3.2	A crítica à retórica sofística	44
3.2.1	O prólogo do <i>Górgias</i> : a retórica entre o agonismo e o poder	44
3.2.2	A tensão entre <i>téchne</i> e <i>dýnamis</i> no primeiro ato	46
3.2.3	Sócrates contra Górgias: entre a onipotência da retórica e os preceitos da justiça	50
3.2.4	A retórica como <i>kolakeía</i> : uma crítica circunscrita	58
3.3	O elogio à retórica filosófica no <i>Fedro</i>	64
3.3.1	“Para onde vais e de onde vens?”	64
3.3.2	A retórica como <i>psychagōgía</i> da alma	67
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	74
	REFERÊNCIAS	79

1 INTRODUÇÃO

A retórica gozava de muito prestígio na Atenas Clássica, afinal, em uma sociedade que considerava a vida pública o coroamento da atividade humana (Vernant, 2022), a habilidade de discursar de forma persuasiva era evidentemente uma competência bastante útil e desejada, cuja aquisição permitia aos homens obterem sucesso nos debates públicos e nas assembleias – local “[...] onde os homens se engrandecem” (Ilíada, IX, p. 441).

Era natural, portanto, que Platão dirigisse sua reflexão à retórica, e ainda mais natural que, ao reconhecê-la como elemento central no ensino sofístico, — no qual aprendia-se a convencer a multidão sobre qualquer tema, independentemente do domínio técnico sobre o assunto tratado (*Górgias*, 456b-c; 458e-459c)¹ —, a condenasse como um perigoso instrumento de dominação política e propagação de concepções morais ignóbeis.

Entretanto, é inegável que a censura de Platão à retórica é bastante paradoxal, haja vista que o próprio filósofo é, ele mesmo, um sumo rétor. É impossível negar a plasticidade e a perícia persuasiva presentes nos diálogos platônicos, muitos dos quais, utilizando artifícios retóricos por vezes ardilosos e semelhantes a *sofismas* (*Górgias*, 497b), criticam o próprio empreendimento retórico do qual parecem se servir. Ademais, mesmo nos diálogos em que Platão critica ferozmente essa técnica, também alude a uma *verdadeira retórica* realizada como *téchne* e propícia à promoção da virtude e da cura e direcionamento d'alma. Apesar disso, muitos acadêmicos importantes – como Giovanni Reale e Carol Poster - tendem a enfatizar o aspecto negativo da crítica de Platão à retórica, em detrimento do potencial positivo que o filósofo parece enxergar nela.

Nesse sentido, entende-se que avaliar a real posição ocupada pela retórica dentro do pensamento de Platão é extremamente relevante para eludir as aparentes ambiguidades em que o pensador se coloca ao tratar do tema. Espera-se, mediante essa pesquisa monográfica, contribuir com o fortalecimento de uma compreensão abrangente acerca do papel da retórica em Platão, a qual, longe de ser apenas uma ferramenta dos políticos atenienses e seus mestres, é também uma arte genuína a

¹ Todas as citações do texto deste diálogo são da obra *Górgias - Obras II* traduzida por Daniel Rossi Nunes Lopes (Platão, 2016c).

qual, integrada à filosofia, desempenha uma importante função pedagógica e terapêutica.

Finalmente, mas com igual importância, o interesse pelo estudo da retórica, o qual motivou a realização dessa pesquisa monográfica, está intimamente vinculado aos frutos obtidos durante as pesquisas realizadas no âmbito do projeto de pesquisa proposto pelo professor Alexandre Jordão Baptista, *Filosofia, Sofística e Ensino na Grécia Antiga: contribuições para uma prática dialógica na docência de filosofia na Educação Básica*, que é um desdobramento de suas pesquisas e discussões realizadas no âmbito do Grupo de Pesquisas em Tecnologias do Ensino e Aprendizagem da Filosofia (DIOTIMA).

Nesse sentido, entende-se que a compreensão do modo pelo qual os filósofos da antiguidade, a exemplo Platão, orientavam a atividade filosófica junto aos seus discípulos mediante o diálogo vivo e a pesquisa conjunta, pode ser determinante para a construção de metodologias educacionais as quais, ao menos em parte, superem os moldes tecnicistas predominantes nos modelos de ensino-aprendizagem da filosofia na atual Educação Básica. E é evidente que, dentro desse viés, a compreensão da natureza da retórica, a arte do manejo das palavras, faz-se fundamental.

Neste íterim, é preciso reconhecer, desde já, que a interpretação predominantemente negativa do juízo de Platão sobre a arte retórica, feita por inúmeros estudiosos, não é de modo algum injustificada. Afinal, é verídico que Platão expressa juízos extremamente severos em relação à retórica. No diálogo *Górgias*, destaca o seu poder de criar crenças ilusórias e a avalia enquanto uma técnica cujo fim precípua não é infundir o conhecimento verdadeiro, mas sim a persuasão aliada ao deleite e prazer. Chega, inclusive, a destituí-la de sua condição de arte (*téchne*) e classificá-la enquanto *kolakeía*, isto é, uma espécie de adulação irracional (*Górgias*, 463a-b) que permite ao orador produzir convencimento se servindo exclusivamente das paixões e sentimentos dos ouvintes, sendo “[...] particularmente adequada para favorecer e difundir concepções morais inconscienciosas” (Trabattoni, 2010, p. 54).

Por conta dessa crítica tão ríspida, parece até mesmo natural que autores como Giovanni Reale (2014) não admitam a pertinência de se atribuir um valor genuíno à retórica dentro do pensamento platônico. O máximo que lhe pode ser reconhecida, nas palavras do autor, é “[...] um direito à existência, com a condição de que se submeta à verdade e à filosofia” (Reale, 2014, p. 176).

Contudo, essa interpretação aparenta desconsiderar o próprio desfecho do diálogo *Górgias* (503a), no qual aventa-se uma retórica legítima “[...] que se dispõe para tornar melhores ao máximo as almas dos cidadãos e as defende dizendo o que é melhor, seja isso mais apazível ou menos apazível aos ouvintes”. Pode-se recorrer, como contra-argumento, à afirmação categórica do próprio Sócrates de que esse tipo de retórica nunca existiu (*Górgias*, 503b). Entretanto, “[...] se, de fato, nunca houve um político na democracia ateniense que tenha praticado a ‘verdadeira retórica’ (517a), como supõe Sócrates, isso não implica necessariamente que ela não seja possível” (Lopes, 2018, p. 393). Nesse sentido, considerando a importante tarefa que essa retórica se propõe a assumir, o mais adequado parece ser exaltá-la, em vez de julgá-la excessivamente e limitar-se a lhe conceder um mero *direito à existência*.

Essa aparente dificuldade levanta questões importantes: será que Platão rejeita toda forma de retórica ou apenas aquela usada de modo irresponsável pelos políticos e sofistas de sua época? Pode a filosofia socrático/platônica ser mediada por uma forma legítima de persuasão? E de que maneira Platão distingue uma verdadeira *arte retórica* daquelas práticas adadoras que critica severamente? Essas questões nos levam a reconsiderar se Platão, ao fazer jus a uma retórica que atende a propósitos filosóficos, realmente estaria imiscuindo a filosofia com uma atividade persuasiva sem valor intrínseco, ou se ele sugere uma *téchne rhētoriké* justamente por vislumbrar nela uma função mais elevada e alinhada aos propósitos filosóficos de cura e cuidado d’alma.

Dentre as duas vias interpretativas, a segunda logra apoio no *Fedro*², diálogo no qual a retórica é efetivamente caracterizada como uma *psychagōgía* responsável pelo *direcionamento* das almas através dos discursos. Entretanto, permanece o desafio: como demonstrar que a *téchne rhētoriké*, ao contrário daquela propagada pelos sofistas e políticos, tem como condição de aplicabilidade o conhecimento da verdade e do método dialético por parte do rétor, a ponto de produzir convencimento racional, e não adador? E quais são os males da alma que essa *psychagōgía* visa dirimir, a ponto de assumir um papel terapêutico e até mesmo curativo dentro da filosofia platônica?

Essas indagações destacam a complexidade da crítica de Platão e sugerem que a retórica, longe de ser totalmente rejeitada, pode não só ser redimida como

² Todas as citações do texto deste diálogo são da obra *Fedro* traduzida por Marília Cecília Gomes dos Reis (Platão, 2016b).

também assumir uma importante função quando alinhada ao exercício filosófico e dialético. Por conseguinte, para além de elucidar que a censura de Platão à retórica está ligada ao seu mau uso – o que não implica a rejeição da retórica em si -, este trabalho monográfico visa lançar luzes sobre a natureza da verdadeira *téchne rhētoriké*, a qual, em última instância, parece ser entendida por Platão como uma *medicina para a alma* (*Fedro*, 270b).

Assim, tem-se como objetivos: elucidar, a partir do *Górgias*, que a condenação da retórica enquanto *kolakeía* está essencialmente relacionada ao modo como ela era empregada pelos políticos e sofistas no contexto político da democracia ateniense do final do séc. V a.C; mostrar, a partir do *Fedro*, em que consiste a verdadeira *téchne rhētoriké* e quais são as suas condições de aplicabilidade; e esclarecer como a arte retórica, aliada à dialética, configura-se enquanto uma *psychagōgía* capaz de auxiliar o filósofo no seu *serviço* (*Apologia de Sócrates*, 30a) de cura e direcionamento d'alma.

Trata-se de uma pesquisa essencialmente teórica, desenvolvida por meio da técnica da pesquisa bibliográfica, que se mostra a mais adequada para esse tipo de investigação. As principais fontes primárias selecionadas para o desenvolvimento do trabalho foram os diálogos platônicos *Górgias* e *Fedro*. Utilizou-se da exegese filosófica para analisar e interpretar tais obras, bem como uma comparação conceitual de seus principais comentadores no Brasil e no mundo, tais como Daniel Rossi Nunes Lopes, Delmar Cardoso, Jessica Moss, Giovanni Reale, Franco Trabattoni, Andrew Stauffer, Giovanni Casertano, Maria Cecília Gomes dos Reis, José Trindade Santos e Carol Poster.

No segundo capítulo, intitulado *A retórica antes de Platão*, analisaremos, em primeiro lugar, a hipótese de que a retórica é um fenômeno típico do século IV a.C., cuja formalização enquanto arte teria início com o pensamento platônico. Em seguida, abordaremos a concepção da arte dos discursos anterior à reflexão platônica, investigando de que maneira a tradição poética e o movimento sofista, cada um a seu modo, contribuíram para estabelecer as bases da retórica exercida nas instituições democráticas atenienses do final do século V a.C. e início do século IV a.C., a qual foi alvo do juízo de Platão. Ademais, será evidenciada, com igual empenho, a influência de Homero e Górgias de Leontino para a edificação platônica de uma arte retórica capaz de reunir o ímpeto do discurso poético e a maleabilidade da persuasão sofista, sem, contudo, dispensar os preceitos da justiça e da busca pela verdade.

No segundo capítulo, *A retórica sob o crivo de Platão*, discutiremos sobre as duas acusações, presentes no *Górgias*, que destituem a retórica de sua pretensa condição de *téchne* e a classificam como *kolakeía*, sendo elas: a finalidade infame da retórica, a qual visa gerar o prazer a despeito da promoção do bem, e a irracionalidade dessa prática. Será demonstrado, por um lado, que tais críticas não visam condenar a arte retórica como um todo, mas somente a retórica política/sofística. Por outro lado, demonstraremos como essas críticas visam estabelecer, *ex negativo*, parâmetros a serem necessariamente alcançados por uma verdadeira *téchne rhētoriké* – os quais serão plenamente desenvolvidos no diálogo *Fedro*. Em seguida, discorreremos sobre a construção platônica da retórica legítima neste diálogo, a qual, ao se eximir do caráter adulator e se subordinar à dialética, converte-se em uma arte de *direcionamento d'alma* capaz de curá-la dos seus vícios e auxiliá-la na busca pela verdade, cujo fim último é a apreensão das formas.

Por fim, depreende-se disso que, em Platão, a retórica não é simplesmente condenada ou rejeitada, mas sim reconfigurada e elevada a um patamar superior quando integrada à filosofia. Enquanto a retórica sofística e política é criticada por seu caráter adulator e irracional, a verdadeira *téchne rhētoriké*, tal como delineada no *Fedro*, emerge como uma arte essencialmente filosófica, cujo propósito não é meramente persuadir, mas conduzir as almas à verdade e à virtude. Ao subordinar-se à dialética e ao conhecimento da verdade, a retórica platônica assume uma função terapêutica e pedagógica, tornando-se uma ferramenta indispensável para o filósofo em sua missão de cuidar e orientar as almas. Dessa forma, este trabalho busca não apenas esclarecer as nuances da crítica platônica à retórica, mas também destacar seu potencial positivo, demonstrando como, longe de ser uma mera *artífice da persuasão*, a retórica pode ser uma arte genuína, capaz de contribuir para a formação ética e intelectual do ser humano.

2 A RETÓRICA ANTES DE PLATÃO

2.1 A hipótese da retórica como fruto do pensamento platônico: a origem do termo *rhētoriké*

A tese de que Platão provavelmente cunhou o substantivo *rhētoriké* é amplamente conhecida no meio acadêmico, sendo defendida especialmente pelos estudiosos que não concebem o filósofo como um ferrenho crítico da retórica, mas sim um dos seus legítimos precursores, cuja obra forneceu os primeiros fundamentos dessa arte. Dentre eles, destacam-se Edward Schiappa (1990)³ e Thomas Cole (1991)⁴.

Como já foi antevisto, não pretendemos corroborar, neste trabalho, em favor da ênfase negativa com a qual muitos estudiosos interpretam os juízos de Platão sobre a retórica. Entretanto, disso não se segue que seja pertinente atribuir ao filósofo o papel de ser um dos precursores dessa arte, levando em pouca consideração, assim, a influência de sofistas como Górgias e Isócrates para a sua fundação e desenvolvimento. Contudo, é justamente essa a pretensão de Edward Schiappa (1990), ao afirmar que o termo *rhētoriké*, tal qual a arte persuasiva que denota, é um fenômeno típico do século IV a.C, não sendo praticada nem reconhecida pelos pensadores e sofistas anteriores a Platão. Nas palavras do autor,

As evidências para uma origem no início do século IV da *ῥητορικὴ* [*rhētoriké*] podem ser resumidas da seguinte forma: a palavra não aparece na literatura do século V onde se esperaria encontrá-la, caso fosse um termo em uso. A ocorrência de *ῥητορικὴ* no *Górgias* de Platão é o uso registrado mais antigo. Embora o termo apareça extensivamente em uma obra platônica bem conhecida por seu caráter polêmico, seu uso relativamente raro em outros diálogos de Platão dá a impressão de que *ῥητορικὴ* não era uma palavra comum. A ausência de *ῥητορικὴ* em qualquer outra literatura teórica entre 400 e 350 a.C. sugere ainda mais que se trata de uma derivação do início do século IV. [...]. No mínimo, pode-se dizer que qualquer abordagem dos sofistas antigos, ou mesmo dos rivais de Platão no século IV, que tome a noção de "retórica" como algo "dado" ou como uma "constante conceitual"

³ Edward Schiappa, em *Did Plato Coin Rhētoriké?* defende que o termo *rhētoriké* não é visto em nenhum texto anterior ao diálogo *Górgias*, estabelecendo, a partir disso, que a fundamentação da retórica como arte é um fenômeno típico do século IV a.c, cujo início se deu a partir da obra platônica.

⁴ Thomas Cole, em *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, apresenta uma visão que atribui a Platão e Aristóteles o papel central no estabelecimento da retórica como uma disciplina formal, argumentando que foi apenas a partir de suas contribuições que a retórica adquiriu seu *status* como arte.

provavelmente precisa ser revista⁵ (Schiappa, 1990, p. 12-14, tradução e acréscimo nossos).

De acordo com esse argumento, o movimento sofista não deve ser diretamente associado à retórica, pois o termo aparece pela primeira vez registrado na obra de Platão e não corresponde aos interesses dos sofistas. Estes estavam preocupados, especificamente, com o poder do *lógos*, cuja abrangência semântica impede que seja reduzido a *rhētoriké* sem resultar em uma confusão profunda entre a sofística em si e as apropriações subsequentes às quais foi submetida.

Ademais, tal advertência metodológica não se aplica apenas ao pensamento dos sofistas, mas também ao dos poetas e pré-socráticos. Segundo o autor, estes podem ter refletido sobre uma *téchne lógon*, mas não sobre a *rhētoriké* como formalizada posteriormente. Nesse sentido, à retórica, cujo registro mais antigo se encontra em Platão, não se deve misturar as antecipações rudimentares ou versões alternativas encontradas nos textos de seus predecessores e contemporâneos (Cole, 1991).

Muito embora tais teses sejam influentes no meio acadêmico, é reconhecido que a sua fundamentação é, no mínimo, questionável. Afinal, como o próprio Edward Schiappa (1990) admite, até mesmo Platão parece reconhecer que Górgias, no diálogo homônimo, é professor e mestre da *rhētoriké* (449a5). Além disso, no prólogo do mesmo diálogo há uma alusão plausível de que o referido termo não é cunhado por Platão, mas sim já utilizado comumente dentro do círculo pessoal do sofista de Leontinos:

Essa pista é dada no próprio início do *Górgias*, quando Platão escreve a primeira ocorrência de *rhētoriké* desse drama fazendo Sócrates dizer que, para ele, Sócrates, era evidente que Polo estava se exercitando mais “na chamada retórica” do que em dialogar (448 d 9-10) [...]. Assim, podemos pensar que, sendo discípulo de Górgias, é provavelmente com ele, ou pelo menos sob a orientação dele, Górgias, que Polo se exercita nessa chamada *rhētoriké*. No texto, Platão não parece estar mais interessado em inventar um nome para a técnica com que acabaria homenageando um já inventivo Górgias do que dar uma forma nominável e explicitada ao método discursivo

⁵ Texto original: *The evidence for an early fourth-century origin of ῥητορικὴ can be summarized as follows. The word does not appear in fifth-century literature where one would expect to find it if, in fact, it was a term in use. The occurrence of ῥητορικὴ in Plato's Gorgias is the earliest recorded usage. While the term appears extensively in a Platonic work well-known for its polemic intent, its relatively rare use in other Platonic dialogues gives the impression that ῥητορικὴ is not a common word. The absence of ῥητορικὴ in any other theoretical literature from 400 to 350 B.C. further suggests that it was an early fourth-century derivation [...] the very least it can be said that any treatment of the Older Sophists, or even of the fourth-century rivals of Plato, that takes the notion of "rhetoric" as a "given" or as a "conceptual constant" is likely to be in need of revision.*

que viria a distinguir o seu protagonista, Sócrates, desidentificando-o, assim, do rétor e do sofista. Afinal, no dizer de Sócrates, o personagem Polo protela, adia, enrola, mas não diz com todas as letras o que lhe estava sendo perguntado (ibidem, 448 d 5-6): que técnica era essa, a de Górgias? Ao invés disso, no drama, Polo apenas a elogia (ibidem, 448 e 2-4), sem explicar em que ela consiste, postura essa que viria a se configurar como uma armadilha fatal diante de um personagem fustigador como Sócrates. Desse modo, temos bons motivos para interpretar que, sendo uma já conhecida arte do velho Górgias, a retórica surge nesse drama tendo ironicamente o encômio de Polo como sua principal arma, ao invés de uma busca por sua verdadeira definição (Salles, 2018, p. 132).

Todavia, ainda mais forte que esta possível interpretação são as contundentes críticas realizada por John Poulakos às teses de Schiappa. Este, segundo Poulakos, ao defender a provável cunhagem do substantivo *rhētorikḗ* por Platão, não parece se ater com o devido cuidado às nuances do Grego Antigo, o qual, por ser um idioma flexional, permite que as palavras sofram transformações nas desinências para expressar diferentes relações gramaticais. Desse modo, mesmo se o termo *rhētorikḗ*, no nominativo singular, de fato seja utilizado pioneiramente no diálogo *Górgias*, ainda assim há incontáveis registros do radical *ῥητορικ* (*rhētorik*) na literatura grega anterior a Platão, os quais fazem jus, em sua grande maioria, a uma técnica cujo fim é a persuasão – tratamento semelhante ao dado pelo filósofo ateniense. Por conseguinte, afirma John Poulakos (1990, p. 222-223, tradução nossa):

A fim de verificar o argumento de Schiappa, eu pesquisei ocorrências de ῥητορικ- em todos os textos canonizados cujos autores presumidos são ditos ter vivido nos séculos VII, VI e V a.C. Usando o computador IBYCUS de Dave Packard e a versão mais recente (C) do disco compacto do *Thesaurus Linguae Graecae*, encontrei ocorrências em Ésquilo, Esopo, Antífonte, Demócrito, Isócrates, Lísias e Trásímaco – ocorrências numerosas demais para listar aqui [...]. Na medida em que todo o argumento de Schiappa se sustenta em um único grande "fato filológico" (não há nenhum uso de ῥητορικῇ antes de Platão), o argumento desmorona à luz das aparentes ocorrências do termo em tempos pré-platônicos. Mas o que eu encontrei não estabelece que os sofistas agora possam ser considerados como tendo uma visão homogênea sobre retórica; apenas estabelece que Schiappa foi precipitado e descuidado, ou que desconhece a existência de declinações na língua grega.⁶

⁶ Texto original: *To verify Schiappa's claim, I searched for matches of ῥητορικ- in all the canonized texts whose presumed authors are said to have lived in the seventh, sixth, and fifth centuries B.C. Using Dave Packard's IBYCUS computer and the most recente version (C) of the Thesaurus Linguae Graecae compact disc, I found matches in Aeschylus, Aesop, Antiphon, Democritus, Isocrates, Lysias, and Thrasymachus – matches too numerous to list here [...] Insofar as Schiappa's whole case os held together by the one grand "philological fact" (no rhetorike before Plato), the case colapses in light of the apparent occurences of the term in pre-Platonic times. But what I have found does not establish that the sophists can now be said to have had a view of rhetoric; It only establishes that Schiappa has been hasty and careless, or that he is unaware of the existence of declensions in the Greek language.*

Ademais, até mesmo o termo *rhētorikḗ* (caso nominativo singular) não parece ter sido utilizado pela primeira vez por Platão, pois aparece anteriormente no texto “*Sobre os que escrevem discursos escritos*, ou *Sobre os Sofistas*, de Alcidamante de Eleia (§1-2), ocorrência essa que, diga-se de passagem, não costuma ser analisada com o merecido vagar” (Salles, 2018, p. 130). E, sendo Alcidamante um dos mais notórios discípulos de Górgias Leontino, não seria injustificado conjecturar que o mestre, tal qual o discípulo, também se portasse como um legítimo praticante e professor de retórica.

Todos esses fatores, ao nosso ver, fragilizam consideravelmente a hipótese de Schiappa (1990) pela qual atribui-se à Platão a provável cunhagem do termo *rhētorikḗ*. Entretanto, mais relevante é considerarmos que, mesmo se essa tese fosse incontestável, ainda assim poder-se-ia relacionar, sem nenhuma incongruência, a atividade sofística com a prática retórica. Em outras palavras, a mera não utilização de um termo específico, a saber, *rhētorikḗ*, por parte de sofistas como Górgias e Isócrates, é insuficiente para estabelecer que ambos eram alheios à arte dos discursos persuasivos, cuja prática e ensino, ironicamente, lhes engendrou muita fama. Nesse sentido, argumenta John Poulakos (1990, p. 223, tradução nossa):

Mas, voltando ao argumento central, a presença ou ausência de um único termo no(s) texto(s) de um autor não prova nada. Um caso disso é a *Retórica a Alexandre*. A alegação de que este texto não pode ser sobre retórica porque o termo *ῥητορικῇ* [*rhētorikḗ*] não aparece nele (exceto no título) seria absurda. Do mesmo modo, a conclusão de que Platão não tinha conhecimento sobre Demócrito porque “Demócrito” não aparece nos diálogos platônicos seria difícil de acreditar [...] A questão é que, antes de podermos apresentar uma posição sobre a retórica de um ou mais autores, precisamos estar bastante familiarizados com as práticas discursivas de sua sociedade e época. Nesse sentido, o que a filologia clássica tem a oferecer é imensamente útil, desde que utilizemos nossa filologia de maneira adequada. Consultar um único termo em um léxico ou em um computador é um exemplo clássico de *misologia*, não de filologia clássica.⁷

Diante das evidências discutidas, depreende-se que a tese segundo a qual Platão teria cunhado o termo *rhētorikḗ* ou a ideia de que a prática retórica seja

⁷ Texto original: *But to return to the main argument, the presence or absence of a single term in the work(s) of an author does not prove anything. A case in point is the Rhetoric to Alexander. The claim that this text cannot possibly be about rhetoric because the term ῥητορικῇ does not appear in it (except in the title) would be ludicrous. Likewise, the conclusion that Plato did not know about Democritus because “Democritus” does not appear in the Platonic texts would be hard to believe [...] The point is that before we can advance a position about the rhetoric of one or more authors we need to be quite familiar with the discursive practices of their society and time. In this regard, what classical philology has to offer is immensely useful as long as we get our philology straight. Looking up a single term in a lexicon or a computer is a classic case of misology, not classical philology.*

exclusivamente um fenômeno do século IV a.C. apresenta sérias limitações. A ausência do termo em registros literários mais antigos, além de ser contestável, não invalida a existência de práticas e reflexões sobre a arte persuasiva em períodos anteriores, como demonstrado pela análise de John Poulakos e outros críticos. Assim, em vez de um marco inaugural atribuído ao filósofo ateniense, a retórica deve ser compreendida como uma técnica discursiva em construção, refletindo o contexto cultural e político de sua época.

À luz dessa compreensão, analisaremos nos próximos tópicos, sucintamente, como elementos fundamentais da retórica emergem em tradições anteriores, especialmente na poesia e na prática sofística. Evidenciar-se-á que, embora a tradição poética revele traços rudimentares da *téchne rhētoriké*, os seus contornos definidos serão traçados por sofistas como Górgias, os quais estabelecerão as bases para a crítica e a reelaboração promovidas por Platão.

2.2 A tradição poética no horizonte da retórica

2.2.1 A retórica em Homero

De acordo com um famoso fragmento de Xenófanes (B10), “[...] desde o princípio todos têm aprendido segundo Homero” (Santoro, 2001 *apud* Torres, 2016, p. 65). Isso sugere a relevância singular da poesia homérica na formação do homem grego, cuja utilidade não se restringia ao campo gramatical, isto é, enquanto uma ferramenta didática para o ensino e a aprendizagem dos primeiros conhecimentos linguísticos. Com efeito, os poemas *Ilíada* e *Odisseia* eram tidos como fontes para a obtenção de orientações práticas e abrangentes acerca de tudo aquilo que concerne à vida humana. Nas palavras de Stenzel (2021, p. 22):

Homero transmitia não apenas aqueles conhecimentos pedagógicos que costumamos associar à matéria escolar “Língua e literatura nacional”, pois além disso recorria-se a seus textos também para ensinar conteúdos concretos e “reais”. Aprendia-se com ele a ter conhecimento de “todas as coisas afeitas ao ser humano”. Cultura geral, educação ética pelo exemplo inspirador dos heróis, ensino prático - a antiga educação grega de homens livres podia realizar tudo isso valendo-se das obras de Homero.

Por conseguinte, não é surpreendente que, no âmbito da educação homérica⁸, as técnicas discursivas e de persuasão ocupassem uma posição de eminente destaque. Afinal, é inegável que tanto a *Ilíada* quanto a *Odisseia* dispõem de notáveis figuras retóricas⁹, ostentadas habilmente pelos heróis homéricos com não menos ênfase que a coragem e o furor bélico.

Nesse sentido, Andrew J. Karp (1977, p. 237), em seu artigo *Homeric Origins of Ancient Rhetoric*, defende que ambos os poemas tem como um dos temas centrais justamente a persuasão, cujas diferentes instâncias se condensam, se não em uma teoria implícita, ao menos em um conjunto consistente de reflexões acerca das circunstâncias e métodos que regem as afecções da alma por meio dos discursos. John J. Jasso (2014), por sua vez, em sua tese de doutorado *Psychagogia: A Study in the Platonic Tradition of Rhetoric from Antiquity to the Middle Ages*, é bastante enfático quanto à defesa de uma estrutura psicagógica nos escritos homéricos. Para o autor, há uma continuidade entre Homero e Platão no que diz respeito às reflexões sobre o poder dos discursos, a natureza da alma¹⁰ e os efeitos destes sobre aquela,

⁸ Adota-se aqui a posição de Julius Stenzel (2021), segundo a qual, para os gregos, toda a tradição poética dependia, direta ou indiretamente, de Homero. Logo, já que a educação tradicional foi encabeçada pelos poetas, seria pertinente sintetizá-la como uma genuína *educação homérica*.

⁹ O uso proficiente de incontáveis figuras retóricas por Homero é um dado que suscitou debates perenes ao longo da história, em especial no que tange à querela acerca das origens da arte retórica – afinal, seria esta também mais uma criação do gênio do poeta? George Kennedy (1957), no seu artigo *The Ancient Dispute over Rhetoric in Homer*, expõe um panorama abrangente acerca da recepção desta tese por filósofos, retóricos e classicistas ao longo dos séculos, enfatizando que, atualmente, são poucos os que atribuem a Homero a criação da retórica. No entanto, como será demonstrado, disso não se segue que em Homero não estejam presentes importantes reflexões acerca do poder exercido pelos discursos persuasivos nos homens, os quais possivelmente influenciaram os posteriores desenvolvimentos de Górgias e Platão sobre os fundamentos e potencialidades da arte retórica.

¹⁰ É reconhecido que a alma (*psyché*), para Homero, é apenas uma imagem do ser terreno corpóreo-espiritual (Stenzel, 2021), a qual não reúne, em si, as faculdades intelectivas e emocionais do homem. Essa concepção de *psyché*, à primeira vista, não parece se relacionar em nada com o entendimento socrático-platônico, no qual o homem é, sobretudo, a sua alma, enquanto o corpo é apenas o instrumento do qual ela se serve (*Alcíbiades I*, 128d-130c). Entretanto, Jasso argumenta, a partir dos apontamentos realizados por Bruno Snell em *The Discovery of the Mind: in greek philosophy and literature* (Oxford: Blackwell, 1953), que o *corpus* homérico é “[...] a primeira etapa do pensamento europeu no que diz respeito à autocompreensão; um momento seminal no conceito de ‘mente’, no qual as pessoas não mais se sentem como brinquedos de forças irracionais” (Jasso, 2014, p. 61, nota 105, tradução nossa). Esse progresso teria sido fundamental para a mudança de paradigma da *visão mítica* do mundo para uma visão mais racional e crítica, a qual convergiu, justamente, na formulação teórica do conceito de alma, “[...] o qual se pôs como ponto de referência irreversível na história da cultura ocidental” (Reale, 2017, p. 106). Ademais, é possível antever, já em Homero, uma visão *repartida* do homem, a qual não deixa de se assemelhar, curiosamente, à estrutura tripartite da alma teorizada pioneiramente por Platão. Nas palavras de Maura Iglésias (1998, p. 14, acréscimos nossos): “[...] três palavras principais são usadas por Homero para cobrir ‘a área da alma’: a própria *ψυχή* [*psyché*], no sentido de ‘força que mantém o homem vivo’, [...] *θυμός* [*thymós*] e *νοῦς* [*noûs*]. Os fenômenos mentais estariam *grosso modo* distribuídos entre esses dois ‘órgãos’: *θυμός* seria gerador de movimento ou agitação (e pois ligado à emoção) enquanto *νοῦς* seria a causa de ideias e imagens (e pois de percepção e conhecimento). Entretanto, *ψυχή*, *θυμός* e *νοῦς* não formam de maneira

com o ensejo de que o filósofo desenvolveu teoricamente o que na poesia homérica permaneceu alegórico (Jasso, 2014).

Por conseguinte, mediante as importantes contribuições acadêmicas de ambos os estudiosos, dissertar-se-á nos tópicos seguintes sobre a influência da poesia homérica na constituição da retórica que, como arte formal, veio a efetivar-se posteriormente sob o escrutínio sofístico e redimensionada pela reflexão platônica.

2.2.2 A persuasão na *Ilíada* e *Odisseia*

A tese de que elementos de teorias retóricas podem ser identificados nos poemas homéricos foi amplamente aceita entre autores latinos. George Kennedy (1957, p. 23., tradução nossa) observa que essa ideia “[...] parece ocorrer primeiro em Cícero (cf. *Brutus*, 40 e 50), foi apoiada por Quintiliano (cf., e.g., X, 1, 46ff) e amplamente desenvolvida na obra *De Vita et Poesi Homeri* encontrada no corpus de Plutarco”¹¹. Para avaliar a procedência dessa hipótese, é fundamental examinar a recorrência e o papel do fenômeno da persuasão na *Ilíada* e na *Odisseia*. Afinal, embora a habilidade retórica com que Homero adorna os discursos de seus heróis seja incontestável, resta investigar se essa maestria resulta de uma eloquência natural e não deliberada ou de uma premeditada técnica persuasiva.

Em primeiro lugar, observa-se que a persuasão, em Homero, não é simplesmente um elemento útil para adornar os discursos de personagens considerados sábios e temperantes, ou uma ferramenta ardilosa para o engendramento e solução de alguns conflitos. Com efeito, todos os grandes eventos, tanto da *Ilíada* quanto da *Odisseia*, são envoltos por tomadas de decisão que envolvem, em algum grau, o fenômeno persuasivo. Nesse sentido,

Nos poemas homéricos, a persuasão verbal é central para qualquer procedimento de decisão. Assim, as tentativas de persuasão destacam os esforços para resolver os famosos conflitos que cercam Agamêmnon e Aquiles na *Ilíada* e Ulisses na *Odisseia*. Contudo, a preocupação de Homero com a persuasão vai além de um mero interesse em discursos. As questões sobre por quem e por quais meios alguém deve ser persuadido, e a quem se deve obediência, são centrais para a luta entre Aquiles e Agamêmnon, para

alguma uma unidade”. Diante desses fatores, Jasso (2014) não parece equivocado ao considerar que há uma espécie de continuidade entre Homero e Platão no que tange às reflexões sobre a alma, ainda que o poeta, muito provavelmente, tenha servido apenas como *inspiração* para o filósofo.

¹¹ Texto original: *It seems to appear first in Cicero (cf. Brutus, 40 and 50), was held by Quintilian (cf., e.g., X, 1, 46ff), and is greatly developed in the De Vita et Poesi Homeri found in the corpus of Plutarch.*

a luta de Ulisses em retornar para casa e para a própria relação entre homens e deuses¹² (Karp, 1977, p. 240, tradução nossa).

Segundo Andrew J. Karp (1977, p. 241), a persuasão desempenha um papel tão central na obra de Homero que o enredo de sua principal obra, a *Ilíada*, pode ser dividido em três grandes episódios de persuasão: convencer Agamêmnon a renunciar à Criseida e, depois, a ceder Briseida; persuadir Aquiles a retornar ao combate; e, finalmente, persuadir o Pelida a devolver o corpo de Heitor. Já na *Odisseia*, o tema da persuasão se manifesta no desafio central enfrentado por Ulisses: resistir às inúmeras situações que tentam desviá-lo de seu retorno a Ítaca. Por conseguinte,

De maneira semelhante, a *Odisseia* registra a resistência de Odisseu às inúmeras tentativas de persuadi-lo a abrir mão de seu retorno ao lar. Ele deve se fortalecer mentalmente contra os encantos eróticos de Circe e a tentação de imortalidade oferecida por Calipso, e literalmente amarrar-se contra o discurso encantador das Sereias, que "tira dos homens o retorno ao lar" [...]. No entanto, a mente de Odisseu é *ἀχέλητος* [*achélētos*]; ela não pode ser encantada ou persuadida (10.329, se esta linha for autêntica); ele deve resistir à persuasão para retornar ao lar e reafirmar seu papel como governante, marido e pai¹³ (Karp, 1977, p. 241, tradução e acréscimo nossos).

Ademais, uma característica marcante dos poemas homéricos é “[...] a intervenção incessante dos deuses na vida dos homens” (Stenzel, 2021, p. 25). Contudo, embora sejam poderosos, os deuses não anulam o livre-arbítrio humano nem são imunes à influência das vontades e desejos mortais. Nessa dinâmica, a capacidade persuasiva torna-se o elemento determinante para que mortais obtenham favores divinos e, ocasionalmente, para que os deuses atendam às suas próprias ambições¹⁴. Nesse sentido,

¹² Texto original: *In the Homeric poems verbal persuasion is central to any decision procedure. Thus attempts at persuasion highlight the attempts to resolve the famous conflicts surrounding Agamemnon and Achilles in the Iliad and Odysseus in the Odyssey. Homer's concern with persuasion, however, goes beyond a concern with mere speeches. The question by whom and by what one should be persuaded, and to whom one owes obedience, are central to the struggle between Achilles and Agamemnon, to Odysseus's struggle to return home and to the very relationship between men and gods.*

¹³ Texto original: *Similarly, the Odyssey records Odysseus's resistance to countless attempts to persuade him to relinquish his homecoming. He must mentally steel himself against Circe's erotic charms and Calypso's temptation to immortality, and literally bind himself against the enchanting speech of the Sirens that "takes away men's homecoming's" [...] The mind of Odysseus, however, is ἀχέλητος; it cannot be charmed or persuaded (10.329, if this line is authentic); he must resist persuasion in order to return home and reassert his role as ruler, husband and father.*

¹⁴ É interessante notar que a suscetibilidade divina à persuasão humana está relacionada com um grande problema frisado por Platão em sua crítica geral à poesia: a impiedade. Para o filósofo, o discurso homérico promove um entendimento limitado e utilitário da relação entre homens e deuses, ao sugerir que a boa estima divina pode ser conquistada por meio de orações, rituais e sacrifícios. Assim, a religiosidade homérica promoveria uma inversão de valores, onde a injustiça prazerosa,

Homero acreditava que a persuasão é a principal ferramenta dos deuses para entrar em contato com os homens e se envolver nos assuntos humanos. Por meio da persuasão, os deuses podem revelar sua vontade aos homens e manipulá-los, mas sem comprometer o livre arbítrio humano. Os mortais, por sua vez, devem fazer tentativas de persuasão por meio de propiciação para influenciar, assim, a vontade dos deuses¹⁵ (Karp, 1977, p. 239, tradução nossa).

Estabelecida, assim, a importância exercida pela persuasão dentro na *Ilíada* e *Odisseia*, veremos como, a partir desses poemas, é possível vislumbrar uma teoria implícita da persuasão, cujo cerne é a psicagogia (*psychagōgía*) da alma.

2.2.3 A *psychagōgía* na *Ilíada* e *Odisseia*

De acordo com Thomas Cole (1991, p. 9, tradução nossa), a retórica pode ser definida nos seguintes termos: trata-se da “[...] manipulação autoconsciente do *medium* por parte de um orador ou escritor, com o objetivo de garantir que sua mensagem receba a recepção mais favorável possível por parte do público específico a que se dirige”¹⁶. E é justamente esse caráter deliberativo da retórica que a diferencia, segundo o autor, da simples eloquência, a qual pode ser irrefletida e derivada apenas de uma habilidade natural para a construção de enunciados persuasivos (Cole, 1991).

Contudo, embora Cole (1991) não aceite a hipótese de que teorias retóricas podem ser identificadas nos escritos homéricos (ou em qualquer texto anterior ao

passível de absolvição e purificação “[...] através de sacrifícios rituais e jogos agradáveis” (*República II*, 365a), se tornaria mais atraente que a árdua prática da justiça. Essa crítica à religiosidade homérica, ao nosso ver, pode estar alicerçada nos mesmos princípios que regem a crítica de Platão à retórica no *Górgias*. Como veremos no segundo capítulo desta monografia, um dos pilares da definição da retórica como adulação (*kolakeia*) diz respeito à sua finalidade, pois visa gerar o prazer a despeito da promoção do bem (*Górgias*, 464e). Logo, do mesmo modo que a retórica, mediante discursos agradáveis, realiza a persuasão das massas a despeito de isso lhe vir a ser benéfico ou não, as orações e rituais, mediante o *comprazimento* que suscitam nos deuses, persuadem-nos a aprovar e perdoar ações potencialmente prejudiciais às almas daqueles que as cometem. O sacerdote Eutífron, no diálogo homônimo, parece reiterar essa tese, pois ao ser questionado por Sócrates sobre em que consiste a piedade, afirma: “Digo simplesmente que, *quando se sabe como dizer e fazer o que agrada aos deuses* nas orações e sacrifícios, presente está a religiosidade, e tais coisas promovem a preservação de casas privadas e dos negócios públicos dos Estados. E o contrário daquilo que agrada aos deuses é ímpio, subvertendo e destruindo tudo” (*Eutífron*, 14b, grifo nosso).

¹⁵ Texto original: *Homer believed that persuasion is the god's primary tool of contact with men and involvement in human affairs. Through persuasion, gods can reveal their will to men and manipulate them, without jeopardizing human free will. Men, in turn, must make attempts at persuasion through propitiation in order to affect the will of the gods.*

¹⁶ Texto original: *The rhetoric of my title and of the investigation that follows is rhetoric in the narrowest and most conventional sense of the term: a speaker's or writer's self-conscious manipulation of his medium with a view to ensuring his message as favorable a reception as possible on the part of the particular audience being addressed.*

século IV. a.C), a sua distinção entre retórica e eloquência, paradoxalmente, reforça essa tese. Isso porque, ao reconhecer que a retórica implica uma intenção deliberada, abre-se espaço para interpretar inúmeras passagens da *Ilíada* e da *Odisseia* como exemplos de uma prática rudimentar, mas consciente, de manipulação do *lógos* em consonância com o caráter do interlocutor.

Nesse sentido, Andrew J. Karp (1977) aponta inúmeras passagens em que os heróis homéricos, de maneira consciente e objetiva, manipulam seus discursos a fim de torná-los mais persuasivos ao público a que se dirigem. Entre elas, destacam-se os versos iniciais do segundo livro da *Ilíada* (1-210), nos quais Agamêmnon, por não compreender o caráter dos seus soldados, falha ao tentar persuadi-los a enfrentarem os troianos; assim, caberá a Ulisses, conhecedor das técnicas persuasivas e mais sensível às peculiaridades de seu público, obter êxito nessa empreitada:

Agamêmnon, como você deve se lembrar, falhou completamente em sua tentativa de persuadir as tropas a se armarem para a batalha. Ele queria apenas testar e estimular seu ânimo; em vez disso, ele despertou sua covardia e seu desejo de voltar para casa [...] Por não conhecer as almas de seus homens, Agamêmnon não foi capaz de persuadi-los a agir como ele desejava [...] Sobre Ulisses recai a tarefa de neutralizar a insensatez de Agamêmnon [...] Ele reconhece que palavras gentis não persuadirão a todos a retroceder, mas apenas àqueles que podem sentir vergonha e que desprezam o rótulo de "covarde". Ulisses, ao conhecer as almas daqueles que deve abordar, sabe que não pode empregar os mesmos meios para persuadir o *demos* e para persuadir os reis. O caráter de todos os homens não é o mesmo e, portanto, diferentes meios são necessários para alcançar o mesmo fim (por exemplo, incutir a mesma crença ou provocar a mesma ação) em homens diferentes. Ulisses escolhe persuadir os homens nobres dizendo-lhes a pura verdade (que Agamêmnon estava testando-os) e ameaçando-os com a ira de um rei nutrido por Zeus. O *demos* ele força e repreende¹⁷ (Karp, 1977, p. 245, tradução nossa).

Entretanto, em acréscimo às colocações de Karp (1977), John J. Jasso (2014) visa demonstrar que os poemas homéricos não apenas esboçam uma teoria retórica capaz de delinear a condição primária para a eficácia da persuasão, isto é, a

¹⁷ Texto original: *Agamemnon, you will recall, had failed utterly in his attempt to persuade the troops to arm for battle. He had wanted merely to test and stir their mettle; he had instead roused their cowardice and their desire to return home [...] Because Agamemnon was ignorant of the souls of his men, he was not able to persuade them to act as he wished [...] Upon Odysseus falls the task of counteracting Agamemnon's folly [...] He recognizes that gentle words will not persuade everyone to turn back but only those who can feel shame and who loathe the label "coward." Odysseus, in knowing the souls of those he must address, knows that he cannot employ the same means to persuade demos as to persuade the kings. All men's characters are not the same and, therefore, different means are necessary to effect the same end (e.g., to instill the same belief or arouse the same action) in different men. Odysseus chooses to persuade the noble men by telling them the plain truth (that Agamemnon was testing them) and by threatening them with the wrath of a Zeus-nurtured king. The demos he forces and rebukes.*

adequação dos discursos às idiossincrasias dos interlocutores. Mais do que isso, já em Homero estariam presentes as bases rudimentares de uma psicologia tripartite¹⁸, através da qual o orador, mediante a compreensão das potências racionais, volitivas e apetitivas presentes no homem, tentaria persuadir cada indivíduo de acordo com a dimensão que lhe é predominante em seu interior (Jasso, 2014).

A fim de sustentar esta tese, o acadêmico realiza uma abrangente análise do livro IX da *Ilíada*, cuja temática central é a organização de uma embaixada que deve persuadir Aquiles a perdoar os ultrajes de Agamêmnon e, assim, retornar ao combate. Organizada pelo sábio Nestor, a embaixada composta por Ulisses, Fênix e Ájax não reúne, somente, os guerreiros mais estimados por Aquiles; mas também aqueles capazes de mover cada uma das dimensões internas do irrepreensível e orgulhoso Pelida, e, com isso, potencializar o efeito persuasivo dos discursos. Nesse sentido,

À primeira vista, pode parecer que Ulisses, Fênix e Ájax formam um trio um tanto arbitrário, no máximo selecionado devido a uma consideração pessoal específica que Aquiles tinha por eles. No entanto, um exame mais detalhado mostra não apenas que os três emissários fazem apelos separados, mas também que fazem tipos de apelos bastante distintos que antecipam algumas das idiossincrasias mais complexas da estrutura tripartite. Ulisses é racional, Fênix é moralizador, e Ájax provocador. A correspondência superficial à divisão tripartite é pelo menos notavelmente coincidente, mas para compreender plenamente o significado retórico dessa correspondência, vale a pena começar pelo início do Livro Nove e examinar a embaixada à luz da situação retórica imediata¹⁹ (Jasso, 2014, p. 70, tradução nossa).

¹⁸ Jasso (2014) reconhece que a tripartição da alma é uma tese platônica. Em sua análise da *República* de Platão, ele destaca que a *psyché* é examinada de forma sistemática e dividida em três elementos distintos: o racional, o animoso e o apetitivo. Entretanto, segundo o autor, essa divisão não parece surgir de maneira completamente isolada. Afinal, assim como o mérito da *invenção da alma*, comumente concedido a Sócrates, nasce do seu ímpeto de “[...] pôr ordem na ‘con-fusão’ dos vários significados assumidos pouco a pouco pelo termo *pysché* e fazer surgir um significado basilar e determinante, como as várias fontes atestam de modo convergente e concorde” (Reale, 2017, p. 105), também os posteriores desenvolvimentos teóricos do seu mais notório discípulo, Platão, surgem do seu inegável poder de assimilação e consequente *superação* dos saberes precedentes (Stenzel, 2021). Desse modo, ao debruçar-se sobre Homero, Jasso (2014, p. 50, grifo nosso) está “[...] particularmente interessado em estruturas tripartites que possam servir como **protótipos** para a conhecida divisão da alma em Platão nos elementos racional, espirituoso e apetitivo”, mas sem, com isso, descredibilizar o filósofo pela teorização definitiva dessa tripartição.

¹⁹ Texto original: *Odyseus, Phoenix, and Ajax form a somewhat arbitrary threesome, at most selected due to a particular personal regard for them held by Achilles. However, a close examination shows not only that the three envoys make separate appeals, but that they make very distinct types of appeals that foreshadow some of the more complex idiosyncrasies of the tripartite structure. Odyseus is rational, Phoenix is moralizing, and Ajax goads. The superficial correspondence to the tripartite division is at least strikingly coincidental, but in order to understand the full rhetorical significance of this correspondence it is worth starting at the beginning of Book Nine and examining the embassy in light of the immediate rhetorical situation.*

Por conseguinte, a fim de se analisar a procedência do argumento de Jasso, faz-se necessário investigar, ainda que sucintamente, o conteúdo de cada um dos discursos e o efeito por eles causado em Aquiles.

O discurso de Ulisses, embora seja o mais consistente e retoricamente sofisticado, é o que aparentemente menos persuade o aqueu de pés velozes. A fim de atingir o polo racional de Aquiles, as suas palavras são marcadas pela prudência, visando incitar no guerreiro o reconhecimento de que o seu retorno ao combate, sendo benéfico para os aqueus, é também benéfico a ele próprio (Jasso, 2014). Tal abordagem *racional*, notadamente incompatível com o caráter aguerrido do Pelida, pode não ter logrado sucesso imediato, mas cumpriu seu papel de despertar Aquiles, adormecido pelo orgulho e melancolia, e estabelecer uma base racional e factual sobre a qual os outros construiriam seus discursos (Jasso, 2014).

Fênix, por sua vez, proclama um discurso que visa atingir o polo animoso, o espírito de Aquiles. Para tal, “[...] ele fala diretamente tanto ao espírito de Aquiles quanto ao próprio Aquiles como o elemento espirituoso, ao afirmar sua posição como educador e figura parental a quem Aquiles está inclinado a ouvir”²⁰ (Jasso, 2014, p. 74, tradução nossa). Nesta abordagem, Fênix relembra ao filho de Peleu os valores heroicos aos quais ele deve respeito, e o incita sem rodeios a aceitar os presentes de Agamêmnon e retornar ao combate (Jasso, 2014). Desse modo, as palavras de Fênix são imprescindíveis para que o herói se sinta pessoalmente inflamado, e, por consequência, vulnerável ao efeito das duras e provocativas palavras do último orador.

O último discurso, proferido por Ajax, distingue-se significativamente dos anteriores. Embora possa ser considerado estilisticamente inferior, é, sem dúvida, o mais impactante e adequado à natureza viril e belicosa de Aquiles. Após os exórdios de Ulisses e Fênix, que gradualmente dissiparam a melancolia e reacenderam o espírito de Aquiles, o terreno estava preparado para o arremate de Ajax, o único guerreiro cuja força e poder são equivalentes aos do Pelida. Desse modo,

Seu discurso é direto e potente. Ele pouco acrescenta em termos de conteúdo, exceto pela redução da prudência e da moralidade a valores materiais básicos – “tudo isso por causa de uma garota; agora você está recebendo sete e mais!” (9.637-340). No entanto, suas palavras atingem mais profundamente do que as anteriores. Em termos das analogias psico-

²⁰ Texto original: *He speaks directly both to Achilles' spirit and to Achilles as the spirited element by asserting his position as educator and parental figure to whom Achilles is disposed to listen.*

somáticas que Platão emprega no *Timeu*: Odisseu apela à mente de Aquiles, Fênix ao seu coração, enquanto Ajax oferece o equivalente verbal mais próximo de um golpe no estômago – não um apelo por piedade, mas desprezo e desconsideração de um amigo honrado. E, ainda assim, Aquiles responde que Ajax ecoa sua própria mente, embora ele ainda não consiga superar sua ira (645-648). Ele sabe o que deveria fazer, mas não quer agir. Permanece internamente fragmentado, mas agora percebe isso. Assim, decide naquele momento permanecer entre os navios. Se Heitor alcançar seu acampamento, ele lutará. Dessa forma, Aquiles estabelece as condições sombrias para seu retorno (649-655)²¹ (Jasso, 2014, p. 76, tradução nossa).

Apesar de a embaixada ter aparentemente falhado em sua missão, pois não persuadiu Aquiles a retornar imediatamente ao combate, é equivocado considerá-la um completo fracasso.²² Afinal, “[...] observando a embaixada de forma sintética, vemos que a estratégia de Nestor realmente move Aquiles de um curso de ação que seria catastrófico para a campanha militar para uma posição que, ao menos, reconhece as condições de seu retorno”²³ (Jasso, 2014, p. 71, tradução nossa). Mais relevante, porém, do que avaliar o sucesso ou fracasso da embaixada, é reconhecer o caráter psicagógico dos discursos homéricos. Esses discursos reforçam significativamente a hipótese de que o poeta não apenas compreendia a importância e o poder da persuasão, mas também antecipou uma teoria rudimentar da retórica, alicerçada na *psychagōgía*.

²¹ Texto original: *His speech is blunt and forceful. He adds little by way of content save for the reduction of prudence and morality to basic material value – “all this for one girl, now you are offered seven and more!” (9.637-340). But his words hit harder than those previous. In terms of the psycho-somatic analogies that Plato employs in the Timaeus: Odysseus appeals to Achilles’ mind, Phoenix to his heart, while Ajax offers the closest verbal equivalent to a punch in the gut – not a plea for pity, but contempt and disregard from an honored friend. And yet Achilles responds that Ajax echoes his own mind, though he still cannot overcome his anger (645-648). He knows what he should do, yet wills not to act. He remains internally fragmented, but now he sees it. So he decides at that point to stay among the ships. Should Hector reach his encampment, he will fight. Thus Achilles sets forth the grim conditions for his return (649-655).*

²² Homero, nesta passagem, parece aludir a uma face do fenômeno retórico que, embora simples e intuitiva, por vezes não é devidamente considerada: o poder limitado da persuasão. Como veremos nos tópicos seguintes, o movimento sofista tendeu a exaltar a retórica em demasia. Platão, por sua vez, embora reconheça o grande poder que os discursos persuasivos exercem na alma humana, não é alheio às diversas nuances, tanto na esfera intrapessoal quanto política, que limitam o alcance e a eficácia dos discursos – mesmo aqueles, ou especialmente aqueles, que visam persuadir os jovens a aderirem a uma vida virtuosa. Essa aguda consciência certamente subjaz às grandes reflexões de Platão acerca de uma *paideia filosófica* que, sustentada em um extenso projeto político, poderia concretizar os ideais socráticos de uma formação voltada à virtude. À luz dessa reflexão, o desfecho do *Alcibíades I* torna-se ainda mais fecundo:

Alcibíades: Assim será! A partir de agora, cuidarei de me dedicar à justiça!

Sócrates: E o meu desejo é que fosses até o fim. Contudo, mesmo sem desconfiar da tua natureza, eu tenho receio de que a força da cidade predomine sobre ti e sobre mim (*Alcibíades I*, 135e).

²³ Texto original: *Viewing the embassy synthetically, we see that Nestor’s strategy actually does move Achilles from a course of action that would be catastrophic for the military campaign to a position that at least acknowledges the conditions of his return.*

Nos próximos tópicos, analisaremos como o poder da persuasão, demonstrado alegoricamente por Homero, foi notadamente ampliado pelo arcabouço teórico da sofística. Veremos que, sob o escrutínio de Górgias, a persuasão não apenas se consolidou na chamada arte retórica, como também influenciou drasticamente as práticas discursivas adotadas nos tribunais e assembleias atenienses - as quais foram alvo do juízo de Platão.

2.3 A sofística e a consolidação da retórica

2.3.1 A natureza do movimento sofista

Em primeiro lugar, não é tarefa fácil – e talvez nem pertinente – conceber a sofística como um fenômeno cultural homogêneo, isto é, responsável pelo desenvolvimento de um corpo doutrinário comum. Afinal, uma vez que nem fundaram nem se envolveram em nenhuma Escola, como a Academia ou o Liceu, a maioria dos sofistas atuava como mestres itinerantes, sendo, portanto, estrangeiros em Atenas e oriundos das mais diversas regiões da Grécia. Por conseguinte, como esses pensadores poderiam compartilhar crenças ou mesmo afinidades, “[...] se um tinha vindo de Abdera, na Trácia, outro de Élis, no Peloponeso, um terceiro da Grécia central e um quarto da Sicília?” (Salles, 2018, p. 114). Ademais, para além das múltiplas localidades das quais advinham, a heterogeneidade dos sofistas manifestava-se também nos diversos campos do conhecimento que eles ensinavam. Nesse sentido, de acordo com Sir Ernest Barker (1978, p. 65):

O novo movimento de ideias era amplo e generalizado, de modo que a obra dos sofistas, na Atenas do século quinto, teve de ser extensa, e genérica. Alguns eram gramáticos, e levantavam a questão fundamental da origem da linguagem: “Nasceu da Natureza, ou é uma criação do Homem?”. Outros eram lógicos, e se dispunham a discutir noções como as de “Igualdade” ou “Diferença” ou a debater a natureza das proposições. A maior parte – e entre estes, Górgias – eram retóricos. E é de retórica que necessita um político jovem. Quase todos tinham ideias sobre moral e política – pois não há quem não se interesse por essas coisas. Ideias que variam do hedonismo à defesa da moralidade tradicional; da apologia do tirano à defesa do império da Lei. Os sofistas são versáteis: “são os romancistas históricos, os teosofistas, os céticos, os fisiologistas daqueles dias”.

Nessa compreensão, não parece adequado considerar os sofistas como parte de um *movimento sofista*, mas simplesmente “[...] aceitar a opinião muito difundida na

antiguidade que considerava sofistas aqueles que iam de cidade em cidade na Grécia ensinar sua σοφία [*sophía*] em troca de remuneração” (Untersteiner, 2012, p. 21, acréscimo nosso). Contudo, apesar da diversidade de conteúdos que podiam integrar essa *sabedoria*, havia ao menos um objeto de ensino comumente compartilhado entre esses pensadores, o qual Mario Untersteiner (2012, p. 22, acréscimo nosso) evidencia nos seguintes termos: “[...] todos os sofistas professavam ser mestres da ἀρετή [*areté*], ou seja, declaravam ministrar a seus discípulos um ensinamento voltado a finalidades ao mesmo tempo individuais e sociais”. O próprio Platão aponta essa característica da educação sofística, quando faz Protágoras (Platão, 2017) explicitar, no diálogo homônimo, em que tipo de conhecimento o jovem Hipócrates seria acrescido após o convívio com ele:

Você, Sócrates, formula bem as perguntas, e eu gosto de responder a quem as formula bem. Hipócrates, quando for ao meu encontro, não sofrerá aquilo que sofreria se convivesse com outro sofista. Pois os demais sofistas ultrajam os jovens, quando os submetem novamente, contra a vontade deles, àquelas artes das quais já haviam se livrado, ensinando-lhes cálculo, astronomia, geometria e música – enquanto falava isso, dirigiu o olhar a Hípias. – Comigo, todavia, quando ele vier ao meu encontro, não aprenderá outra coisa senão aquilo que veio aprender. E o que eu ensino é a tomar boas decisões tanto a respeito dos afazeres domésticos, a fim de que se administre a própria casa da melhor maneira possível, quanto a respeito dos afazeres da cidade, para que esteja apto ao máximo a agir e discursar (*Protágoras*, 318e).

Com efeito, a confluência dos interesses dos sofistas em uma sabedoria comum, isto é, a arte ou proficiência política (*Protágoras*, 319a), é um fator determinante para se compreender a natureza do que veio a ser chamado de *movimento sofista*. Afinal, se, por um lado, esses mestres itinerantes frequentemente difundiam uma formação abrangente e enciclopédica, cujo programa incluía “[...] tanto as artes e ofícios manuais quanto todas as ciências” (Stenzel, 2021, p. 61), por outro, a completude do seu ensino convergia em um original e provocante espírito antropológico, que impunha à tradição o revés da contingência das leis, o fenomenismo avesso à ordem divina, e a linguagem como *locus* em que a realidade, caótica e instável, se concretiza em ações e desejos essencialmente humanos, e, portanto, essencialmente políticos.

Nesse sentido, a despeito da já mencionada posição de que a sofística é marcada pela heterogeneidade, é possível pensar em um *movimento sofista* sob a ótica de uma corrente de pensamento completamente inovadora e distinta das precedentes. Por conseguinte,

Barbara Cassin (1990:10) nos oferece uma diferente imagem, que é a imagem de um movimento sofista como "um movimento de pensamento", isto é, como um processo sapiencial inovador, relativo a esses "mestres da Grécia" – para usar aqui uma expressão de Hegel (1995 [1833]: 11) – que, segundo Cassin, "na aurora pré-socrática da filosofia, seduziram e escandalizaram toda a Hélade". E, essa nova maneira de pensar introduzida pelos sofistas teria apresentado um traço marcante que foi identificado por Hegel, quando ele diz que os sofistas, a quem chamava de "mestres da sabedoria", teriam sido "os primeiros a trazer a reflexão subjetiva e o novo ensinamento de que cada um teria que agir conforme a sua própria convicção". E, essa convicção, no dizer de Hegel, decorreria da capacidade reflexiva de ter e de assumir opiniões diferenciadas que permitiam ao indivíduo, ao cidadão, estar "em condições de, mesmo contra a constituição em vigor, ponderar tudo em sua consciência (2008 [1821]: 211- 212)" (Salles, 2018, p. 90-91).

Esta radical mudança de paradigma, é importante frisar, foi diretamente impactada pelo influxo das intensas transformações políticas ocasionadas pela ascensão da democracia na Atenas do século V²⁴. Dentre elas, destaca-se o surgimento, na dimensão pública, do ideal de isonomia, cujo fim é "[...] igualar estritamente entre todos a participação na *arché*, o acesso às magistraturas, fazer desaparecer todas as diferenças que opõem entre si as diversas partes da cidade, [...] para que nada as distinga mais, no plano político" (Vernant, 2022, p. 103). Com efeito, não é surpreendente que sofistas como Górgias, mestre da retórica, cujas reflexões versavam sobre o poder da linguagem e que sabia, como ninguém, comover e influenciar nas ágoras, conquistasse muitos alunos ávidos de se destacarem nos debates políticos das inflamadas assembleias democráticas.

Entretanto, ainda que muitos desejassem ser educados pelos sofistas, nem por isso eles dispunham de um prestígio absolutamente consolidado, e certamente não estavam isentos do ódio e da perseguição de uma parcela da própria classe democrática. Afinal, como aponta Barker (1978, p. 66):

Todos [os sofistas] se tinham instalado em Atenas porque a cidade era o centro intelectual da Grécia, graças à expansão do Império; mas os alunos

²⁴ A democracia ateniense começa a se consolidar, de fato, no final do século VI a.C., especialmente com as reformas de Clístenes em 508/507 a.C. Essas reformas são frequentemente consideradas o marco inicial da democracia em Atenas, uma vez que reorganizaram a estrutura política e administrativa da pólis, dando mais poder à assembleia popular – a chamada *Eclésia* – e introduzindo instituições que favoreciam a participação direta dos cidadãos no governo. Entretanto, o sistema democrático ateniense atinge seu real apogeu no século V a.C., sob a liderança de figuras como Péricles, que expandiu os direitos políticos e consolidou a participação cidadã nas decisões públicas. Para um maior aprofundamento no tema, sugerimos as seguintes leituras: *Athens and Athenian Democracy*, de Robin Osborne (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), e *As origens do pensamento grego*, de Jean-Pierre Vernant (tradução Ísis Borges B. da Fonseca, 26ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2022).

que tinham em Atenas eram, naturalmente, filhos de famílias ricas, e os ricos naturalmente não eram simpáticos às instituições democráticas que Péricles havia estabelecido. Os sofistas se ofereciam para ensinar a eloquência e a sabedoria prática (*areté*), que os ricos desejavam aprender, para seus próprios fins: precisavam da eloquência para se defender de acusações nos tribunais populares; desejavam aprender a arte da política para controlar as eleições, e ganhar influência na condução dos negócios públicos – e para alterar a Constituição da cidade a favor da oligarquia. Para os democratas, a eloquência ensinada pelos sofistas pode perfeitamente ter parecido a arte do “sofismar” em defesa de causas menos justas, e a “capacitação na arte de governar os estados” pode ter parecido “pouco mais do que a habilidade de conduzir intrigas partidárias”.

A oligarquia e as classes abastadas, por sua vez, também teciam intensas críticas ao movimento sofista. Afinal, aos partidários “[...] da cultura tradicional, do conformismo social e dos valores vigentes” (Trabattoni, 2010, p. 50), a sofística, assim como a própria filosofia, eram considerados saberes perigosos e subversivos, com os quais se aprendia “[...] a por em discussão os tradicionais princípios éticos mais sagrados como a justiça (pagar aquilo que se deve) e a família” (Trabattoni, 2010, p. 50). Ademais, essa confusão, no imaginário ateniense, entre a filosofia e a sofística, foi um fator determinante para o processo de condenação de Sócrates à morte, cujas acusações formais – corrupção da juventude e impiedade – eram típicas da atividade atribuída aos sofistas, e, ao menos segundo Platão, em nada se relacionavam com a atividade filosófica do seu mestre.²⁵

Nesse sentido, é comum que se associe, no âmbito do pensamento platônico, as profundas feridas ocasionadas pela trágica e injusta condenação de Sócrates com o suposto menosprezo que Platão demonstra em relação aos sofistas em seus diálogos. De acordo com essa visão,

[...] uma vez definindo o sofista com traços predominantemente negativos, por oposição intelectual e consequente afirmação, se produziu a imagem acerca do “que é”, de como age e pensa um filósofo. Seguindo essa linha de raciocínio, ao engano e a falsidade, se opôs a verdade, ou pelo menos a busca por ela. À pureza de princípios e à cristalina finalidade das intenções, se contrapôs a tendência ao artil associada a um desenfreado desejo por sucesso e por poder. Ao mestre itinerante, estrangeiro em Atenas e que

²⁵ O professor Daniel Rossi Nunes Lopes, em seu estudo introdutório do diálogo *Apologia de Sócrates*, traça um panorama abrangente acerca do processo judiciário que levou o ateniense à morte por envenenamento. Em especial, destaca como, sob a pena de Platão, a figura de Sócrates é construída de modo diametralmente oposto à caricatura realizada por Aristófanes na comédia *As Nuvens*, na qual o filósofo é caracterizado como uma mescla entre um filósofo da natureza e um sofista. Entretanto, o objetivo de Platão não era simplesmente dirimir o seu mestre das acusações com o argumento de que Sócrates, por não ser um sofista, não deveria ser acusado por ações tipicamente associadas a eles. Com efeito, Platão visa mostrar que as acusações eram apenas uma *fachada* que escondia a real causa pela qual Sócrates foi condenado: o rancor daqueles que, graças às inquirições do filósofo, foram desnudados de sua pretensa virtude e sabedoria (*Apologia de Sócrates*, 28b – 34b).

cobrava altas somas pela transmissão de uma parte da sua *sophía*, se comparou um pensador radicado em sua cidade natal e que dela jamais sairia, a não ser para lutar como hoplita, defendendo os interesses da sua cidade, como foi o caso de Sócrates (Salles, 2018, p. 114).

Entretanto, essa interpretação, embora compreensível no contexto de uma contraposição pedagógica e filosófica entre Sócrates e os sofistas, tende a simplificar excessivamente a complexidade do pensamento platônico e da relação entre o filósofo e seus contemporâneos. Afinal, em obras como o *Protágoras* (Platão, 2017) e o *Sofista* (Platão, 2007), por exemplo, as interações dialógicas revelam um respeito implícito pela habilidade argumentativa dos sofistas, mesmo quando suas posições são criticadas. Ademais, a adoção da braquilogia dos sofistas erísticos no método dialético de Sócrates não é um mero acaso; antes, denota uma apropriação consciente de técnicas sofísticas para a edificação de uma investigação filosófica mais rigorosa (Trabattoni, 2010). Dessa forma, o aparente desprezo de Platão pelos sofistas é mitigado através de uma escrita sensivelmente irônica e aberta à comicidade, na qual, longe de serem representados como figuras meramente fraudulentas, sofistas como Górgias e Protágoras aparecem como personalidades dignas de nota. Nesse sentido, por mais negativas que sejam, aos olhos de Platão, as implicações éticas das doutrinas sofistas, em nenhum momento elas são consideradas supérfluas e destituídas de rigor. Mesmo porque, caso o fossem, o ateniense não teria dispensado tanto esforço a fim de superá-las.

Esclarecida a importância e magnitude do movimento sofista, os próximos tópicos aprofundarão o papel central desses pensadores – especialmente Górgias de Leontino – para a consolidação da arte retórica, analisando, em primeiro lugar, suas contribuições para a prática política ateniense e, em seguida, suas reflexões sobre os fundamentos teóricos da arte persuasiva e do poder exercido pelo *lógos* na alma humana.

2.3.2 A retórica como epicentro da política

Como já foi antevisto, o advento do regime democrático foi determinante para fomentar a importância da retórica na vida pública ateniense. Entretanto, o nascimento e a estruturação dessa arte, segundo muitos historiadores da retórica, não ocorreram em solo ateniense, mas sim na cidade de Siracusa, na Sicília. Lá teriam sido desenvolvidos os primeiros escritos metódicos sobre o uso político da linguagem, os

antigos manuais da *téchne rhētoriké*, atribuídos a Córax e Tísias. Nas palavras de D.A.G Hinks (1940, p. 61, tradução nossa):

Uma tradição duradoura entre os antigos marcou a Sicília como o berço e Corax e Tísias como os inventores da arte retórica: e nessa tradição, por mais lendária que tenha se tornado, há uma verdade mais rigorosa do que na maioria das histórias relacionadas à fundação das artes inventadas. Nós, com visões históricas mais elaboradas, ainda diremos da retórica que ela foi criada em uma certa época; e ainda podemos apontar os sicilianos Tísias e Corax como seus autores²⁶.

De acordo com essa linha de pensamento, a criação da retórica formal por parte de Córax e Tísias – figuras históricas sobre as quais pouco se sabe ²⁷– deveu-se à efervescência política resultante da “[...] passagem de um regime tirânico de governança para um sistema democrático, na Siracusa do primeiro quarto do V século a.C” (Salles, 2018, p. 118). Nesse contexto, as intensas disputas políticas fomentaram a criação de métodos discursivos de caráter técnico, desenvolvidos para lidar com “[...] os diversos pleitos forenses provocados pelos cidadãos dessa então emergente democracia siciliana” (Salles, 2018, p. 119). Esses métodos discursivos, reunidos e sistematizados por Córax e Tísias, deram origem ao primeiro *manual* de retórica, que mais tarde alcançou popularidade em Atenas devido à influência de Górgias, discípulo de Tísias e também oriundo da Sicília. Por conseguinte:

É bem possível que tenha sido Górgias quem apresentou aos atenienses os manuais de fundamentos de *Arte Retórica* escritos por Córax e por Tísias, uma hipótese que Thomas Cole relaciona ao evento político da chegada de Górgias e Tísias, em Atenas, no ano de 427 a.C, à frente de uma missão diplomática leontina (D. S., XII. 53.2). Uma embaixada que teria como tarefa primeira expor a demanda de Leontinos para o Conselho dos Quinhentos, como aponta Theodor Gomperz (2008: 117) (Salles, 2018, p. 117-118).

²⁶ Texto original: *A Lasting tradition among the ancients marked Sicily as the birthplace and Corax and Tisias as inventors of the art of rhetoric: and in this tradition, legendary though it became, there is a stricter truth than in most of the stories related about the foundation of invented arts. We, with more elaborate historical views, shall still say of rhetoric that it was created at a certain epoch; and can still point to the Sicilians Tisias and Corax as its authors.*

²⁷ A figura de Córax, em especial, é bastante obscura, levantando debates entre os historiadores da retórica. Nas palavras de Lucio Salles (2019, p. 56): “Para alguns estudiosos da retórica clássica, Córax era o verdadeiro nome de um rétor político siracusano, autor de um livro perdido sobre técnicas de argumentação. Para outros, Córax, que em grego significa “corvo” (κόραξ), seria apenas um apelido de Tísias, o mestre de Górgias, Antifonte, Lísias e Isócrates, que, diz-se, teria sido líder de uma escola na cidade de Túrios, por volta do último quarto do século V a.C”. Para um aprofundamento no tema, sugerimos a leitura do artigo completo de *Ambiguidade e humor na arte do corvo*, de Lucio Lauro Barrozo Massafferri Salles (Ensaio Filosóficos, n. 19, p. 55-65, jul. 2019).

O próprio Platão, no diálogo *Hípias Maior* (Platão, 2020), faz menção à chegada de Górgias em Atenas²⁸, destacando como o sofista foi louvado tanto pelos seus discursos, quanto pela sua capacidade de empreender negócios públicos e privados. Nas palavras da personagem Sócrates, Górgias foi “[...] considerado o mais capaz dos cidadãos desse estado para atender aos interesses da comunidade” (*Hípias Maior*, 282b). Tendo em vista que se trata de uma alusão à verídica missão diplomática protagonizada pelo sofista, é difícil que, nessa passagem, Sócrates esteja sendo irônico quanto às habilidades de Górgias enquanto rétor e político. E é ainda menos provável, por sua vez, que Sócrates não esteja sendo honesto quanto à extraordinária quantia em dinheiro que ele conquistou ministrando aulas para os jovens atenienses, notadamente sobre a arte retórica.²⁹

Nesse sentido, é evidente como, tanto em sua criação, por parte de Córax e Tísias³⁰, quanto em sua difusão, alavancada pelo ensino de Górgias de Leontino, a

²⁸ É verdade que, nessa passagem, Platão não menciona Tísias, companheiro e mestre de Górgias que o acompanhava na embaixada. Entretanto, a relação entre essas duas figuras é aludida em uma passagem do *Fedro*: “E quanto à Tísias e Górgias – que viram as verossimilhanças como as mais dignas de honra de que as verdades e que por força do discurso fazem parecer grandes as coisas pequenas e pequenas as grandes, novas as antigas e vice-versa, e que descobriram tanto a concisão como a ilimitada prolixidade do discurso seja lá sobre o que for -, vamos deixá-los a dormir?” (*Fedro*, 267a-b).

²⁹ Neste ponto, o tom de crítica é explícito.

³⁰ Embora a maioria dos estudiosos defenda a criação da retórica por parte de Córax e Tísias, é importante frisar que o debate continua em aberto. Afinal, para além das contundentes teses de que Homero desenvolveu o escopo de uma retórica rudimentar, há ainda uma importante tradição, iniciada provavelmente por Diógenes Laércio, a qual atribui ao siciliano Empédocles a criação dessa arte – filósofo que, curiosamente, também foi mestre de Górgias. Lucio Lauro Barrozo Massafferri Salles (2018), em sua já mencionada tese doutoral, desenvolve uma hipótese conciliadora, defendendo que a retórica siciliana nasceu e se desenvolveu sob duas grandes ramificações – uma delas sendo fortemente influenciada, inclusive, pela poesia Homérica. Nas suas palavras: “Uma dessas ramificações derivaria das atividades citadinas e das teorizações de Córax e Tísias de Siracusa, ambos reconhecidos como autores de inéditos manuais de retórica que continham argumentações fundamentadas no eikós, isto é, argumentos que privilegiavam o que a partir de uma fala seria esperado, ou provável, e, que, por essa via, formaria convicções nas mentes dos ouvintes. Seguindo esse raciocínio, Empédocles e Górgias seriam, então, os grandes representantes de uma segunda linhagem dessa tradição siciliana. Uma vertente que viria a desenvolver um estilo de retórica poética e psicagógica, que é justamente um estilo que Aristóteles obsta, insistentemente, em diversas passagens da sua *Retórica*, criticando alguns dos discípulos de Górgias, como foi o caso com Alcídamante, com Licofrón, com Antístenes e Isócrates [...] Essa leitura acerca das raízes de uma retórica siciliana que possivelmente se ramificou em dois troncos, proporciona um enquadramento para a ideia de que à discursividade poética dos rétores, já versificada por Homero em personas como as de Fênix e Nestor, seguiu-se um desenvolvimento da retórica que não se restringiria à ambiência de uma classe aristocrática e guerreira. Sob esse aspecto, entendo que é possível ter ocorrido uma espécie de transição sutil, a partir de Homero. Essa mudança estaria em acordo com um deslocamento de foco, da habilidade oratória improvisada, que é compreendida nesse paradigma homérico como uma aretê tipicamente heróica, para uma valorização da excelência oratória nos novos espaços políticos instituídos pelas democracias, onde o método e a técnica acabariam por potencializar o alcance das falas, sem que isso implicasse, a priori, que a teorização e a prática dessa retórica estivessem necessariamente subordinadas a uma pretensão moralizadora” (Salles, 2018, p. 166-168).

arte retórica esteve sempre intimamente entrelaçada ao fenômeno político. Entretanto, de acordo com Werner Jaeger (2013), o movimento sofista ampliou a importância da retórica de maneira jamais antes vista, a ponto de toda a formação política passar a ser identificada, essencialmente, como uma educação retórica. Por conseguinte,

Já desde o começo a finalidade do movimento educacional comandado pelos sofistas não era a educação do povo, mas a dos chefes. No fundo não era senão uma nova forma de educação dos nobres [...] É certo que as qualidades fundamentais de um homem de Estado não se podem adquirir. São inatos o tato, a presença de espírito e a previsão, qualidades que Tucídides exalta acima das outras em Temístocles. Pode-se, no entanto, desenvolver o dom de pronunciar discursos convincentes e oportunos [...] No estado democrático, as assembleias públicas e a liberdade de palavra tornaram indispensáveis os dotes oratórios e até os converteram em autêntico leme nas mãos do homem de Estado. A idade clássica chama de orador o político meramente retórico. A palavra não tinha o sentido puramente formal que mais tarde adquiriu, mas abrangia também o próprio conteúdo. Entendia-se sem mais que o conteúdo dos discursos era o Estado e os seus assuntos. Nesse ponto, devia basear-se na eloquência toda a educação política dos chefes (Jaeger, 2013, p. 339-340).

Ademais, é importante frisar que a isonomia desfrutada pelos cidadãos de Atenas não implicava, de modo algum, em uma homogeneidade de interesses. Muito pelo contrário, a democracia ateniense foi marcada por intensos conflitos e desentendimentos de toda ordem, algo facilmente notável pelo grande número de processos judiciais que movimentavam o cotidiano da *polis*.³¹ E, tendo em vista que instituições fundamentais da vida pública, como a justiça, não operavam com base em critérios técnicos de competência e que não existia propriamente uma profissão de jurista, cada indivíduo precisava ser capaz de defender seus interesses de forma convincente por meio do discurso persuasivo (Erler, 2013).

Evidencia-se, portanto, que a retórica era o epicentro da formação e da atuação dos homens de estado, os quais administravam os negócios públicos de Atenas, assim como dos processos jurídicos realizados nos tribunais, em que os cidadãos precisavam defender seus interesses privados – dentre eles, muitas vezes, a própria vida. Logo, considerando o grande papel que a arte retórica exercia dentro da *práxis*

³¹ No que tange a essa realidade política, Platão alude, em alguns diálogos, à curiosa figura dos sicofantas: *acusadores profissionais* que, espreitando-se por todas as partes da cidade, procuravam por ações suspeitas e passíveis de denúncia, além de realizarem inúmeras acusações caluniosas e distorcidas. Tanto na *República* (340d) quanto no *Crítion* (44e-44a), o termo é utilizado de maneira pejorativa, refletindo a corrupção e a imoralidade que circunscreviam a prática da oratória pública e judiciária de Atenas.

política, não é fortuito que seus mestres, a exemplo de Górgias, fossem considerados, também, “mestres do poder” (Salles, 2018, p. 92).

Esclarecido, assim, o impacto que os sofistas, na qualidade de mestres e professores da arte retórica, exerceram na vida política de Atenas, veremos a seguir como a obra de um dos mais notórios sofistas – Górgias de Leontino – foi essencial para o desenvolvimento dos fundamentos teóricos da arte persuasiva, dentre eles a teoria da *psychagōgía* da alma.

2.3.3 A retórica em Górgias: entre a ontologia trágica e a via do poder

Conforme aponta Filóstrato (*Vida dos Sofistas* I, 9, 1ss *apud* Jabouille, 1993, p.12): “A Sicília deu ao mundo, em Leontinos, Górgias, a quem se deve atribuir, julgamos nós, a arte dos sofistas, como se fosse o seu pai”. Destacando-se pela sua oratória inigualável, um suntuoso feitio poético e uma aguda proficiência política e diplomática, o sofista, indubitavelmente, se tornou exemplo para todos os demais mestres itinerantes. Não obstante a grande fama e riqueza que obteve, foi também reconhecido como um homem íntegro, cuja serenidade³² e domínio das paixões corpóreas e espirituais lhe renderam longevos cento e nove anos de vida, desfrutados no perfeito domínio de suas faculdades físicas e mentais (Untersteiner, 2012).

Tamanho era o seu prestígio entre os helenos que seu nome originou um verbo: gorgianizar se tornou sinônimo de discursar retoricamente (Morais, 2017). Entretanto, ao contrário do que comumente se evidencia, Górgias não se interessava apenas pelo domínio prático da retórica, na medida em que o seu pensamento alcançava, de maneira muito profunda, os domínios da ontologia, gnosiologia e filosofia da linguagem (Untersteiner, 2012). Desse modo, mediante o desenvolvimento de uma doutrina que “[...] não busca a expressão da verdade, mas visa e se fixa sobre a aparência” (Dinucci, 2008a, p. 2), o sofista edifica o *lógos* como “[...] um grande e soberano senhor” (*Elogio de Helena*, § 8)³³.

Porém, algumas suspeitas sobre a seriedade das doutrinas de Górgias são bastante compreensíveis. Afinal, considerando que uma de suas principais obras, o

³² Alinhado à serenidade do sofista está, muito provavelmente, o bom humor. Afinal, relata-se que, finalizada a leitura do seu diálogo homônimo, Górgias prontamente gracejou com seus amigos: “[...] que bem que Platão sabe satirizar!” (Ateneu, XI 505 D *apud* Jabouille, 1993, p. 19).

³³ Discurso que está na obra de Dinucci (2017).

tratado *Sobre o não ser ou sobre a natureza*³⁴, inicia-se com a afirmação de que *nada existe* – ou *nada é* –, é pertinente perguntar por que tal texto teria sido escrito por um homem interessado em genuínas investigações filosóficas, e não somente por um rétor irônico que, por meio de um divertido *jogo retórico* (*paígnion*), gracejava com a filosofia eleata (Salles, 2018). Por conseguinte,

[...] a obra de Górgias foi julgada por muitos como uma coisa não séria: o representante mais convicto dessa tendência [...] é Gomperz H. *Su.Rh.*, especialmente p. 23 seq., 33-35, que afirma que se trata de uma obra epitídica, que contém o desenvolvimento de uma tese paradoxal, conforme o gosto da retórica: com esse παίγνιον [*paígnion*] retórico, Górgias teria intencionado demonstrar que “com sua ‘arte’, também no domínio da filosofia, estava em condições de tornar crível o incrível” (Untersteiner, 2012, p. 215, acréscimo nosso).

Entretanto, dentre as possíveis interpretações³⁵ do tratado, essa é uma das mais contraintuitivas, na medida em que é difícil de harmonizar com os outros textos do sofista (Schiappa, 1997). Ademais, é necessário atentar, em especial, à recepção do pensamento de Górgias por parte dos seus discípulos, como Isócrates, e também por Platão e Aristóteles. De acordo com Mario Untersteiner (2012) nenhuma dessas figuras considerou o texto *Sobre o não ser ou sobre a natureza* uma obra jocosa³⁶, o

³⁴ O texto original não chegou até nós, mas somente duas paráfrases suas. Uma delas, escrita por Sexto Empírico, aparece em sua obra *Adversus Mathematicos* (VII, 65 ss.), enquanto a outra, escrita por um autor anônimo, no breve tratado *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*, conhecido como *MXG* (Dinucci, 2017).

³⁵ No que tange à hermenêutica do *Tratado do Não-Ser*, é importante frisar que há inúmeras interpretações possíveis, e todas elas são campo de intensos debates e discordâncias no meio acadêmico. Edward Schiappa (1997), em seu artigo intitulado *Interpreting Gorgia's 'Being' in "On not-Being or on Nature"*, divide os interpretes em dois grandes grupos: por um lado, há os que defendem que o texto é *puramente filosófico*, tratando de questões sobre o Ser, o conhecimento e a linguagem. Por outro, há os defensores de uma visão *puramente retórica* do texto, cujo cerne seria parodiar e gracejar, através de um uso habilidoso da lógica e da retórica, a filosofia eleática. Em seguida, o acadêmico divide as interpretações *puramente filosóficas* em três ramificações: a primeira enxerga Górgias como um niilista radical, o qual defende, na primeira frase do tratado (οὐκ εἶναι φησιν οὐδέν, *MXG*, 979 a, 1- 5), que *nada existe*. A segunda aposta em uma tradução mais sofisticada: Górgias diria *que nada É*. Nesse âmbito, o posicionamento antieleata é claro: a nenhum ente podem ser atribuídas as características do Ser parmenídico. A terceira ramificação adota uma leitura predicativa; logo, Górgias não estaria preocupado com o *Ser* e o *Não-Ser*, mas sim em evidenciar as inexoráveis contradições oriundas do uso copulativo do verbo *ser*. Edward Schiappa, por sua vez, tenta esboçar uma interpretação que concilie tanto os aspectos retóricos quanto filosóficos do texto.

³⁶ Nas palavras do autor: “[...] a razão fundamental para negar um objetivo jocoso ao tratado em questão deve ser procurada no fato de que já Isócrates, aluno de Górgias, levou a sério o pensamento do mestre (X, 3; XV, 268 = DK 82 B 1) [...] e, além disso, essa atitude deve ser reconhecida tanto em Platão (que em *Fedro*, 267a, diz que Górgias renunciou ao conhecimento da verdade no interesse do verossímil, por isso o considerava cético), como em Aristóteles, que, tendo escrito um livro *Πρὸς τὰ Γοργίου* [*Pròs tà Gorgíou*] (Dióg. Laérc., V, 25), deve ter considerado o sofista como um pensador digno de consideração” (Untersteiner, 2012, p. 216-217, acréscimo nosso).

que constitui um forte indício de sua relevância para a compreensão do pensamento gorgiano.

Depreende-se que esse texto, apesar das inquietantes e aparentemente paradoxais questões por ele suscitadas, deve ser encarado com seriedade e rigor. Prosseguindo desse modo, é inegável que, apesar das interpretações divergentes, as três principais proposições do *Sobre o não ser ou sobre a natureza* – nada é; se é, é incognoscível; se tanto é quanto é cognoscível, não pode ser comunicado (MXG, 979a, 1 -5) - resultam em uma compreensão ontológica e gnosiológica “[...] que desprovia tragicamente a existência humana de fundamentos sólidos” (Jabouille, 1993, p. 29). Nesse sentido,

Lembremos que o mundo para Górgias carece de qualquer ponto de apoio (o “ser” em sentido estrito) que poderia servir para alcançar um conhecimento objetivamente verdadeiro. E ainda, mesmo que as coisas **fossem**, isso de nada nos adiantaria, pois nos falta qualquer capacidade (intuição intelectual) para captarmos o suposto ser das coisas. Ora, se não dispomos de um conhecimento irrefutável com o qual possamos plasmar nosso discurso, tornando-o “demonstração apodítica reveladora da verdade”, resta-nos de algum modo decidir o curso de nossas ações, bem como convencer os demais de que esse é o melhor caminho (Dinucci, 2017, p. 32-33).

Por conseguinte, na medida em que a linguagem se torna incapaz de comunicar uma suposta dimensão objetiva dos entes, o que resta ao homem, segundo Górgias, é a construção de discursos que persuadam em prol das aparências, ou seja, em prol daquilo que pode ser compreendido e aceito em um contexto imediato, afetando “[...] a alma humana de modo benéfico ou maléfico, de forma agradável ou desagradável, colaborando para a harmonia social ou para o seu contrário” (Dinucci, 2008a, p. 3). Não parece se tratar de um niilismo absoluto, que nega qualquer sentido ou ordem ao mundo, mas de uma constatação de que a linguagem é autorreferente (Salles, 2018) e, portanto, incapaz de alcançar o suposto *ser* das coisas. Desse modo,

Vemos assim que Górgias não está afirmando a irracionalidade do mundo, quer dizer, não está nos dizendo que o mundo é, em si mesmo, alheio a toda e qualquer ordem. O que Górgias está nos dizendo é que, qualquer que seja a verdadeira ordem do mundo, essa ordem se encontra para sempre além de nossa capacidade de compreensão. E isso se aplica tanto ao que hoje chamamos de ontologia quanto à possibilidade de fundar ontologicamente uma ética, o que equivale a conhecer o sentido moral da realidade tomada em si mesma. Para Górgias, não podemos conhecer a realidade em si mesma e, portanto, nos é impossível encontrar tal sentido transcendente para a vida humana (Dinucci, 2017, p. 37-38).

Percebe-se, assim, que ao desvencilhar a linguagem da possibilidade de comunicar a realidade última das coisas, bem como de se restringir ao domínio de supostos valores universais que definem a moralidade ou imoralidade dos discursos, afirma-se a soberania do *lógos* entre os homens. Ao rétor caberá, somente, a necessidade de se adaptar ao *kairós*, isto é, “[...] o conveniente no tempo, no lugar, nas circunstâncias; o que significa adaptar o discurso à multiforme variedade da vida, à psicologia de quem fala e de quem escuta. Múltipla, não absoluta unidade de tom” (Untersteiner, 2012, p. 288).

Contudo, a despeito da importante fundamentação ontológica realizada no tratado *Sobre o não ser ou sobre a natureza*, é no *Elogio de Helena* que a onipotência dos discursos persuasivos se manifesta de forma mais enfática, mediante uma profunda analogia do *lógos* como um *phármakon*³⁷ para a alma. De acordo com Salles (2018, p. 233)

No *Elogio de Helena*, Górgias não parece simplesmente propor uma analogia conceitual entre os discursos e as drogas com uma finalidade retórica. Entendemos que o *Elogio* é também, mas não somente, uma demonstração (*epideixis*) da eficácia da droga, em forma de linguagem, pois mais do que afirmar determinadas qualidades de Helena, esse discurso de Górgias se propõe a dissolver e remover certa identidade que a poesia e a opinião comum construíram na memória coletiva. É principalmente sob essa perspectiva que acreditamos que Górgias retoma a questão da linguagem, do modo como ocorre no final do *Tratado*, para, a partir de uma hipotética limitação da palavra em dizer um “ser” imutável acerca das coisas, poder mostrar a potência do *lógos* como *phármakon*, que é capaz não só de persuadir e suscitar as emoções, mas que também é capaz de construir e de modificar identificações que são erigidas por intermédio das falas, sendo a linguagem uma grande soberana, capaz de modificar e construir múltiplas significações para a realidade.

Nesse sentido, se, por um lado, a linguagem “[...] é o meio pelo qual se transmitiu a opinião de que Helena é uma adúltera, uma ‘cadela’, uma sedutora que teria sido responsável pela morte de milhares de homens³⁸ e pelo infortúnio de

³⁷ O termo *phármakon*, para os gregos, é ambivalente. Nesse sentido, “[...] os gregos antigos entendiam que *phármakon* era ‘remédio, droga, veneno’, inseparavelmente, levando-se em consideração o fato de que algumas drogas são mais tóxicas, enquanto que outras são menos, mas ‘nenhuma será substância inócua e nem mero veneno’, uma vez que ‘os limites entre o prejuízo e o benefício não existem no *phármakon*, em si mesmo, mas no seu uso por parte dos viventes” (Salles, 2018, p. 25).

³⁸ O evento que desencadeou a Guerra de Troia foi a fuga de Helena, esposa do rei Menelau de Esparta, com Páris, príncipe de Troia. Segundo o mito, Páris havia recebido de Afrodite a promessa de que teria a mulher mais bela do mundo após escolher a deusa como a mais bela em um *concurso divino*. Essa mulher era Helena, cuja beleza era amplamente celebrada. Páris viajou a Esparta, onde foi acolhido como hóspede, mas acabou seduzindo (ou raptando) Helena e fugindo com ela para Troia. Indignado com a ofensa às leis de hospitalidade e à honra, Menelau convocou os líderes gregos a cumprirem um juramento de protegerem o casamento de Helena, o que deu início a uma expedição militar maciça contra Troia, marcando o início do épico conflito. Para um panorama mais amplo,

milhares de esposas” (Salles, 2018, p. 236), por outro, é através da própria linguagem persuasiva que Górgias irá eximir Helena de toda culpa, “[...] pois ela fez o que fez ou pelos anseios da fortuna e pelas resoluções dos deuses e pelos decretos da necessidade, ou agarrada à força, ou seduzida pelas palavras, ou capturada pela paixão” (*Elogio de Helena*, § 6).

Desse modo, a retórica, especialmente quando adornada por recursos poéticos³⁹, adquire um poder mágico e sedutor⁴⁰, na medida em “[...] que sedutores cantos, através das palavras, inspirados pelos Deuses, produzem prazer afastando a dor. Pois o poder do mágico canto, que nasce com a opinião da alma, encanta-a, persuade-a e modifica-a por fascinação” (*Elogio de Helena*, § 10).

Delineia-se, assim, os principais elementos da crítica de Platão à retórica. Afinal, se a persuasão de fato é capaz “[...] de produzir seu encantamento, sua irracional *ψυχαγωγία* [*psychagōgía*]” (Untersteiner, 2012, p. 194, acréscimo nosso), então é necessário que esta técnica, capaz de “[...] explorar nos recônditos da alma humana o modo mais eficaz de condução da mesma” (Salles, 2018, p. 111), seja orientada para fins justos. Entretanto, para Platão, tanto os sofistas, precursores de uma retórica voltada aos fins políticos, quanto os poetas, que desenvolverem um discurso capaz de afetar a alma de maneira profunda, falharam no mesmo ponto: “[...] não tentaram compreender seriamente o que é o bem e o mal para o homem” (Trabattoni, 2010, p. 59). Nesse sentido,

sugerimos a leitura do livro *O Universo, Os Deuses e Os Homens: Mitos Gregos Contados por Jean-Pierre Vernant*.

³⁹ Górgias elegeu o discurso poético como o mais eficiente para exercer a persuasão e a psicagogia da alma. Por isso, emprestou da poesia diversos recursos estilísticos, introduzindo-os na oratória pública de maneira jamais antes vista (Dinucci, 2017). Assim surgiram as “figuras gorgianas”, as quais conferiram ao sofista muita fama ao longo dos séculos. De acordo com Filostrato (*Vida dos Sofistas*, 1.9.2 ss. *apud* Jabouille, 1993, p. 14): “Foi ele o primeiro a dar ao aspecto retórico da cultura força e razão persuasivas, mediante a utilização de tropos, metáforas, alegorias, hipálages, catacreses, hipérbatos, anadiploses, epanalepses, apóstrofes e párisos”.

⁴⁰ O substantivo *engano* (*apátē*), assim como o verbo *enganar* (*apatáo*), para os gregos, não possuem uma conotação negativa, mas sim ambígua: o engano pode ser bom, mas também mau (Dinucci, 2017). Contudo, ambas as palavras possuem uma conotação negativa na língua portuguesa, de modo que não caracterizam adequadamente a potência do *lógos* na visão de Górgias. Por isso, Aldo Dinucci adota o adjetivo *sedutor* em suas traduções. Nas palavras do autor: “Por tudo isso, é incorreto dizer que Górgias considera o discurso como enganador. Essa palavra só tem para nós um sentido moral negativo, que tende a ocultar o fato de que Górgias via também no discurso uma força construtiva e não somente destrutiva. Utilizaremos, outrossim, o adjetivo sedutor, que parece expressar melhor a qualidade que Górgias aponta do discurso, pois este último adjetivo apresenta em nossa língua uma certa ambivalência. Ou seja: sedução, em sua acepção negativa, pode significar *desviar do caminho da dignidade e da honra; enganar com astúcia levando à prática de atos censuráveis ou contrários à virtude; persuadir de coisa oposta à moral ou aos bons costumes; desencaminhar para fins sediciosos; levar à rebelião*; mas em sua acepção positiva pode significar *influir sobre a imaginação; atrair; cativar; deslumbrar; fascinar*” (Dinucci, 2017, p. 31-32, grifos nossos).

No diálogo *Górgias*, o confronto entre o pensamento de Platão e de Górgias ocorre a partir de seus respectivos posicionamentos quanto à questão dos valores morais, para Platão objetivos, mas relativos para Górgias, para quem há um abismo intransponível entre a ordem divina que governa as coisas e a capacidade humana de conhecer, restando ao homem a tarefa de ajustar seus valores à lei do *kairós* em consonância com o princípio da harmonia social, ajuste esse que não se dá por uma racionalidade tal como aquela que é concebida por Platão e outros que defendem a existência de valores objetivos capazes de ser conhecidos pelos homens, mas por uma racionalidade quase intuitiva, faculdade que nos leva ao âmago de uma realidade desprovida de ser ou essências, capacitando-nos a nos harmonizar ao fluxo das mudanças (Dinucci, 2008a, p. 5).

Torna-se essencial, portanto, determinar as circunstâncias em que o caráter ambíguo da retórica pode ser mitigado. Nesse sentido, Platão tentará estabelecer os critérios e condições que redimem a retórica da sua potência venenosa e enganadora, observado especialmente na prática judiciária de Atenas, transformando-a em uma atividade consonante com a justiça e capaz de atuar como uma genuína *medicina para a alma* (*Fedro*, 270b).

3 A RETÓRICA SOB O CRIVO DE PLATÃO

3.1 Considerações preliminares: a retórica no *Górgias* e no *Fedro*

Muitos diálogos platônicos versam, de algum modo, sobre a retórica. *A Apologia de Sócrates* e *A República*, por exemplo, fazem considerações profundas acerca dessa arte. O primeiro, além de ser construído sob a conjuntura da oratória judicial, é marcado por reflexões metarretóricas, nas quais “Sócrates busca se distanciar do procedimento oratório convencional, seja sob o ponto de vista da elocução, do tipo de linguagem empregada em tal contexto discursivo, seja sob o ponto de vista das estratégias de persuasão” (Lopes, 2022, p. 64). O segundo, por sua vez, é bastante enfático quanto à importância da retórica, na medida em que “[...] o relato de Sócrates a respeito dos governantes filósofos deixou clara a necessidade crucial da persuasão para a melhor das cidades se tornar realidade” (Nichols Jr., 2016, p. 53). Pode-se mencionar, ainda, a paródica crítica das orações fúnebres realizada no *Menexeno*, a subdivisão da arte persuasiva no *Sofista* (222c-223a), e o elogio da retórica no *Político*, a qual, aliada à arte régia, persuade os cidadãos a favor da justiça.

Entretanto, todos esses diálogos tratam da arte persuasiva de maneira completamente transversal, não sendo capazes de fornecer uma visão geral de Platão sobre a retórica. O *Górgias* e o *Fedro*, por outro lado, apresentam uma ampla discussão acerca dos problemas e potencialidades dessa arte, de modo a serem considerados, por muitos estudiosos de Platão, diálogos *dedicados* à retórica⁴¹ (Almeida, 1999). No entanto, ao serem analisados em conjunto, é perceptível que os especialistas, no geral, tendem a enxergar uma falsa dicotomia entre o *Górgias* e o *Fedro*, valorizando este em detrimento daquele. Nas palavras de Almeida (1999, p. 19-20):

De 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

⁴¹ Com isso, não pretende-se defender, peremptoriamente, que ambos os diálogos têm como tema central a retórica, pois, como Luciana Almeida (1999) destaca, isso requereria um longo e capcioso trabalho interpretativo, uma vez que os diálogos platônicos, como um todo, são marcados pela diversidade temática e por múltiplas perspectivas. Entretanto, para além de muitos especialistas serem abertamente favoráveis à tese de que a retórica é a principal temática dos dois diálogos, há que se aceitar, no mínimo, que o *Górgias* e o *Fedro* são os únicos diálogos a desenvolverem um conteúdo programático acerca do que seria a retórica ideal, isto é, a retórica filosófica (Almeida, 1999).

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.

Porém, essa leitura tende a desconsiderar aspectos muito importantes do *Górgias* – tanto no âmbito dramático quanto no teórico, reduzindo, assim, o alcance das reflexões ali propostas. Afinal, considerando que *Górgias* de Leontinos é retratado, no diálogo homônimo, como a personificação da arte persuasiva (Jaeger, 2013), é no mínimo suspeito que Sócrates, caso de fato se portasse como um crítico absolutamente hostil da retórica, não o tenha exposto diante dos seus discípulos e admiradores com a ênfase que poderia, tendo escolhido apenas ferir o orgulho do sofista, em vez de destruir sua preciosa reputação (Stauffer, 2006). Ademais, não é pertinente ignorar a clara alusão à *boa retórica* presente no *Górgias*, cujo fim é o sumo bem do homem (503b), tampouco as constantes menções às instituições democráticas e aos políticos de Atenas, que explicitam o caráter circunscrito, e não geral, da crítica à retórica promovida no diálogo em questão (Lopes, 2018).

Além disso, a linha interpretativa que distingue o tratamento de Platão sobre a retórica em dois momentos — o refutativo, no *Górgias*, e o programático, no *Fedro* (Almeida, 1999) —, ao passo que não faz justiça ao primeiro diálogo, também parece reduzir drasticamente o escrutínio ao qual a arte persuasiva é submetida no segundo. Por conseguinte,

[...] 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 sofística, 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 [...] Se a retórica é a arte de 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 (Almeida, 1999, p. 27).

Essas considerações são importantes não apenas para combater uma indevida polaridade que obscurece a compreensão de ambos os diálogos, mas também para alicerçar a edificação platônica de uma genuína *retórica filosófica* em bases firmes, cujo alicerce não possa ser derrubado por estudiosos que insistem em apostar na

completa inconciliação entre retórica e filosofia no âmbito do pensamento platônico. Dentre eles, Carol Poster se destaca por promover um argumento filologicamente sofisticado contra a leitura pró-retórica de Platão (Jasso, 2014). Nas palavras da autora:

Existem dois problemas em considerar o *Fedro* como uma obra que descreve uma retórica ideal: as evidências de outros diálogos e o próprio movimento argumentativo do *Fedro*. Três dos quatro diálogos platônicos que abordam diretamente a retórica são implacavelmente negativos em relação a ela: *Górgias*, *Protágoras* e *Sofista*. Menções passageiras à retórica na *Apologia de Sócrates* são igualmente negativas, assim como a representação do sofista polímata em *Hípias Maior* e a caricatura dos erísticos briguentos no *Eutidemo*. A menos que se faça um argumento desenvolvimentista para uma reconciliação platônica com a retórica, assumindo que o *Fedro* é posterior ao *Sofista* e apresentando alguma razão para que Platão pudesse ter se transformado de um amante da *sophia* para um amante dos *sophistes*, interpretar o *Fedro* como uma defesa de uma retórica ideal é difícil de conciliar com a esmagadora maioria das evidências textuais disponíveis⁴² (Poster, 1997, p. 222, tradução nossa).

Em relação ao desenvolvimento argumentativo do *Fedro*, tratar-se-á desse ponto em seções posteriores do presente capítulo. Importa, no momento, evidenciar que, ao reconhecer a distinção feita por Platão entre a boa e a má retórica tanto no *Górgias* quanto no *Fedro*, não há motivo para preocupar-se com o juízo negativo que o filósofo dirige à arte persuasiva em diálogos tardios, como o *Sofista*, uma vez que tais críticas dizem respeito especificamente à retórica sofística, e não à arte como um todo. Nesse sentido,

Ao afirmar que Platão mantém uma distinção clara entre uma retórica "verdadeira" ou "boa" e uma retórica "falsa" ou "ruim" ao longo de seus escritos, essa abordagem se liberta completamente das acusações desenvolvimentistas. Para Black, Murray ou Curran, o *Górgias* poderia ser a última obra de Platão. Isso não muda o fato de que o tipo de prática retórica que Platão condena no *Górgias* é exatamente o mesmo tipo de prática que ele critica como sendo desprovida de arte no *Fedro*. Da mesma forma, o tipo positivo que ele alude no *Górgias* é identificado como o provido de arte no *Fedro*. Por essa razão, essa linha interpretativa não precisa se preocupar com qualquer condenação da retórica no *Sofista*, desde que o tipo de retórica condenado possa ser identificado como aquele criticado tanto no *Fedro*

⁴² Texto original: *There are two problems with considering Phaedrus as a work describing an ideal rhetoric: the evidence of the other dialogues and the argumentative movement of Phaedrus itself. Three of the four Platonic dialogues which directly address rhetoric are uncompromisingly negative towards it: Gorgias, Protagoras, and Sophist. Passing mentions of rhetoric in Apology are equally negative, as are the portrayal of the polymathic sophist in Hippias Major and the caricature of the wrangling eristics in Euthydemus. Unless one makes a developmental argument for a Platonic reconciliation with rhetoric by assuming Phaedrus is later than Sophist and by giving some reason why Plato might have transformed himself from a lover of sophia to a lover of sophistes, a reading of Phaedrus as promoting an ideal rhetoric is difficult to reconcile with the overwhelming majority of available textual evidence.*

quanto no *Górgias* — o que eles argumentariam ser, para Platão, a falsa arte retórica. Assim, não há necessidade de os defensores dessa abordagem oferecerem “alguma razão pela qual Platão poderia ter se transformado de um amante da *sophia* para um amante dos *sophistes*.” Ele pode continuar valorizando a retórica “filosófica” ao mesmo tempo em que condena a prática “sofística”⁴³ (Jasso, 2014, p. 43-44, tradução nossa).

Esclarecidos esses pontos⁴⁴, os próximos tópicos versarão sobre o juízo de Platão acerca da retórica no *Górgias*. Notar-se-á um esforço claro em desqualificar a retórica sofística, especialmente no que tange à impostura moral de seus representantes. Entretanto, não obstante as refutações dirigidas à prática retórica promovida por Górgias e seus seguidores, Sócrates abre espaço para uma forma de retórica compatível com os princípios que julga racionais e éticos, esboçando, assim, uma concepção positiva dessa arte.

⁴³ Texto original: *In asserting that Plato maintains a clear distinction between a “true” or “good” rhetoric and a “false” or “bad” one throughout his writings, this class has freed themselves of developmental charges altogether. For all Black or Murray or Curran care, the Gorgias could be Plato’s last work. This doesn’t change the fact that the type of rhetorical practice Plato condemns there is exactly the type of rhetorical practice he chastises as being artless in the Phaedrus; while the positive type he alludes to in the Gorgias is the type identified as artful in the Phaedrus. For the same reason, this group need not worry about any condemnation of rhetoric in the Sophist, so long as the kind of rhetoric being condemned can be identified as the type that is condemned in both the Phaedrus and the Gorgias – what they would argue is, for Plato, the false art of rhetoric. Thus, there is no need for members of this group to give “some reason why Plato might have transformed himself from a lover of sophia to a lover of sophistes.” He can still value “philosophical” rhetoric while condemning the “sophistical” practice.*

⁴⁴ Como forma de *arremate*, Jasso (2014) argumenta, ainda, que mesmo aqueles que interpretam o problema da retórica em Platão a partir de um viés desenvolvimentista — isto é, focado nas alterações e evoluções sofridas pelo pensamento platônico ao longo da linha cronológica dos diálogos — devem admitir que o filósofo assume uma postura positiva em relação à retórica. Isso se evidencia não apenas no *Político*, mas especialmente nas *Leis*, o último diálogo platônico, onde a retórica é vista com bons olhos. Em suas palavras: “Nas *Leis*, o Ateniense deixa claro que os preâmbulos são necessários para que as leis obtenham a aquiescência dos cidadãos principalmente por meio da persuasão e educação, em vez de se basearem apenas na coerção. Além disso, nesse texto final, o Ateniense reitera todas as distinções que já observamos sobre a retórica no restante do *corpus*. A persuasão deve ser empregada pelo estadista para convencer as massas sobre a justiça, enquanto a sofística, a demagogia e a adulação devem ser condenadas e punidas pela lei. Assim, sem empregar o termo *rhetorike*, Platão parece manter a distinção entre uma retórica ‘verdadeira’ e uma ‘falsa’ — exortando o uso da primeira e condenando o uso da segunda” (Jasso, 2014, p. 47-48, tradução nossa). Sobre as problemáticas relacionadas ao uso ou desuso do termo *rhētoriké* em Platão e outros pensadores, remete-se o leitor ao primeiro tópico desta monografia.

3.2 A crítica à retórica sofística

3.2.1 O prólogo do *Górgias*: a retórica entre o agonismo e o poder

Guerra e batalha (*Pólemou kai mákhēs*, 447a), essas são as palavras iniciais do diálogo *Górgias*. Em seu prólogo⁴⁵, o colóquio começa com a reprimenda de Cálicles a Sócrates, cuja chegada tardia à *festa*⁴⁶ é comparada ao atraso de um soldado para entrar no combate. A fim de salientar o efeito dramático da cena, Platão não realiza qualquer demarcação temporal ou espacial: tudo o que se sabe é que Sócrates e Querofonte irrompem, subitamente, em um ambiente dominado pela ilustre presença de Górgias, o qual acabara de deleitar seus discípulos e admiradores com uma larga performance.

Esses aspectos dramáticos, longe de serem fortuitos, “[...] podem constituir uma chave de leitura de todo o diálogo” (Casertano, 2010, p. 56). Afinal, o *Górgias* é constituído por inúmeros embates e oposições: aos longos discursos retóricos (*makrología*) contrapõe-se o método de perguntas e repostas breves (*brachylogía*) (449c); à ciência (*epistémē*), a crença (*pístis*) (454d); e à vida prática do homem político, a vida do filósofo, voltada para o cultivo do intelecto⁴⁷.

Contudo, o diálogo não parece iniciar de maneira belicosa apenas para antecipar ao leitor o caráter conflituoso das discussões que se sucederão. De acordo

⁴⁵ De acordo com Lopes (2016, p. 43, nota 6), o diálogo *Górgias*, devido à semelhança estrutural que possui com as tragédias gregas, pode ser dividido em *atos*. São eles: Prólogo: (447a1-449c8); 1º Ato: Sócrates vs. Górgias: (449c9 - 461b2); 2º Ato: Sócrates vs. Polo: (461b3 - 481b5); 3º Ato: Sócrates vs. Cálicles: (481b6 - 522e8); Êxodo: Mito Final: (5223a1 - 527e7).

⁴⁶ A palavra *heorté* pode ser traduzida como *festa*, mas significa também *alegria*, *prazer*, *deleite*. Platão não parece utilizar o termo fortuitamente; afinal, se, por um lado, a retórica pode ser caracterizada como uma atividade agonística, cujo fim é a vitória do orador sob os demais, por outro, é justamente pelo prazer e deleite que suscita nas almas dos ouvintes que o rétor, através de sua arte, se sobrepõe a todos os homens, mesmo àqueles possuidores de conhecimentos técnicos que ele não possui (*Górgias*, 456b-c; 463b-465a). Giovanni Casertano (2010, p. 55, nota 1), por sua vez, aponta para outra interpretação interessante: “Mas não se pode excluir também a existência de outro significado escondido da expressão que Platão aqui usa: os sofistas e os seus admiradores divertem-se durante os encontros refinados que promovem, dos quais Sócrates não participa, e quando lá chega não pode não mostrar-se ‘desafinado’, um desmancha-prazeres, portanto”.

⁴⁷ Apesar do conflito existir, é importante frisar que Platão não aposta em uma cisão radical entre a *vida prática* e a *vida contemplativa*. Afinal, apesar de criticar e ridicularizar a filosofia, Cálicles não deixa de reconhecer que ela é importante para a formação do homem político, desde que praticada apenas na juventude (*Górgias*, 485a-c). Sócrates, por sua vez, apesar de criticar a democracia ateniense, vislumbra na figura do filósofo o verdadeiro *homem político*, o qual se empenha genuinamente em promover o bem da *pólis* e dos cidadãos (*Górgias*, 521d). A prática filosófica e o exercício político, portanto, não são mutuamente excludentes.

com o professor Daniel Rossi Nunes Lopes (2018), o prólogo visa demonstrar, antes, o caráter agonístico do próprio objeto de investigação: a retórica. Nesse sentido,

[...] as duas primeiras palavras que abrem o diálogo, “guerra e batalha” (πόλεμου καὶ μάχης, 447a1), aludem à natureza agonística da retórica, em que a finalidade precípua do orador é a “vitória” sobre seu adversário por meio da persuasão da audiência à qual se dirige o seu discurso. Isso ficará patente na analogia entre o ensino da retórica e o da luta no discurso da personagem Górgias logo adiante (456c-457c) (Lopes, 2018, p. 167, nota 1).

Por conseguinte, é justamente esse caráter agonístico da retórica, através da qual fora vencida e seduzida a audiência de Górgias, que move Sócrates, ainda no prólogo, a se questionar sobre o poder dessa arte. Assim, o filósofo diz a Cálicles que deseja saber “qual é o poder da arte do homem” (*Górgias*, 447c). A resposta dada a Sócrates, por sua vez, denota o poder ilimitado da arte retórica: pois Cálicles afirma que o rétor “[...] mandou aos presentes que lhe perguntassem o que desejassem, e afirmou que responderia a todas as perguntas” (*Górgias*, 447c). De acordo com David Roochnik (1995, p. 88, tradução nossa), “[...] Isso foi prenunciado na jactância de Górgias de que ele pode responder a *qualquer* pergunta: a habilidade do rétor é irrestrita. Ele é um poder que abarca em si todos os poderes”⁴⁸.

Mas é evidente que Sócrates, ao pressupor que a retórica é uma *téchne*⁴⁹, está, por consequência, assumindo que ela possui um domínio específico, um objeto determinado (*Górgias*, 449d). Nesse sentido, assim como as demais *technai* têm seu poder (*dýnamis*) circunscrito a um determinado campo do conhecimento, também o poder da retórica, apesar de sua pretensa onipotência, deve ser limitado e condicionado ao objeto a que concerne. A crítica de Platão inicia-se, portanto, com o tácito juízo de que à retórica não podem ser concedidos, simultaneamente, os predicados de onipotência e de arte.

Desse modo, o primeiro ato se desenvolverá com o embate entre Sócrates e Górgias; no qual este, defensor da irrestrita superioridade da arte retórica sobre as demais, será gradualmente enredado pela constante inquirição daquele que, ávido por investigar o problema do domínio da retórica, seu estatuto de *téchne* e sua

⁴⁸ Texto original: *This was foreshadowed in Gorgia's boast that he can answer every question: the ability of the rhetor is unrestricted. His is a power that embraces within it all powers.*

⁴⁹ De acordo com Charles H. Kahn (1983), a compreensão do conceito *téchne*, no *Górgias*, é derivada das teses primeiramente postas no *Íon*. Nas palavras do autor: “O Íon propõe um princípio de individuação para as *technai* baseado no mapeamento um-para-um entre arte ou ciência e seu objeto de conhecimento” (Kahn, 1983, p. 77, tradução nossa).

dýnamis, terminará por negar à retórica tanto o poder supremo (Górgias, 466b) quanto a condição de arte, confinando-a ao domínio da *experiência e rotina* (Górgias, 463b).

3.2.2 A tensão entre *téchne* e *dýnamis* no primeiro ato

A investigação sobre o poder da retórica, como já foi demonstrado no prólogo, é o que determina o interesse imediato do colóquio promovido no *Górgias*. No primeiro ato, “Sócrates irá explicitar a inadequação da concepção de *dýnamis* veiculada pela retórica gorgiana, evidenciando que esta concepção é incompatível com a noção de *téchne*” (Almeida, 1999, p. 47). Há controvérsias, entretanto, quanto à legitimidade da argumentação socrática, especialmente por conta da aparente imposição, por parte do filósofo, de que o critério essencial para uma *téchne* é o conhecimento⁵⁰ (*epistēmē*). Afinal, como aponta Aldo Dinucci (2008b, p. 30), essa concepção não é alheia apenas a Górgias, mas a todo o pensamento grego anterior a Platão:

De acordo com o léxico Liddell-Scott-Jones, o termo *téchne* possui as seguintes significações fundamentais no grego clássico: (1) Habilidade ou técnica manual. Cf. Homero, *Odisséia*, 3, 433; 6, 234; 11, 614; Píndaro, *Olimpicas*, 7, 50; (2) Habilidade e perícia em sentido negativo, isto é: habilidade de enganar, de fraudar, de ser malicioso. Cf. Homero, *Odisséia*, 4, 455; Hesíodo, *Teogonia*, 160; 770; (3) Modo ou meio pelo qual alguma coisa é obtida, sem qualquer sentido definido de *téchne*. Cf. Heródoto, 1.112; 9.57; Sófocles, *Ájax*, 752; (4) Técnica ou habilidade artesanal. Cf. Heródoto, 3. 130; Platão, *Protágoras*, 317 c; 312 b, 315 a; (5) Conjunto de regras ou métodos que objetivam produzir algo. Esse é o sentido que o termo *téchne* adquire em Aristóteles (Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1140 a8; *Retórica*, 1354 a11), aparecendo também em Platão (Cf. *Fédon*, 89 e; *Íon*, 532 c; *República*, 381 b) (6) Tratado de gramática ou de retórica. Podemos afirmar que o sentido socrático de *téchne* não se identifica de modo estrito com nenhum desses, não sendo, portanto, um dos sentidos habituais do grego clássico.

Porém, pode-se argumentar, e com certa razoabilidade, que os diálogos platônicos não devem ser interpretados como fontes doxográficas precisas, e aos seus personagens não é pertinente atribuir nenhum tipo de fidedignidade histórica (Almeida, 1999). Nesse sentido, Górgias seria representado por Platão de modo a se adequar às exigências dramáticas e finalidades teóricas do diálogo homônimo, ainda

⁵⁰ Como veremos no próximo tópico desta monografia, a relação intrínseca entre *téchne* e *epistēmē*, muito comum nos diálogos da primeira fase de Platão, será determinante para a classificação da retórica enquanto *kolakeia*, isto é, uma adulação irracional cuja eficácia persuasiva não se deve ao conhecimento do objeto ao qual os discursos se dirigem (a alma humana), nem mesmo dos critérios que os tornam efetivamente persuasivos, mas somente à experiência e hábito de suscitar prazer nos ouvintes (Lopes, 2016).

que, para isso, o vigor das doutrinas gorgianas fosse menosprezado por completo. De acordo com essa leitura, a *improbidade* da refutação de Sócrates a Górgias seria, antes, um reflexo natural do *teatro do Górgias*, uma “[...] máquina literária com a qual Platão busca tornar equivalentes a retórica e a sofística” (Salles, 2018, p. 129).

Por outro lado, dissociar a personagem Górgias, de antemão, das doutrinas do seu correlato histórico, “[...] 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” (Almeida, 1999, p. 31, nota 18). Ademais, são notáveis as semelhanças entre as posições defendidas por Górgias, no diálogo em questão, com as teses que o sofista assume sobre o poder da retórica no *Elogio de Helena*, as quais, segundo Robert Metcalf (2022) e Devin Stauffer (2006), não são desconsideradas por Platão, mas sim rebatidas durante o embate entre Sócrates e Górgias. Desse modo,

No que se segue, argumento que uma análise minuciosa dos escritos de Górgias, particularmente o *Elogio de Helena*, juntamente com o *Górgias* de Platão, nos mostra o quanto Platão levou a sério o pensamento de Górgias, mesmo em meio a uma representação dramatúrgica completamente cômica. Além disso, sustento que esse encontro sério com Górgias como pensador é possibilitado por uma apreciação compartilhada do fundamento *agonístico* do pensamento filosófico. [...] Assim, ao direcionarmos nossa atenção para o *agonismo* filosófico tanto nos escritos de Górgias quanto no *Górgias* de Platão, podemos compreender melhor como Platão apropriou de Górgias os conceitos centrais de *dýnamis* e *doxa*, dramatizando-os no *Górgias* de maneira simultaneamente cômica e filosoficamente séria⁵¹ (Metcalf, 2022, p. 236, tradução nossa).

Antes de debater esses pontos, faz-se necessário, contudo, revisitar brevemente o pensamento de Górgias de Leontino, para que assim suas concepções de *téchne* e *dýnamis* possam ser desveladas, com maior clareza, dentro da estrutura dramática⁵² do *Górgias*. Em relação ao primeiro conceito, Dinucci (2008b, p. 30)

⁵¹ Texto original: *In what follows, I argue that a close examination of Gorgias's writings, particularly the Encomium of Helen, alongside Plato's Gorgias shows us how seriously Plato took Gorgias's thinking, even in the midst of a dramatic portrayal that is thoroughly comedic, and further, that this serious encounter with Gorgias as a thinker is made possible by their shared appreciation of the agonistic foundation of philosophical thought. [...] Thus, by focusing our attention on philosophical agonism in both Gorgias's writings and Plato's Gorgias, we may better understand how Plato has appropriated from Gorgias's thought the focal concepts of dunamis and doxa, and has dramatized them in the Gorgias in ways that are at once comedic and philosophically serious.*

⁵² O aspecto dramático da obra platônica, bem como as características do gênero dialógico adotado pelo filósofo, têm sido objeto de muitos estudos na contemporaneidade. A breve análise do primeiro ato do *Górgias*, a ser realizada no próximo tópico, toma como base a pesquisa de dois estudiosos (Metcalf e Stauffer) que seguem esta linha hermenêutica, a qual pode ser sintetizada, de maneira muito eficiente, pelas palavras de Yosef Z. Liebersohn (2005, p. 306, tradução nossa): “Nos últimos anos, a forma de análise dramática tem ganhado terreno na pesquisa sobre Platão. Esse método atribui grande importância à forma platônica de escrita — o diálogo — e a considera um enquadramento essencial para a análise do texto. Os argumentos apresentados no diálogo — ou

defende que, tendo em vista as consequências epistemológicas do *Sobre o Não-Ser ou sobre a Natureza*⁵³, a *téchne* para Górgias está “[...] absolutamente apartada de qualquer conhecimento objetivo sobre a realidade” e, justamente por isso, intimamente ligada à experiência (*empeiría*), isto é, ao conhecimento de fatos empíricos que jamais se lançam para além da contingência e da aparência (Dinucci, 2017). Por conseguinte,

Assim, enquanto para Sócrates o político deve possuir certa ciência do que faz as coisas boas e do que faz as coisas más, detendo assim o conhecimento acerca daquilo que fala, e podendo transmitir esses conhecimentos através do *logos*, para Górgias o orador deve possuir um conhecimento dos fatores particulares e contingentes que constituem uma situação particular; em outros termos, deve apreender o *kairos* (eis sua *technê* suprema) e tomar uma decisão tendo em vista a ordem social, para finalmente comunicar sua decisão e sua visão da situação por meio de um discurso persuasivo (Dinucci, 2010, p. 225).

Percebe-se, portanto, que a *téchne* para Górgias assume uma significação já muito comum entre os gregos, qual seja, a de um “[...] modo ou meio pelo qual alguma coisa é obtida, sem qualquer sentido definido de *téchne*” (Dinucci, 2008b, p. 35). Além disso, tendo em vista que a arte retórica pode ser usada para fins oportunistas e injustos (*Elogio de Helena*, § 11), depreende-se que o termo *téchne* também “[...] aparece em Górgias com o sentido (2) apontado acima: habilidade e perícia em sentido negativo, habilidade de enganar, fraudar, de ser malicioso” (Dinucci, 2008b, p. 35). Ambos, evidentemente, se diferenciam substancialmente daquele proposto por Sócrates.

Assim, não tendo que se submeter a nenhum domínio específico, e livre de qualquer constrangimento que uma suposta realidade *per si* seria capaz de gerar, a *téchne rhētoriké*, para Górgias, desfruta de uma *dýnamis*⁵⁴ cujo alcance é

seria mais correto dizer drama? — não são de Platão, mas dos personagens. Platão não é um personagem em nenhum diálogo, justamente porque ele era o dramaturgo e, na Antiguidade, o dramaturgo nunca fazia parte da obra dramática. Os personagens presentes no drama/diálogo possuem suas próprias personalidades, além de conhecimentos, opiniões e pressupostos, todos interligados. Todos esses fatores são levados em conta por Sócrates, que também aparece como personagem. A tradicional questão sobre a opinião de Platão (o dramaturgo), a ‘Questão Platônica’, não é irrelevante para esse tipo de pesquisa, mas sua resposta deve resultar de uma análise de cada diálogo em sua totalidade, considerando todas as suas camadas, incluindo os personagens, suas personalidades, suas opiniões e as discussões filosóficas e menos filosóficas entre eles”.

⁵³ Para um aprofundamento no tema, remete-se o leitor ao tópico 2.2.3 desta monografia.

⁵⁴ De acordo com Aldo Dinucci (2008b), o conceito de *dýnamis*, para Górgias, possui os significados normalmente atribuídos pelos gregos de sua época: poder, capacidade, influência ou faculdade. Platão (2018, V, 477c) define o termo de modo semelhante em *A República*: “Diremos que as capacidades são um gênero de seres que nos tornam capazes, a nós e a todos os outros agentes, das operações que nos são próprias”. O conflito surge, contudo, com a tentativa de Sócrates de limitar

praticamente ilimitado, o qual dependerá apenas da habilidade do orador em apreender corretamente o *kairós* e utilizá-lo a seu favor durante o exercício persuasivo. Nas palavras de Robert Metcalf (2022, p. 237-239, tradução e acréscimo nossos):

Neste texto [Elogio de Helena], Górgias entende *logos* como um *agōn* comparável, de maneiras instrutivas, ao grande *agōn* dos jogos olímpicos. Assim como nos concursos atléticos, o *agōn* de *logoi* coroa aquele que demonstra habilidade ou poder (*dýnamis*). Importante destacar que a habilidade ou poder em questão no tipo de *agōn* que Górgias tem em mente não se manifesta por meio do *logos* no sentido mais familiar para nós — isto é, palavras ou texto —, mas como *logos* no sentido de uma exibição retórica (*epideixis*) realizada diante de uma audiência, atenta ao momento (*kairós*) e às oportunidades de persuasão disponíveis naquela ocasião [...] Esse sentido distintivamente retórico de *dýnamis* no *agōn* de *logoi* é refletido no Górgias de Platão, já que Górgias afirma, como parte de sua *epideixis*, ser capaz de responder qualquer pergunta que lhe seja feita (447c) — o que significa que Górgias treinou-se para demonstrar uma habilidade de persuadir a audiência diante de si, no momento, onde essa habilidade é testada e/ou contestada pelos presentes.⁵⁵

Em seguida, tratar-se-á da estratégia platônica para deslegitimar a retórica sofística, sem, contudo, ignorar o entendimento de Górgias sobre os conceitos de *téchne* e *dýnamis*. Pelo contrário, pretende-se evidenciar que, no diálogo *Górgias*, o sofista homônimo cai em contradição justamente quando, por um deslize quanto à compreensão das circunstâncias específicas em que se encontrava durante o diálogo, permitiu-se ser mais honesto que prudente acerca da *dýnamis* de sua própria arte (Stauffer, 2006), enredando-se em uma indisposição com a audiência da qual, graças a Sócrates, não saiu incólume. Em outras palavras: o grande sofista, que se vangloriava de sua onipotência discursiva, não foi capaz de apreender corretamente o *kairós*, evidenciando, assim, o quanto a retórica sofística é na verdade ineficaz.

o alcance da *dýnamis* da retórica a um domínio específico, destruindo, assim, sua pretensa onipotência.

⁵⁵ Texto original: *In this text, Gorgias understands logos as an agōn comparable in instructive ways to the great agōn of the Olympian games, and, just as with athletic contests, the agōn of logoi crowns the one who shows forth ability or power: dunamis. Importantly, the ability or power at stake in the sort of agōn that Gorgias has in mind is one that comes to appear not by way of logos in what to us is the more familiar meaning — i.e., words or text — but logos in the sense of a rhetorical exhibition (epideixis) which is performed before an audience, attentive to the moment (kairos) and the opportunities for persuasion that are available in the moment [...] This distinctively rhetorical sense of dunamis in the agōn of logoi is reflected in Plato's Gorgias, since Gorgias claims, as part of his epideixis, to be able to answer whatever questions are asked of him (447c) — which is to say that Gorgias has trained himself to show forth an ability to persuade the audience before him, in the moment, where this ability is tested and/or contested by those gathered there.*

3.2.3 Sócrates contra Górgias: entre a onipotência da retórica e os preceitos da justiça

Os três personagens que dialogam com Sócrates no *Górgias* personificam, de acordo com Werner Jaeger (2013), três tipos fundamentais de rétores; Górgias de Leontino, o mais notável precursor da arte persuasiva, faz jus à geração dos orgulhosos criadores dessa arte, os quais, por um lado, enaltecem excessivamente o seu poder, mas, por outro, reconhecem timidamente os riscos oriundos do uso inescrupuloso da retórica – ainda que preocupados principalmente com a própria reputação diante da opinião pública. Polo e Cálicles, contudo, fazem parte de uma nova geração que reivindica o completo descaso da retórica em relação aos princípios morais (*Górgias*, 466b-c; 483b-d). Mas se aquele, por sua vez, representa antes o rétor medíocre e pedante, cujos encômios fúteis ao poder desmedido são facilmente retraídos diante da imposição das ideias morais populares (Erler, 2013), este personifica o estadista tirânico para o qual todos os valores morais são apenas convenções desprezíveis, as quais devem ser superadas pelo direito natural dos mais fortes, cujo domínio pode ser efetivado tanto pela força da violência quanto dos discursos persuasivos.

A caracterização profunda do caráter (*êthos*) de cada um dos personagens, evidentemente, não é fortuita. Afinal, é reconhecido que o exame (*élenchos*) promovido por Sócrates a seus interlocutores nunca se restringe à análise e refutação formal dos argumentos por eles propostos, mas abrange também, e especialmente, uma inquirição minuciosa das convicções morais e modos de comportamento que os fundamentam. Nesse sentido, para o filósofo, à refutação não pode prescindir, jamais, a exortação ao cuidado da alma (*Apologia de Sócrates*, 29d-30b), ainda que para isso os métodos dialógicos adotados pelo filósofo se tornem incômodos ou até mesmo contestáveis⁵⁶. De acordo com Michael Erler, no entanto, o caráter constrangedor da

⁵⁶ De acordo com Luiz Eduardo Freitas (2019), são muitos os estudiosos (como Jessica Moss, Gregory Vlastos e Charles Kahn) que contestam o aspecto *ad hominem* da argumentação socrática – especialmente no que tange ao diálogo *Górgias*. Ao longo deste diálogo, é perceptível como o filósofo induz seus interlocutores a se comprometerem com posicionamentos alheios aos que eles próprios acreditam, além de envergonhá-los diante da plateia para assim levá-los à refutação (Freitas, 2019). O próprio Platão, sob a máscara de Cálicles, alude ao caráter incômodo e coercitivo da *élenchos* socrática: “Como és agressivo, Sócrates! Se creres em mim, dá adeus a essa discussão, ou dialoga com outro qualquer!” (*Górgias*, 505d). Entretanto, apesar dos estratégias de Sócrates serem comparados, pejorativamente, a sofismas (497b), ainda sim cumprem com um objetivo específico e condizente com a filosofia: submeter as almas injustas a uma punição que visa o seu próprio bem (479d-e; 504d-e). Nas palavras de Freitas (2019, p. 84): “Se a retórica defendida por Cálicles é

ἐλεγχος socrática, longe de ser problemático, é na verdade um elemento essencial para o cumprimento do fim último da filosofia: a conversão da alma (Platão, 2018, VII, 518d). Nas palavras do autor:

Em seus diálogos examinadores Sócrates se serve de um *modus procedendi*, designado como *élenchos*. Este método que tem suas raízes no âmbito das querelas orais (ERLER, 1986) e da retórica forense, torna-se em Sócrates em um recurso da terapia filosófica que busca a libertação das falsas pressuposições e prepara para o verdadeiro ensino (Theat. 210b-c). Ela é necessária, porque “a alma não poderia tirar vantagem dos conhecimentos que lhes foram transmitidos até que, através de uma advertência examinadora, alguém envergonhe aquele que deve ser advertido, vergonha que lhe retira as opiniões que estavam a caminho de conhecimento e lhe expõe de forma límpida apenas o que ele realmente sabe, crendo saber, mas não mais (Soph. 230c-d; trad. Schleiermacher)” (Erler, 2013, p. 159-160).

Por conseguinte, é notório que Sócrates, em seu embate contra Górgias, visa dirimir o orgulho do sofista em relação à crença infundada de que ele detém uma arte cujo poder é ilimitado. Nesse interim, o filósofo não ignora a ignominiosa posição que o sofista, precursor de uma retórica potencialmente efetiva para a defesa de causas injustas, poderia se colocar caso adotasse uma exibição demasiadamente sincera e presunçosa do poder persuasivo que prometia ensinar aos seus ouvintes e potenciais discípulos (Stauffer, 2006). Desse modo, o pretenso desconhecimento de Sócrates sobre as características que Górgias atribuía à retórica serviria apenas como uma máscara para que o filósofo gradualmente levasse o sofista a expor a *dýnamis* da arte persuasiva de maneira cada vez mais aberta, resultando em embaraço diante da plateia que o assistia (Stauffer, 2006).

Nesse sentido, a preocupação aparentemente ingênua de Sócrates em *descobrir*, em síntese, acerca de que coisa concerne a retórica⁵⁷ (Górgias, 449d-e, 450b, 451a), não tardou a levar Górgias, até então comedido em suas respostas, a cometer o primeiro deslize: afirmar que a retórica trata dos discursos que versam

classificada como *kolakeia*, cuja capacidade é a produção de prazer – intrínseco e extrínseco, ou próprio e alheio, às almas justas ou injustas –, à filosofia (fazendo uso da boa retórica) caberia, em consonância com as demais dicotomias estabelecidas no diálogo, a potência da produção de dor nas almas injustas, mas tendo como fim o bem – próprio e alheio”.

⁵⁷ Pode-se argumentar, evidentemente, que a simples concessão do personagem Górgias em delimitar a retórica a um objeto específico não seria realizada tão facilmente pelo seu correlato histórico. Entretanto, não podemos ignorar que o sofista tinha como ponto fraco a sua reputação pública (Ferreira, 2022). Logo, era necessário que ele examinasse, com cautela, os possíveis riscos que correria caso proferisse seu real entendimento acerca do poder ilimitado da retórica, e só o fizesse após ter conquistado a audiência por completo. Como veremos, no entanto, é Sócrates quem primeiramente conquistará a anuência da plateia, fator determinante para que o seu *élenchos* tenha tido êxito.

sobre “[...] as melhores e mais importantes coisas humanas” (451d). Ao contrastar essa colocação, afirmando que outras artes reivindicam para si a promoção⁵⁸ dos maiores bens para os homens (452b), Sócrates provoca o sofista a realizar o seu primeiro elogio descomedido ao poder da retórica e, conseqüentemente, a exaltar os valores tirânicos a ela relacionados:

SOC [...]: Vai então Górgias, considera como se tivesses sido perguntado por eles e por mim, e respondes que bem é esse que afirmas ser o maior bem para os homens e cujo artífice és tu!

GOR: Aquele que é, Sócrates, verdadeiramente o maior bem e a causa simultânea de liberdade para os próprios homens e, para cada um deles, de domínio sobre os outros na sua própria cidade.

SOC: O que é isso, então, a que te referes?

GOR: A meu ver, ser capaz de persuadir mediante os discursos os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia na Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política. Ademais, por meio desse poder terás o médico como escravo, e como escravo o treinador. Tornar-se-á manifesto que aquele negociante negocia não para si próprio, mas para outra pessoa, para ti, que tens o poder de falar e persuadir a multidão (Górgias, 452d-e).

De acordo com Robert Metcalf (2022, p. 243, tradução nossa), este momento do diálogo expõe o quanto “Górgias está claramente ciente de que sua concepção de retórica como um poder dominante depende da *doxa*, a opinião do público — isto é, de como as coisas lhes são percebidas”⁵⁹⁻⁶⁰. Entretanto, por mais ousado que tenha sido em promover um discurso voltado não apenas em resposta a Sócrates, mas principalmente para seduzir potenciais novos discípulos mediante a promessa de garantir-lhes sucesso e poder por meio da retórica, a adoção de uma postura menos cautelosa será o fator decisivo para que, desse em ponto em diante, o sofista se deixe envolver em dificuldades intransponíveis (Stauffer, 2006).

Na continuação do colóquio, Sócrates sintetiza o discurso de Górgias⁶¹ na seguinte definição: “[...] a retórica é artífice da persuasão e todo seu exercício e cerne

⁵⁸ Como aponta Stauffer (2006, p. 25, tradução nossa), Sócrates “[...] distorce a resposta de Górgias agindo como se sua afirmação não fosse que a retórica *versa* sobre o maior e melhor dos assuntos humanos, mas sim que a retórica *fornece* aos seres humanos o maior e melhor benefício”.

⁵⁹ Texto original: *Gorgias is clearly aware that his account of rhetoric as a dominating power relies on the doxa, the opinion, of the audience — i.e., how things seem/appear to them.*

⁶⁰ Percebe-se, desse modo, como os posicionamentos do personagem Górgias estão intimamente relacionados àqueles defendidos pelo seu correlato histórico. No *Elogio de Helena* (§11), o sofista versa largamente sobre a fluidez e a insegurança da *doxa*, a qual precisa ser habilidosamente dirigida pelo rétor que pretende lograr sucesso em seu exercício persuasivo.

⁶¹ Faz-se necessário notar que, após uma exibição de caráter abertamente amoral por parte de Górgias, Sócrates não responde com nenhum tipo de condenação imediata à retórica. Pelo contrário, apenas reitera o seu interesse em continuar investigando a natureza dessa arte com maior rigor (Górgias, 453a-c). Com o prosseguimento da discussão, Sócrates inclusive defende, com muita perspicácia, o *modus operandi* da arte persuasiva, cujo propósito de infundir persuasão *sem conhecimento* se

converge a esse fim” (*Górgias*, 453a). Entretanto, ambos reconhecem prontamente que essa definição é problemática, pois outras *téchnai* também são capazes de persuadir acerca dos domínios do saber que lhes são próprios (454b). Assim, Górgias é levado a definir a sua arte com maior precisão:

Górgias agora fala de forma ainda mais aberta sobre os temas mais importantes dos discursos utilizados pela retórica. Talvez encorajado pela impressão de que ele e Sócrates estão em acordo, Górgias distingue a retórica de muitas outras artes que também podem ser consideradas produtoras de persuasão, ao afirmar que a retórica produz “persuasão nos tribunais e em outras multidões, sobre questões de justiça e injustiça” (454b5–7). A retórica utiliza discursos que tratam, acima de tudo, da justiça, sendo ainda distinguida daquelas artes que produzem persuasão ensinando as pessoas sobre seus respectivos temas. Diferentemente das artes que produzem conhecimento, a retórica produz a persuasão de mera crença, ou, como Sócrates coloca: “a retórica é uma artífice da persuasão que infunde crença [pisteutikés] mas não ensina [didaskalikés] sobre o justo e o injusto” (454e9–455a2)⁶² (Stauffer, 2006, p. 27-28, tradução e acréscimos nossos).

Há dois pontos importantes nessa última definição acordada por Sócrates e Górgias. O primeiro diz respeito ao objeto específico do discurso retórico, o qual se restringe “[...] à persuasão nos tribunais e nas demais aglomerações [...] e concernente ao justo e ao injusto” (*Górgias*, 454b). Essa premissa parece ser bastante incongruente com o pensamento do Górgias histórico, o qual certamente não limitava a *dýnamis* de sua arte apenas ao domínio judiciário (*Elogio de Helena*, § 8). Entretanto, o contexto dramático preenche essa afirmação de sentido, uma vez que o sofista estaria, novamente, promovendo a retórica em consonância com os interesses políticos dos seus espectadores. Nas palavras de Lopes (2016, p. 194, nota 23):

Essa ênfase pode ser entendida, por um lado, como reflexo da importância da instituição do tribunal em Atenas na segunda metade do séc. V a.C em

deveria ao fato de que o orador, em virtude do tempo exíguo que lhe era disponibilizado nos tribunais, “[...] não seria decerto capaz de ensinar a tamanha multidão, em pouco tempo, coisas assim tão valiosas” (*Górgias*, 455a). Essa amenidade, além de evidenciar o quanto Sócrates pode ser visto como alguém não tão crítico à retórica quanto é geralmente tido à primeira vista (Stauffer, 2006), é um elemento dramático essencial para compreendermos a refutação de Górgias, o qual se deixou levar pelos flauteios do sátiro (*O Banquete*, 216c), sem se ater à estratégia socrática de expor as reais convicções do sofista paulatinamente, para com elas envergonhá-lo diante do público.

⁶² Texto original: *Gorgias now speaks even more openly about the most important topics of the speeches used by rhetoric. Perhaps encouraged by the impression that he and Socrates are in agreement, Gorgias distinguishes rhetoric from the many other arts that can also be said to produce persuasion by saying that rhetoric produces “persuasion in law courts and in other mobs, and about the things that are just and unjust” (454b5–7). Rhetoric uses speeches that are, above all, about justice, and it is further distinguished from those arts that produce persuasion by teaching people about their subject matters. Unlike those arts that produce knowledge, rhetoric produces the persuasion of mere belief, or, as Socrates puts it, “rhetoric is a craftsman of belief-instilling [pisteutikes] rather than didactic [didaskalikes] persuasion about the just and the unjust” (454e9–455a2).*

diante, e, por conseguinte, do interesse específico dos alunos em aprender técnicas discursivas em vista de causas particulares.

O segundo ponto “[...]” concerne ao tipo de persuasão próprio da retórica: ela não transmite conhecimento (*epistēmē*) à audiência sobre o justo e o injusto, mas apenas crença (*pístis*) (Grg. 453e-455a)” (Lopes, 2018, p. 388). Essa característica diferencia drasticamente a *téchne rhētorikē* das demais *téchnai*, pois enquanto a medicina e a aritmética, por exemplo, transmitem o conhecimento dos objetos concernentes a elas a quem as aprende, a retórica é capaz de transmitir apenas a crença acerca do justo e do injusto, a qual pode alcançar, no máximo, o estatuto de opinião verdadeira (*alethēs dóxa*), mas jamais de conhecimento efetivo (*epistēmē*) (Lopes, 2018).

À luz desses fatores, Sócrates dirigirá um discurso extremamente provocativo⁶³ a Górgias (455b-e), no qual evidenciará as limitações que a retórica, cujo poder está limitado à promoção de crenças, detém quando comparada às demais artes; desse modo, induzirá o sofista, finalmente, a proclamar um inflamado discurso em prol dos poderes absolutos que a retórica concede aos que a possuem:

Gor: Ah! Se soubesses de tudo, Sócrates: todos os poderes, ela os mantém sob a sua égide. Vou te contar uma grande prova disso: muitas vezes eu me dirigi, em companhia do meu irmão e de outros médicos, a um doente que não queria tomar remédio nem permitir ao médico que lhe cortasse ou cauterizasse algo; sendo o médico incapaz de persuadi-lo, eu enfim o persuadi por meio de nenhuma outra arte senão a retórica. E digo mais: se um rétor e um médico se dirigirem a qualquer cidade que quiseres, e lá se requerer uma disputa entre eles mediante o discurso, na Assembleia ou em qualquer outra reunião, sobre quem deve ser eleito como médico, quem se apresentará jamais será o médico, mas será eleito aquele que tenha o poder de falar, se assim ele o quiser. E se disputasse com qualquer outro artífice, o rétor, ao invés de qualquer um deles, persuadira as pessoas a elegerem-no; pois não há nada sobre o que o rétor não seja mais persuasivo do que qualquer outro artífice em meio à multidão. Esse é o tamanho e o tipo de poder dessa arte (*Górgias*, 456b-d).

Com esse discurso, é evidente como Platão demonstra que o entendimento do personagem Górgias sobre a *téchne rhētorikē*, bem como da sua *dýnamis*, é extremamente fiel ao do seu correlato histórico. Afinal, quando discursa com absoluta sinceridade, o sofista caracteriza a retórica como “[...]” um instrumento que serve para

⁶³ A principal estratégia de Sócrates em seu discurso foi se dirigir, de maneira enfática, à grande plateia que assistia ao debate. Desse modo, o risco dos potenciais discípulos de Górgias serem persuadidos pelo filósofo acerca da insignificância da retórica, a qual não é capaz de sobrepor, em nada, os ensinamentos advindos das artes capazes de verdadeiramente infundir conhecimento, e não apenas crenças, motivou o sofista a expor aos ouvintes, de uma vez por todas, o poder magnânimo que somente através da retórica eles seriam capazes de conquistar.

discorrer sobre qualquer tema, e não simplesmente sobre o justo e o injusto, pois ela seria a arte que ensina os homens a *como, onde e quando* falar, e não o *quê* falar” (Lopes, 2016, p. 202, nota 28). Entretanto, a honestidade do discurso Gorgiano, cujo intuito era seduzir a plateia sobre as vantagens oriundas da retórica, acabou escancarando a potência imoral dessa técnica, sobre a qual não era prudente, para alguém que preze por sua reputação pública, falar tão abertamente.

Percebendo a armadilha na qual caiu, o sofista altera radicalmente o tom do seu discurso. Afirma, portanto, “[...] que transmite sua arte a seus discípulos para ser empregada de forma justa, embora eles possam usá-la injustamente; todavia, isso é de responsabilidade moral do agente [...] e não do mestre que lhe transmitiu aquela arte” (Lopes, 2016, p. 205, nota 31). Contudo, essa argumentação é insuficiente para evitar que, sob a réplica de Sócrates, Górgias seja exposto não mais como o rétor capaz de persuadir a multidão sobre qualquer assunto, mas sim como alguém que, sem argumentos, se submete a bajular a plateia como última tentativa⁶⁴ de fugir da iminente refutação (Metcalf, 2022). Nesse sentido,

Ainda que se possa afirmar que Górgias tem consciência do problema decorrente de suas alegações sobre o poder da retórica, isso não significa que sua percepção seja suficientemente perspicaz ou que sua solução seja satisfatória. Sua estratégia, como já mencionado, consiste em afirmar que ensina a arte retórica para ser usada de forma justa, tentando assim transferir toda a responsabilidade ao aluno quando esta é utilizada de maneira injusta. No entanto, essa justificativa é pouco convincente, uma vez que certamente um professor deve assumir parte da responsabilidade pelo uso injusto de seus ensinamentos, especialmente se ele atrai alunos prometendo vitórias imerecidas que eles poderão alcançar ao dominar sua arte (ver novamente 452e1–8, 456b6–c6). Górgias foi além do que deveria. Ele ultrapassou um limite crucial ao chamar tanta atenção para o potencial da retórica em alcançar fins injustos. Talvez, se sua arte fosse de fato onipotente, ele não precisaria se preocupar com sua reputação pública. No entanto, o poder da retórica não é tão grande a ponto de dispensar a necessidade de ocultação⁶⁵ (Stauffer, 2006, p. 32-33, tradução nossa).

⁶⁴ Findado o discurso de Górgias, tanto ele próprio quanto Sócrates estão cientes da situação delicada em que o sofista se encontra. Por isso, este último recorre ao possível cansaço da audiência como artifício para encerrar o debate (Górgias, 458e). Todavia, o sofista não encontra respaldo em seu próprio público, uma vez que, àquela altura do diálogo, Sócrates já havia conquistado a estima da plateia a seu favor.

⁶⁵ Texto original: *His solution, to repeat, is to claim that he imparts the art of rhetoric to be used justly and thus to try to shift all of the blame to the student whenever it is used unjustly. But this is hardly convincing, since surely a teacher must bear some responsibility for the unjust use to which a student puts his lessons, especially if that teacher attracts students in the first place by holding out a vision of the undeserved victories his students will be able to win once they possess his art (see again 452e1–8, 456b6–c6). Gorgias has said much more than he should have. He has crossed a crucial line by drawing so much attention to the power of rhetoric for accomplishing unjust ends. Perhaps if his art were indeed all-powerful, he would have no need to worry about its public reputation. But the power of rhetoric is not so great that it can overcome the need for concealment.*

Portanto, dada a sua condição de estrangeiro em Atenas e após propagandear, imoderadamente, sobre os fins injustos pelos quais a retórica pode ser utilizada, Górgias é conduzido por Sócrates a prestar contas sobre o seu discurso. Poder-se-ia esperar, com justiça, que o filósofo proclamasse uma ferrenha crítica acerca da irresponsabilidade de Górgias em ensinar uma técnica perigosa que, mesmo na hipótese de ter sido lecionada com ênfase no seu uso justo, seria facilmente capaz de servir para as finalidades mais torpes caso caísse nas mãos de pessoas indiferentes aos princípios básicos da moralidade (Stauffer, 2006).

Entretanto, Sócrates parece ter se dado por satisfeito ao induzir o sofista, que outrora reivindicava ser mais persuasivo que qualquer oponente em uma disputa mediante os discursos (*lógōi diagōnísthai*) (Górgias, 456b), a expressar, timidamente, o seu interesse em abandonar a discussão. Por consequência disso, Sócrates concede a Górgias a possibilidade de admitir, mesmo em contrariedade às suas reais convicções, que o conhecimento do bom e do mau, do justo e do injusto, do belo e vergonhoso, são *pré-requisitos* para a aprendizagem da retórica, os quais seriam ensinados por Górgias caso ele se deparasse com estudantes que os desconhecêssem (459d-460a). Desse modo, a refutação se dá por meios menos vergonhosos:

Agora, qualquer que seja a verdadeira opinião de Górgias — e podemos estar razoavelmente certos a essa altura do que ela é —, dificilmente ele poderia recusar a rota de escape que Sócrates lhe oferece. Mesmo que essa saída implique uma reversão constrangedora e um golpe em seu orgulho, é muito melhor do que a [outra] alternativa. Sabiamente, Górgias aceita seu destino e afirma que qualquer aluno que venha até ele sem um conhecimento prévio de justiça aprenderá isso com ele (460a3–4) [...] Mas tal homem não apenas conhecerá as coisas justas, mas também as praticaria? O conhecimento da justiça necessariamente resulta em ações justas ou pelo menos no desejo ou na intenção de agir justamente e evitar a injustiça (ver 460b8–c3)? Ao formular essa última pergunta, que só admite uma resposta para um homem decente ou prudente, Sócrates impõe a Górgias uma compreensão do que significa para o retórico ser conhecedor da justiça, uma compreensão em conformidade com a justiça ou a decência comum. Se essa compreensão não reflete a verdadeira visão de Górgias (considerando *phainetai*, "assim parece", em 460c2, c6 e e2) e se lhe causa alguma humilhação aceitá-la e, assim, corrigir sua apresentação anterior da retórica (ver 460c7–461a7), Górgias, no entanto, deve sentir-se grato a Sócrates por oferecer-lhe essa forma relativamente gentil de escapar dos perigos para os quais Sócrates o ajudou a conduzir-se⁶⁶ (Stauffer, 2006, p. 35-36, tradução e acréscimo nossos).

⁶⁶ Texto original: *Now, whatever may be Gorgias' true view – and we can be fairly certain at this point what that is – he can hardly refuse the escape route Socrates offers him. Even if that route entails an embarrassing reversal and a blow to his pride, it is far better than the alternative. Wisely, Gorgias*

Nesse sentido, mesmo as premissas logicamente problemáticas, e, sem sombra de dúvidas, marcadamente influenciadas pelo *intelectualismo socrático*⁶⁷ – como a de que o homem justo jamais quererá agir de forma injusta – (*Górgias*, 460c), são assentidas por Górgias não por descaso de Platão quanto às reais teses do sofista, mas por que o personagem reconhece que, caso ensinasse a justiça e, ainda assim, seus aprendizes agissem de forma deliberadamente contrária a ela, sua reputação pública como professor seria ainda mais prejudicada (Kahn, 1983). No entanto, ao aceitar essa premissa, o sofista inevitavelmente se contradiz por ter, anteriormente, defendido que não era responsável pelo uso indevido da retórica por parte dos seus discípulos (456e-457c). Essa contradição é exposta pela réplica de Sócrates, segundo o qual nenhum discípulo de Górgias deveria ser capaz de utilizar a retórica imoralmente, pois nenhuma pessoa que conhece o justo agirá ou quererá agir de modo injusto⁶⁸ (460b-461b).

Percebe-se, portanto, que o *élenchos* conduzido por Sócrates destaca exemplarmente a impotência da retórica sofística, cujo descaso com o conhecimento efetivo das coisas em si mesmas (*Górgias*, 459c) sujeita o rétor à fluidez e insegurança das opiniões, as quais, ao passo que podem premiar os que discursam com coragem

*accepts his fate and affirms that any student who comes to him without a prior knowledge of justice will learn it from him (460a3–4) [...] But would such a man not only know the just things but also do them? Does knowledge of justice necessarily issue in just action or at least in the wish or intention to do the just things and avoid injustice (see 460b8–c3)?*²⁹ By posing this last question, which admits of only one answer for a decent man or a prudent one, Socrates foists on Gorgias an understanding of what it means for the rhetorician to be a knower of justice that is itself in accordance with justice or ordinary decency. If this understanding does not reflect Gorgias' true view (consider *phainetai*, "it appears", at 460c2, c6, and e2), and if it causes him some humiliation to accept it and thereby amend his earlier presentation of rhetoric (see 460c7–461a7), Gorgias must nevertheless feel grateful to Socrates for offering him this relatively gentle way of escaping from the dangers into which Socrates has helped him lead himself.

⁶⁷ De acordo com Giovanni Reale (2017), o intelectualismo socrático pode ser sintetizado em duas sentenças: a virtude é ciência e o vício é ignorância; ninguém peca voluntariamente, pois quem faz o mal só o faz por ignorância. A conclusão que se segue é que, para Sócrates, seria impossível, por exemplo, conhecer a justiça e não praticá-la.

⁶⁸ É interessante notar, contudo, que a refutação de Górgias não implica na rejeição da definição de retórica assentida por ele e Sócrates, qual seja, a de que a retórica é uma artífice da persuasão que infunde crença acerca do justo e do injusto (*Górgias*, 454e-454a). Nas palavras de Lopes (2018, p. 390, acréscimo nosso): "(i) Górgias admitiu que seus discípulos podem usar injustamente a retórica, mas ele, como professor de retórica, não deve ser inculcado por isso, pois a responsabilidade moral é de quem a usa e não de quem a ensina (457b-c); (ii) posteriormente, sob constrição das perguntas de Sócrates, ele lhe concede que seus discípulos devem conhecer, de um modo ou de outro, o que é justo e injusto (460a); (iii) todavia, Górgias aceita, no processo final de refutação conduzido por Sócrates que quem conhece o justo age necessariamente de maneira justa e quer realizar coisas justas (460b-c); (iv) portanto, o orador é necessariamente justo e jamais quererá agir de maneira injusta (460c), o que contradiz a proposição (i). O ἑλεγκος [*élenchos*] socrático, como podemos observar, não invalida absolutamente a definição assentida por Górgias em 454e-455a".

e esperteza (Clemente de Alexandria, *Miscelânea* I 51 46 [= DK B 8]), também podem abandoná-los quando expostos aos preceitos da justiça.

Reveladas as limitações da retórica *in actu*, observar-se-á, no próximo tópico, como o diálogo entre Sócrates e Polo aprofundará drasticamente a crítica de Platão à retórica sofística, ao passo que, simultaneamente, esboçará os primeiros conceitos de uma arte retórica que transcende os limites da mera adulação (*kolakeía*) promovida nos tribunais e assembleias atenienses.

3.2.4 A retórica como *kolakeía*: uma crítica circunscrita

Findado o embate entre Sócrates e Górgias, Polo se torna o principal interlocutor do filósofo. O jovem adentra na discussão demonstrando, de antemão, estar extremamente insatisfeito pelo modo com o qual a conversa anterior foi conduzida, na medida em que Górgias foi refutado por assumir, mediante o constrangimento, uma tese que era alheia às suas convicções:

POL: Mas o quê, Sócrates? É essa a tua opinião sobre a retórica, como agora a exprimes? Porventura julgas – só porque Górgias ficou envergonhado de discordar de ti em que o rétor conhece o justo, o belo, o bem, e que se alguém o procurasse sem conhecê-los, ele próprio o ensinaria, decorrendo em seguida, talvez advinda desse consentimento, alguma contradição no argumento (coisa que muito te apraz, pois é tu a lhe formular perguntas do gênero) – pois, julgas que alguém negaria conhecer o justo e poder ensiná-lo aos outros? Mas conduzir a discussão para esse lado é muito tosco (*Górgias*, 461b-c).

Percebe-se que, muito embora Górgias tenha destacado, de um modo ou de outro, “[...] as pretensões normativas da retórica, Polo insiste em dissociá-la das questões morais” (Almeida, 1999, p. 81). A mensagem mais forte transmitida pelo novo interlocutor, portanto, é que ele condena a vergonha do seu professor por não compartilhar dela em nada, e por isso está disposto a ultrapassar os limites cujo mestre sabiamente percebeu como intransponíveis (Stauffer, 2006). Desse modo, a tese implícita assumida por Polo é aquela que, em sua visão, Górgias não foi capaz de sustentar: a retórica é uma *téchne* a qual deliberadamente dispensa o conhecimento da justiça⁶⁹ (Almeida, 1999).

⁶⁹ A debilidade de Polo como interlocutor, no entanto, faz com que suas teses megalomaniacas (*Górgias*, 466b-e) sejam expostas ao ridículo por Sócrates com extrema facilidade. Entretanto, no plano dramático, a incompetência e insensatez de Polo estimulam Sócrates a agravar severamente

Sócrates, por sua vez, irá frustrar completamente as pretensões de Polo em estabelecer a retórica como arte, ao demonstrar que ela faz parte de um gênero de atividades restritas ao domínio da *empeiría*, portanto irracionais, cujo cerne é a adulação (*kolakeía*), isto é, a promoção do prazer a despeito do bem (*Górgias*, 464d-465a). Em termos mais simples, a retórica está inserida em um conjunto de pseudoartes, classificadas sob a denominação de *kolakeía*, as quais se insinuam sob as *téchne*. Sem se preocuparem com o melhor, mas apenas com o que é mais agradável, elas usurpam o lugar de direito das verdadeiras artes (Casertano, 2010). Como arremate, o argumento de Sócrates inverterá por completo a hierarquia estabelecida por Polo, o qual defendia que a retórica é superior à justiça. Sócrates evidenciará, desse modo, que a retórica é apenas um simulacro impotente da justiça, subordinando-a a esta e reafirmando a primazia da justiça como verdadeira arte do bem viver. Por conseguinte, faz-se necessário, agora, expor o argumento por partes:

A oposição [entre *téchne* e *kolakeía*] é construída por Sócrates, num esquema claro, nas páginas 464-465. Há uma boa disposição do corpo e da alma, e ela pode aparecer mas não existir: de fato, há algo que produz a aparência de estarem em bom estado quando não estão. Com efeito, para a cura do corpo e da alma existem duas técnicas: para a alma chama-se “política”, para o corpo, pelo contrário, mesmo sendo uma só cura (464b5), tem duas partes (*μóρια*), “ginástica” e “medicina”, enquanto as partes da política são “legislação” e a “justiça”. Portanto, a cura da alma, isto é, a política, está entregue às técnicas da legislação e da justiça, enquanto a do corpo, que não tem um só nome, está entregue às técnicas da ginástica e da medicina. As duas técnicas referem-se ao mesmo objeto porque visam o melhor (Casertano, 2010, p. 56, acréscimo nosso).

O argumento inicia-se mediante a apresentação de duas distinções basilares: por um lado, a diferenciação entre corpo e alma, por outro, entre o domínio do *ser* (*eînai*) e do *parecer ser* (*dokein eînai*) (Lopes, 2016). Em relação à primeira distinção, seu intuito “[...] é estabelecer as artes relativas aos objetos indicados – corpo e alma, já que a cada um destes objetos corresponde uma arte” (Almeida, 1999, p. 83). A primeira arte concerne à cura dos corpos, e não possui um nome genérico, enquanto a segunda, denominada política, visa a cura da alma. Ambas cuidam, respectivamente, “[...] do supremo bem do corpo e da alma” (*Górgias*, 464b-c), e suas subdivisões mantém uma relação proporcional entre si:

a sua crítica à retórica sofística, cujas principais nuances haviam sido apenas introduzidas no debate anterior.

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 (dikaiosyne). Enquanto subdivisões de um mesmo grupo, as partes preservam uma semelhança que é devida à identidade do objeto ao qual se dirigem, 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. Esta correspondência é devida ao método utilizado para obter a ordenação perfeita dos respectivos objetos, obtendo como resultado a beleza ou a saúde (Almeida, 1999, p. 84).

A segunda distinção, a saber, entre o domínio do *ser* (*eînai*) e do *parecer ser* (*dokein eînai*), diz respeito à insinuação das pseudoartes em correspondência a cada uma das técnicas acima postas. Assim, mesmo promovendo o supremo bem, as artes são usurpadas pelas adulações, as quais, sob a máscara do prazer que promovem, apenas aparentam ser boas, sem de fato serem. Nesse sentido:

Ora, a adulação, depois de ter se apercebido – certamente não por conhecimento, mas por aproximação – que estas técnicas fazem a cura sempre tendo em vista o melhor, dividiu-se em quatro partes e insinuou-se sob cada uma das partes correspondentes, fingindo ser a técnica sob a qual tinha se introduzido: assim, sob a legislação insinuou-se a sofística e sob a justiça a retórica, no que diz respeito às técnicas que curam a alma; sob a ginástica insinuou-se a cosmética e sob a medicina a culinária, no que diz respeito às técnicas que curam o corpo. A adulação, a lisonja, sem preocupar-se com o melhor, mas por meio do que é mais agradável, “caça a estupidez e engana”, porque visa ao agradável sem preocupar-se com o melhor (Casertano, 2010, p. 56).

A partir dessa demonstração *geométrica* (*Górgias*, 465c), evidencia-se a compreensão de Sócrates sobre a retórica: ela é um “[...] simulacro de uma parte da política”⁷⁰ (*Górgias*, 463e), melhor dizendo, um simulacro da justiça. Nesse sentido, enquanto a justiça exerce um papel curativo e verdadeiramente bom, uma vez que purifica as almas viciosas através da prescrição de penas condizentes com as faltas cometidas (*Górgias*, 472e-473b), a retórica, mediante a adulação e lisonja dos juízes

⁷⁰ Nesse ponto, o professor Daniel Rossi Nunes Lopes (2016, p. 232-233, nota 57, acréscimos nossos) traça um panorama esclarecedor: “Segundo o esquema acima, a sofística trataria, portanto, das leis e/ou das questões ético-políticas em geral (pois a noção de νόμος [nomos] possui sentido amplo), enquanto a retórica estaria confinada no domínio da justiça, cuja finalidade seria observar se as leis prescritas estão sendo observadas ou não pelos cidadãos. Como observa T. Irwin (*op. cit.*, p. 136), o sofista consideraria como as leis e as questões ético-políticas em geral devem ser, propondo-se a ensinar essa matéria às pessoas que pudessem pagar por esse ‘conhecimento’ (na perspectiva de Platão, um ‘pseudoconhecimento’, um ‘conhecimento aparente’), ao passo que o rétor, partindo dessas leis prescritas, as aplicaria nos processos particulares dos tribunais. Todavia, na medida em que sofística e retórica consistem em práticas adulações destituídas de conhecimento e circunscritas ao âmbito da ‘experiência’ [empeiria] (ἐμπειρία), sem alçar-se ao estatuto de ‘arte’ [techne] (τέχνη), ‘o sofista e o rétor são o mesmo, ou muito próximos e semelhantes’ [...] como Sócrates dirá posteriormente à Cálicles”.

nos tribunais, concede aos réus o prazer da absolvição, mas sob a pena de condená-los ao pior dos males, a saber, praticar a injustiça e não pagar a justa pena (*Górgias*, 476a-479c). A relação entre as demais artes e suas adulações correspondentes seguem o mesmo princípio: afinal, enquanto a medicina e a ginástica preveem o sumo bem ao corpo, a culinária e a indumentária prevalecem sobre elas mediante “[...] uma imitação enganadora e imediatista, cujo objetivo é agradar aos sentidos” (Almeida, 1999, p. 87), ao invés de zelarem pela saúde e vigor.

Entretanto, a distinção entre *téchne* e *kolakeía* não se limita ao contraste entre o objetivo de proporcionar prazer e o de promover o bem. A crítica de Sócrates, de fato, conduz a diferenças drásticas no aspecto epistemológico de ambas as atividades, as quais não podem ser ignoradas. Passemos, então, a uma análise cautelosa da conclusão do argumento:

Isso eu chamo de adulação, e afirmo que coisa desse tipo é vergonhosa, Polo – e isto eu digo a ti –, porque visa o prazer a despeito do supremo bem. Não afirmo que ela é arte, mas experiência, porque não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica ou daquilo que aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles. Eu não denomino arte algo que seja irracional, mas, se tiveres algum ponto a contestar, desejo colocar à prova o argumento (*Górgias*, 464e-465a).

Por conseguinte, nesta etapa do diálogo, Sócrates destitui a retórica de sua pretensa condição de *téchne*, classificando-a como *kolakeía*, por meio de dois argumentos: o primeiro deles diz respeito à finalidade da retórica, a qual visa gerar “[...] o comprazimento da audiência, a despeito de esse prazer lhe vir a ser benéfico ou não” (Lopes, 2018, p. 391). Nesse sentido, o poder de convencimento do rétor é resultado exclusivo da sua experiência cotidiana em suscitar as paixões da audiência e servir-se das suas opiniões pré-estabelecidas, sejam boas ou más. O segundo argumento se refere à irracionalidade da retórica, e é esclarecido por Lopes (2018, p. 392, acréscimo nosso) com bastante clareza:

[...] a retórica é uma prática irracional, e isso se deve a dois motivos: (a) ela não conhece a natureza da alma, que é o fim de seus discursos, nem daquilo que é aconselhado ao público por meio dos discursos (ou seja, o que é justo e injusto, belo e vergonhoso, bom e mau); ademais, (b) ela não sabe explicar as causas de seus procedimentos, dar as razões que fundamentem por que motivo se deve fazer isso ou aquilo em tais ou tais circunstâncias (Irwin, 1979, 135). É basicamente essa, então, a objeção de Sócrates à *Górgias*, quando se busca definir sua atividade como τέχνη [*téchne*].

Diante dessa crítica tão ríspida, parece até mesmo natural que autores como Carol Poster e Giovanni Reale não admitam a pertinência de se atribuir um valor genuíno à retórica dentro do pensamento platônico. Ademais, em seu argumento, Sócrates não parece fazer nenhuma distinção entre uma *boa* e *má* retórica, mas, pelo contrário, condená-la como um todo. Essa percepção, contudo, ignora que a conceituação da retórica como *kolakeía* refere-se diretamente ao tipo de prática persuasiva apresentada por Górgias⁷¹ no primeiro ato, a qual está estritamente ligada à dimensão política do discurso retórico. Nesse sentido,

A ênfase ao âmbito judiciário, no entanto, não é fortuita, pois sabemos, por outras fontes (como Aristófanes, por exemplo), que a prática oratória nos tribunais era bastante difundida no último quarto do séc. V a.C. em Atenas. Ademais, o ensino retórico oferecido pelos chamados “sofistas” estava voltado precipuamente para o âmbito judiciário, como também corrobora Isócrates (Or. 13.19-20). De qualquer modo, a reiterada menção ao uso político do discurso retórico, bem como as menções explícitas às instituições democráticas (Assembleia, Conselho e Tribunais; cf. Grg. 452e, 455b, 456b) e aos renomados políticos atenienses (Temístocles, Címon, Milcíades e Péricles; cf. Grg. 455e, 503b-c, 515c-519d) evidenciam que a crítica platônica à retórica no Górgias está voltada precisamente para a sua dimensão ético-política no contexto da democracia ateniense do final do séc. V a.C. e início do séc. IV a.C. Assim, a censura à retórica política, como referido acima, é parte de uma crítica mais ampla de Platão à constituição democrática como

⁷¹ Na obra *The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice and the Philosophic Life*, Devin Stauffer (2006) realiza uma larga e rigorosa análise dos elementos dramáticos do diálogo. Em especial, o estudioso visa responder uma pergunta importante, porém por poucos considerada: o que motivou Sócrates a sair da Ágora, onde esteve retido “[...] pela força de Querefonte” (Górgias, 447a), e ir deliberadamente em encontro a Górgias? (a nítida surpresa de Cálicles [Gorg. 447b] escancara a estranheza desse evento). O autor destaca, em primeiro lugar, que a menção a Querefonte não parece ser fortuita: afinal, foi graças à sua visita ao Oráculo de Delfos que Sócrates passou a gastar muito tempo na Ágora dialogando com os atenienses em busca de um homem mais sábio que ele próprio (*Apologia de Sócrates*, 21a-23a). Pode-se supor, portanto, que Sócrates não se absteria de sua investigação na Ágora se não por uma causa importante, a qual talvez estivesse, inclusive, interligada com a sua *missão divina*. Tal motivação não parece ser, apenas, investigar o poder da retórica e o que ela promete e ensina (Górgias, 447c), pois a maneira mais direta de aprender essas coisas seria assistir a uma exibição como a que Górgias acabara de concluir antes da chegada de Sócrates, algo que o filósofo recusa peremptoriamente. Desse modo, Stauffer (2006, p. 38, tradução nossa) levanta a hipótese de que o interesse pela conversação seria, antes, de cunho pessoal: “Sócrates poderia estar genuinamente interessado em estabelecer uma amizade com Górgias, a qual poderia se tornar inclusive uma aliança”. Haja vista a inimizade que o filósofo angariou para si mesmo por conta da sua *missão*, o apoio de uma figura influente como Górgias seria proveitoso. Mais do que refutar Górgias, Sócrates estaria interessado em chamar a sua atenção, cativá-lo e levá-lo a uma melhor apreciação da justiça e da genuína arte retórica. Os colóquios com Polo e Cálicles, nesse sentido, nada mais seriam que esforços de Sócrates em continuar conversando, indiretamente, com o interlocutor que realmente lhe interessava, ao passo que o término do primeiro ato, por sua vez, seria um convite de Sócrates a Górgias para um posterior encontro: “Assim, pelo cão, Górgias, não é um encontro exíguo o modo conveniente de examinar como essas coisas são!” (Górgias, 461b). A interpretação talvez seja extrapolativa, mas tem o mérito de explicar o tratamento reconhecidamente respeitoso de Sócrates a Górgias, o que inclui o fato de a crítica à retórica sofística, em toda a sua magnitude, ter sido reservada ao diálogo com Polo, mas decididamente voltada a combater as asserções sobre o uso político da retórica postas no primeiro ato.

um todo, tal como vemos no *Górgias* e, principalmente, no Livro VIII da República (Lopes, 2018, p. 388).

Outro fator que fortalece consideravelmente a tese de que a crítica dirigida à retórica no *Górgias* está circunscrita ao seu mau uso na dimensão política, e não à arte como um todo, é o diálogo entre Sócrates e Cálicles no terceiro ato, onde aventase à legítima retórica cujo fim, ao contrário da prática adulatoria perpetrada nos tribunais e assembleias, é beneficiar os atenienses a despeito do seu comprazimento. Quanto a isso, eis as palavras de Sócrates:

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

CAL: Essa não é uma pergunta simples, pois há, de um lado, quem zele pelos cidadãos quando pronuncia seus discursos, e quem, de outro, seja do tipo a que te referes.

SOC: Isso basta! Se é dúplice, uma parte dela seria adulação e oratória pública vergonhosa, ao passo que a outra seria bela, que se dispõe para tornar melhores ao máximo as almas dos cidadãos e as defende dizendo o que é melhor, seja isso mais aprazível ou menos aprazível aos ouvintes. Mas retórica como essa jamais viste; ou melhor, se podes nomear um rétor desse tipo, por que que não me disseste quem ele é? (*Górgias*, 502e-504e).

Ainda que ninguém jamais tenha praticado *a verdadeira retórica* (*Górgias*, 517a), como Sócrates supõe num primeiro momento, nem por isso ela se torna impossível de ser realizada (Lopes, 2018). Até porque o próprio filósofo afirma-se, ao final do diálogo, como o único homem a empreender a *arte política* e praticá-la, justamente por nunca se servir de discursos que visam o deleite dos atenienses, mas sim o melhoramento de suas almas (*Górgias*, 521e).

Nesse sentido, percebe-se que o *Górgias*, para além de criticar severamente a retórica sofística/política, alude diretamente à genuína *téchne rhētoriké* cujo fim é a promoção da virtude de seus concidadãos, a despeito de isso lhes ser aprazível ou não. Contudo, a crítica que Sócrates propõe à retórica como *kolakeía* não diz respeito somente à sua finalidade condenável de visar somente o prazer, mas também à sua natureza irracional – uma vez que desconhece o objeto ao qual se volta, a alma, os conteúdos que propaga por meio dos discursos, e é incapaz de estabelecer racionalmente as razões pelas quais determinados discursos são mais aconselháveis

e persuasivos que outros (*Górgias*, 464e-465a). Nos próximos tópicos, ver-se-á como, no diálogo *Fedro*, mediante à harmonização da retórica com a dialética, todos esses pontos serão devidamente contornados. Assim, a retórica filosófica se estabelecerá como uma efetiva arte de cura e direcionamento das almas.

3.3 O elogio à retórica filosófica no *Fedro*

3.3.1 “Para onde vais e de onde vens?”

O *Fedro* é decididamente um dos mais ilustres e belos diálogos platônicos. De acordo com José Cavalcante de Souza (2016, p. 189), a beleza do escrito reside em grande parte em seu espírito de proporção, o qual “[...] parece dominar o conjunto da obra, subordinando ao seu acabamento perfeito, desde a escolha do tema e seu enquadramento, até as menores articulações do seu desenvolvimento e o próprio desfecho final”. Não obstante tais apontamentos, muitos estudiosos defendem que a sucessão e o encadeamento das discussões propostas no *Fedro* ocorrem de modo confuso e disforme (Moss, 2012). Afinal, como um diálogo que se inicia com uma série de discursos sobre o amor (*érōs*), desenvolve-se mediante um arroubo ditirâmico entremeado de mitos sobre a natureza da alma e elogios às formas divinas de delírio (*manía*), e finda com um escrutínio eminentemente técnico acerca dos méritos e deméritos da arte retórica, do método dialético e da escrita, pode reivindicar para si qualquer tipo de harmonia e unidade?

A despeito dessas dificuldades aparentes, evidenciar-se-á que Souza não parece estar equivocado quanto à natureza uniforme do referido diálogo. Em primeiro lugar, é notório que, assim como ocorre no *Górgias*, os aspectos dramáticos do *Fedro* são imprescindíveis para uma compreensão holística do texto. Ademais, ambos têm o mérito de fornecer, já em suas primeiras palavras, um horizonte hermenêutico que auxilia o leitor na orientação através dos elementos aparentemente dissonantes da obra. Nesse sentido, na simpática pergunta de Sócrates, a saber, “Para onde vais, meu caro *Fedro*, e de onde vens?”⁷² (*Fedro*, 227a), reside o fio condutor que conduz

⁷² Vale mencionar, também, a belíssima interpretação de Delmar Cardoso (2006, p. 25) sobre as palavras iniciais do *Fedro*: “Por trás da pergunta inicial (‘para onde vais e de onde vens?’) e do convite final (‘Vamos!’) do *Fedro*, está uma determinada compreensão da filosofia: busca da sabedoria que é presente em toda pessoa. Nessa busca, não é importante somente chegar à meta ou às metas, mas o próprio caminho que se percorre para atingir tais metas constitui-se como o lugar privilegiado

a um único fim todas as discussões acima postas: a conversão de *Fedro*, o qual parte de um profundo encantamento pela retórica sofística e é guiado paulatinamente por Sócrates ao amor pelas práticas discursivas e valores genuinamente filosóficos. Desse modo,

Se esse é o caso, o problema central de Sócrates no diálogo pode ser colocado nestes termos: de que maneira levar Fedro, meu atual interlocutor e cuja *psykhé* bem conheço, a abandonar seu entusiasmo por Lísias e adotar uma rota voltada para a filosofia e movida pela dialética? Os seus dois discursos, à luz dessa perspectiva, podem ser interpretados como composições em que tudo foi deliberado e estabelecido justamente para contribuir com a finalidade de demover Fedro de sua sedução inicial pela oratória – bem como da tese defendida ali – e persuadi-lo a seguir os valores filosóficos por meio de uma arte que captura e expressa o mais real e o mais inteligível (Reis, 2016a, p. 21).

De acordo com essa leitura, entende-se por que os dois principais momentos do *Fedro* – os discursos sobre o amor ⁷³ (230e-259d) e a investigação sobre a retórica

de se colocar em prática tal sabedoria inerente à pessoa humana. Não se trata tão somente de compreender as coisas e os outros, mas também de se autocompreender. Eis que nos cabe perguntar sobre qual seja o grande tema do *Fedro*. Essa nossa interpretação das respectivas frases de abertura e encerramento do diálogo nos faz lançar a hipótese de que o tema por excelência do nosso diálogo é a própria filosofia, cuja primeira característica consiste em favorecer o verdadeiro *encontro* entre os seres humanos".

⁷³ Um exame detalhado de cada um dos discursos excede o escopo deste trabalho, mas é essencial notar que a concepção da retórica como *psychagōgía* no final do *Fedro* está profundamente ligada às doutrinas da alma desenvolvidas junto à investigação sobre *érōs*, justificando uma breve análise. No discurso de Lísias, o amor pode ser entendido, vagamente, como um desejo egoísta e transitório por outro corpo (Wang, 2009), mas sua natureza não é revelada de modo preciso. Visando definir o amor e suas capacidades com maior precisão, Sócrates, em seu primeiro discurso, distingue dois princípios dirigentes no homem: o desejo *inato* por prazeres que, estando no controle, produz descomedimento (*hýbris*), e a *opinião* adquirida sobre o melhor, a qual conduz à moderação (Reis, 2016b). Sendo inconciliáveis, qualquer impulso fora da razão, incluindo o amor, que é apetite pelos belos corpos, é visto como perigoso, pois está sujeito ao domínio do desejo sobre o juízo moral. Além de vilipendiar a figura de *Epwç*, essa visão dualista implica em uma natureza humana essencialmente hedonista, uma vez que a temperança serve apenas para pôr freio à busca inata por prazeres (Wang, 2009). No plano da retórica, essa compreensão compromete drasticamente a possibilidade de uma arte persuasiva que visa o direcionamento das almas através dos discursos, uma vez que não poder-se-ia, com prudência, manipular as instâncias apetitivas da alma através do *lógos*, pois a dimensão do desejo, associada principalmente às afecções corpóreas, deve ser subjugada por completo. Em sua palinódia, portanto, Sócrates irá demonstrar que a paixão erótica não é uma perturbação do corpo que leva ao descomedimento, mas sim um estado da alma, o qual só pode ser compreendido mediante uma análise da natureza da *pysché*, bem como de suas afecções e funções (Reis, 2016b). Após argumentar em favor da imortalidade da alma (*Fedro*, 245c-246a), Sócrates a representa sob a imagem de uma biga alada, a qual se adequa à configuração tripartite proposta na *República*: o auriga corresponde à parte racional (*logistikón*), o corcel branco, à volitiva (*thymoeidés*), e o negro à apetitiva e irracional (*epithymētikón*). Com essa analogia, Sócrates supera a simples oposição entre razão e desejo proposta nos discursos anteriores, na medida em que os elementos da alma, assim como os da carruagem celeste, são complementares e harmonizam-se entre si, de modo que não se pode erradicar o desejo, mas somente discipliná-lo e pô-lo sob o domínio das faculdades mais nobres (Reis, 2016b). Nesse sentido, o amor será descrito como uma afecção oriunda da reminiscência da alma, cuja contemplação da beleza sensível lhe suscita a recordação da Beleza inteligível – que foi apreendida, no plano supracelste, em consonância com o nível de harmonia com o qual a biga alada conduziu-se em seu movimento de contemplação das verdades eternas (*Fedro*, 248a-c). Por

(259e-279c) – realmente compõem uma harmonia perfeita. Afinal, no primeiro, Sócrates demonstra *in actu* os procedimentos de um discurso filosófico e sua superioridade em relação ao discurso composto por Lísias, a saber, “[...] o mais terrivelmente talentoso dos escritores de agora” (*Fedro*, 228a). O segundo momento do diálogo será então dedicado à fundamentação teórica da genuína arte dos discursos, desvelando pelo raciocínio o que já foi demonstrado na prática, isto é, a indiscutível primazia da retórica filosófica em relação à sofística (Reis, 2016a).

Assim, valendo-se do amor de *Fedro* pelo pretensioso e mesquinho discurso que tem em mãos, Sócrates, profundo conhecedor tanto do objeto ao qual o texto se volta – a *arte amorosa* (*erōtiké téchnē*, 257b), da qual o filósofo se diz mestre –, quanto da alma do seu interlocutor, redirecionará o desejo do jovem por discursos que suscitem prazer àqueles que elevam a alma ao divino (Moss, 2012). Para cumprir seu objetivo, o filósofo recorrerá até mesmo a uma linguagem marcadamente poética, adequada para seduzir o jovem a libertar-se de sua *perturbação ambígua* (*Fedro* 257b), resultado da indecisão sobre qual modo discursivo adotar — e, conseqüentemente, qual orientação de vida seguir: a sofística ou a filosófica (Reis, 2016a).

Entretanto, invertendo a compreensão tradicional da retórica (Erler, 2013), Sócrates, por meio de seu elóquio de retratação (*Fedro*, 243e-257b), não busca *vencer Fedro* e dissuadi-lo dos discursos anteriores a todo custo. Em vez disso, ao renunciar a qualquer forma de agonismo, procura apenas conduzir seu interlocutor a uma visão sinóptica do amor e, assim, guiar sua alma em um esforço eminentemente psicagógico. Desse modo,

Tanto o discurso de Lísias quanto o primeiro discurso de Sócrates assumem uma situação adversarial e argumentam por conveniência. O jovem a quem se dirigem é convidado a considerar como sua escolha de amante afetará seu próprio interesse, e, como um agente racional, espera-se que ele calcule e maximize esse interesse. O discurso de Lísias apresenta seu argumento de maneira desordenada, enquanto o primeiro discurso de Sócrates defende a mesma tese de forma organizada, focada e analiticamente precisa [...]. O Grande Discurso [de palinódia], por outro lado, longe de tentar vencer um debate deliberativo, sequer reconhece a deliberação. Ele não considera a conveniência nem apresenta razões formais que levem à conclusão de que o *eros* divino é a melhor escolha [...]. Sócrates fala como se não houvesse um oponente defendendo o outro lado, direcionando toda a atenção do jovem

consequente, a variação no grau e na qualidade do que cada alma pôde contemplar implica em diferentes tipos de alma; e cada tipo originará não somente variados modos de comportamento amoroso, mas também diferentes modos de afecção pelos discursos, os quais deverão ser harmonizados à natureza da alma de cada um (*Fedro*, 271a-b, 271d-272b).

imaginado exclusivamente para o conteúdo do discurso. Em vez de oferecer razões suficientes, melhores ou mesmo avassaladoras para que o ouvinte busque o *eros* divino, Sócrates pretende fazê-lo sentir tão intensamente a atração desse *eros* que ele próprio o desejará e se moverá em sua direção espontaneamente⁷⁴ (Yunis, 2005, p. 111, tradução e acréscimo nossos).

Nesse sentido, “[...] as características mais proeminentes do *Fedro* – sua elaborada cena de abertura [...] seus discursos sobre o amor e sua discussão sobre a arte da retórica – são todas unificadas por um único tema: a psicagogia”⁷⁵ (Moss, 2012, p. 29, tradução nossa). Assim, no próximo tópico, será analisado de que modo a retórica filosófica se constitui como uma verdadeira *psychagōgía* da alma, a qual, aliada à dialética, se liberta das acusações de irracionalidade levantadas no diálogo *Górgias*.

3.3.2 A retórica como *psychagōgía* da alma

Como já foi demonstrado, são duas as principais acusações direcionadas à retórica sofística no *Górgias*: em primeiro lugar, ela visa gerar o prazer a despeito do bem, e em segundo, é uma prática irracional, pois desconhece a natureza da alma, que é o fim dos seus discursos, ignora a verdade acerca dos assuntos que veicula e, por fim, não sabe explicar em que circunstâncias determinados discursos são mais aconselháveis que outros (*Górgias*, 464e-465a).

O primeiro aspecto da crítica, contudo, já é atenuado no final do diálogo, quando aventa-se uma retórica legítima que visa “[...] tornar melhores ao máximo as almas dos cidadãos, [...] seja isso mais aprazível ou menos aprazível aos ouvintes” (*Górgias*, 503b). Por conseguinte, essa retórica, por não ter como fim o prazer, mas o bem, já se mostra capaz de superar um dos ataques que lhe apontam como *kolakeía*.

⁷⁴ Texto original: *Both Lysias' speech and Socrates' first speech assume an adversarial situation and argue from expediency. The young man being addressed is asked to consider how his choice of lover will affect his self-interest, and as a rational actor he is expected to calculate his self-interest and maximize it. Lysias' speech makes its case in a haphazard manner, Socrates' first speech makes the same case in an organized, focused, analytically deft manner [...]. The Great Speech, on the other hand, far from seeking to win a contest of deliberation, does not contemplate deliberation at all. It does not consider expediency and does not present formal reasons leading to the conclusion that divine eros is the better choice [...]. Socrates speaks as if there were no opponent arguing another side and focuses the attention of the imagined young man exclusively on the subject matter of the speech. Rather than giving the auditor sufficient, better, or even overwhelming reason to seek divine eros, Socrates aims to make the auditor feel the attractions of divine eros so intensely that he will desire that eros himself and move towards it on his own.*

⁷⁵ Texto original: *I have argued that the most prominent features of the Phaedrus - its elaborate opening scene, its odd switch from drama to dialectic, its speeches about love, and its discussion of the art of rhetoric - are all unified by one theme: psychagogia.*

No entanto, ainda resta demonstrar como a retórica pode eximir-se da sua condição de prática irracional, empreendimento este que ocorrerá na parte final do *Fedro* (Lopes, 2018).

Nesse sentido, tomando os discursos sobre *érōs* apresentados na primeira parte do diálogo como *objetos de análise*, a investigação irá se voltar sobre a maneira bela de proferir e escrever discursos (*Fedro*, 259e). Para Sócrates, o primeiro critério do bem discursar é o conhecimento, por parte do orador, da verdade sobre os assuntos que comunica. Fedro, por sua vez, está inclinado a crer na visão da retórica tradicional, para a qual a beleza e o poder dos discursos residem em sua capacidade de engendrar a persuasão mediante aquilo que parece ser convincente à multidão, a despeito da verdade (*Fedro*, 259e-260a). Este posicionamento, evidentemente, é idêntico ao defendido por Górgias no diálogo homônimo, e é em vistas de superá-lo que Platão prossegue na construção de uma genuína *téchnē rhētorikē*:

Assim, o intuito de Sócrates, na parte final do *Fedro*, é justamente mostrar, em resposta a essa “visão comum” sobre a retórica (tal como vemos no Górgias), como o conhecimento da verdade é condição necessária para que a persuasão seja realizada com τέχνη [*téchnē*] (262c); caso contrário, constituir-se-ia apenas uma mera “rotina desprovida de arte” (260e5: ἄτεχνος τριβή [*átechnos tribē*]), tal como Sócrates argumenta na segunda parte do *Górgias* analisada acima, quando define a retórica política na democracia, objeto do ensino sofístico, como uma espécie de “adulação” (462b-466a). Dessa forma, a argumentação de Sócrates parte de uma noção genérica, segundo a qual “a arte retórica, como um todo, é uma ψυχagogία [*psychagōgía*] por meio de discursos: não apenas nos tribunais e em toda e qualquer reunião pública, mas também em ocasiões particulares” (261a7-9) [...]. Ela concerne, antes, a todos os temas que são controversos, a tudo aquilo que admite argumentos contrários, e não apenas ao justo e injusto (tribunais), ao bem e mal (assembleia), configurando-se, portanto, como uma “arte” de aplicação universal⁷⁶ (261c-e; Yunis, 2011, 186.) (Lopes, 2018, p. 395, acréscimos nossos).

Partindo dessa concepção ampliada da retórica, Sócrates argumenta que o orador, para discursar com verdadeira arte, precisa dominar uma competência

⁷⁶ Evidencia-se, assim, que a retórica como arte de condução das almas possui algumas semelhanças incontestáveis com a retórica de Górgias, especialmente no que tange ao seu caráter generalista. Afinal, o sofista defendia que a retórica é uma arte genérica da persuasão, a qual não se circunscreve, por exemplo, ao âmbito dos discursos sobre a justiça – e isso é claramente exposto no diálogo homônimo (*Górgias*, 456b-c). No entanto, a ampliação do domínio da retórica no *Fedro* não deslegitima a argumentação proposta no *Górgias*, afinal, já foi demonstrado que ela se voltava especificamente às práticas oratórias perpetradas nos tribunais e assembleias atenienses, onde é condizente impor que o domínio dos discursos seja o da justiça. Entretanto, a concepção de retórica proposta no *Fedro* desconsidera um ponto importante acordado no *Górgias*, a saber, que toda *téchnē* necessita voltar-se a um objeto específico do conhecimento (Lopes, 2018). Nesse sentido, é provável que Platão, a partir do *Fedro*, tenha concedido à retórica um estatuto especial, diferente das outras *téchnai*, o qual é levado em consideração, posteriormente, por Aristóteles (*Retórica*, 1354a).

específica, a qual “[...] é uma única e a mesma a respeito de tudo o que concerne à palavra” (*Fedro*, 261e). Essa habilidade refere-se à capacidade de argumentar sob perspectivas opostas, ou seja, à *antilogiké*⁷⁷ (*Fedro*, 261d). Embora essa técnica seja frequentemente associada aos sofistas e considerada “[...] uma propalada utilidade dos ensinamentos” deles (Reis, 2016b, p. 215), Sócrates busca demonstrar que sua apropriação por esses pensadores é infundada. Afinal, “[...] para o procedimento ser bem-sucedido, o orador precisa necessariamente conhecer a verdade sobre o assunto em pauta” (Reis, 2016b, p. 215), algo que os sofistas não estão dispostos a assumir. Nas palavras do filósofo:

SÓCRATES: Ora, quem se propõe a enganar o outro, mas não a si mesmo, deve discernir precisamente a semelhança e dessemelhança das coisas que existem.

FEDRO: É uma necessidade.

SÓCRATES: Mas, caso ignore a verdade das coisas, será ele capaz de discernir se outras coisas têm quer uma pequena, quer uma grande diferença em relação ao que ignora?

FEDRO: Impossível.

SÓCRATES: Portanto, quem mantém opiniões contrárias à realidade e é enganado, é claro que desliza para tal condição por meio de alguma semelhança.

FEDRO: É isso mesmo que acontece.

SÓCRATES: Haveria portanto algum modo de obter a arte de ir conduzindo aos poucos, através de um encadeamento de semelhanças, desde esta ou aquela realidade particular em direção ao seu oposto – ou evitando isso para si mesmo –, aquele que não tiver o conhecimento do que cada coisa efetivamente é?

FEDRO: Não, de modo algum.

SÓCRATES: Logo, meu amigo, aquele que não sabe a verdade, mas está a perseguir opiniões, fornecerá para si mesmo uma arte do discurso ridícula, ao que parece, e que nada tem de arte (*Fedro*, 262a-c).

A fim de tornar a argumentação menos abstrata, Sócrates mostrará, na sequência, que o par de discursos proferido por ele anteriormente exemplifica “[...] como alguém, ao conhecer a verdade, pode conduzir os ouvintes em certa direção brincando com as palavras” (*Fedro*, 262d). Analisando-os com cautela, percebe-se como os discursos se adequam aos procedimentos adotados pela arte retórica tal qual

⁷⁷ Apesar das semelhanças, “Platão distingue *antilogiké* tanto da erística – a controvérsia pela controvérsia e sem qualquer pretensão de verdade – como da dialética – ‘que tem traços antilógicos, mas é pautada pelas Formas’” (Yunis *apud* Reis, 2016b, p. 215). Por conseguinte, a *antilogiké*, a saber, a técnica da contraposição de argumentos, pode ser entendida como uma competência neutra, pois, por um lado, não se limita ao agonismo ignóbil da erística, mas, por outro, não se compromete com a reunião das teses opostas em um esforço de desvelamento da verdade, tal qual a dialética. No entanto, Platão argumenta que a *antilogiké* só pode ser exercida *com sucesso* pelo orador que conhece a verdade e, por isso, acaba se restringindo ao domínio do dialético enquanto conhecedor das Formas (*Fedro*, 262b).

foi descrita: em primeiro lugar, foram proferidos por um profundo conhecedor do objeto em questão, e em segundo, persuadiram o interlocutor sobre duas teses contrárias do amor, partindo da censura ao elogio de *érōs* (Lopes, 2018). Resta investigar, contudo, o que permite ao orador conquistar o conhecimento das semelhanças e diferenças entre os seres (*Fedro*, 262a), condição *sine qua non* para o sucesso do empreendimento retórico:

Como se adquire, então, esse conhecimento das semelhanças e diferenças entre as coisas? Precisamente por meio do método de divisões e conjunções (266b3-4: τῶν διαίρέσεων καὶ συναγωγῶν [tōn diairéseōn kai synagōgōn]), que pertence ao domínio do dialético (266b-c). Por συναγωγή, Sócrates entende o procedimento de reunir coisas dispersas em uma “única ideia” (265d3: μίαν ἰδέαν [mían idéan]), de subsumir coisas diferentes a um mesmo gênero, de modo a definir com clareza qual o objeto em questão em cada contexto argumentativo específico (265d). Por διαίρεσις [*diaíresis*], Sócrates considera o procedimento de divisão das espécies subsumidas a um mesmo gênero através da delimitação de suas diferenças naturais (265e). Os dois discursos de Sócrates sobre ἔρως [*érōs*] no *Fedro* (237a-238c, 244a-257b) seriam, assim, exemplos práticos de aplicação desse conhecimento dialético⁷⁸ a um argumento retórico (especificamente, em um contexto *epidítico* de louvor e vitupério, segundo a divisão aristotélica dos gêneros retóricos) (Lopes, 2018, p. 396, acréscimos nossos).

O resultado da argumentação, portanto, é que a retórica e a dialética “[...] mantêm uma relação de incindível interdependência” (Cardoso, 2006, p. 103). Diante disso, Sócrates afirma que, embora os livros de retórica tragam prescrições volumosas e sejam assinados por autores renomados, eles não passam de requisitos preliminares da arte, sem alcançar sua verdadeira essência (*Fedro*, 266d-269c). Nesse contexto, observa-se que a dialética, especialmente pelo procedimento de *diaíresis*, “[...] não habilita o orador apenas para discernir as diferentes espécies do

⁷⁸ Em relação à aplicação do método de divisões (*diaíresis*) e conjunções (*synagôgê*) nos dois discursos sobre *érōs*, eis uma explicação mais detalhada: “Eles são apresentados como opostos por defenderem teses opostas, mas dão a oportunidade para um esclarecimento essencial: a exposição dos assim chamados procedimentos de reunião [*synagôgê*] e divisão [*diaíresis*], que caracterizam o método da dialética [...]. A pergunta que guia o exame de seus discursos é a seguinte: como foi possível passar da censura ao elogio de *erōs*? Platão está empenhado em mostrar que não se trata de Sócrates exibir a mesma habilidade dos sofistas, apresentando argumentos convincentes para teses opostas - o amor é um mal e o amor é um bem -, sem consideração com a verdade de uma ou outra. Está em operação algo bem mais complexo: ao captar por assim dizer o uno do qual derivam duplos opostos e homônimos - a saber, a loucura que se subdivide numa espécie funesta e noutra benigna -, Sócrates foi capaz de apresentar argumentos para as duas teses, que mesmo opostas são ambas igualmente verdadeiras: o louco amor pelo prazer do belo corpo é de fato um grande mal, mas o louco amor pelo conhecimento do Belo em si, por sua vez, é realmente o maior dos bens. A concomitância da verdade em duas teses opostas foi reconhecida pela dialética, empregando seus dois aspectos complementares: a reunião e a divisão segundo a realidade. Em suma, não foi uma exibição estrita da competência sofística de sustentar posições opostas, mas um exemplo da potência da dialética em sua natureza 'antilógica'” (Reis, 2016b, p. 219, acréscimos nossos).

gênero a que concerne o objeto específico de seu discurso em cada situação particular”, mas também possibilita o conhecimento do próprio objeto da oratória: a alma (Lopes, 2018, p. 397). Em síntese, a dialética torna o orador apto a “dividir a natureza da alma” e, assim, direcionar discursos adequados a cada tipo específico de ouvinte (*Fedro*, 270b).

Para cumprir com esse objetivo, Sócrates afirma que a arte retórica deve se portar semelhantemente à arte médica. Portanto, assim como a medicina, a fim de prescrever remédios e promover saúde, necessita analisar a natureza do corpo, de igual modo a retórica, caso queira transmitir virtudes e convicções desejáveis através dos discursos apropriados, necessita analisar a natureza da alma – e isto a habilitará enquanto arte, e não experiência rotineira (*Fedro*, 270b). A partir desse pressuposto básico, depreendem-se os três princípios fundamentais para a prática idônea da *téchnē rhētoriké*:

O verdadeiro ensino da “arte retórica” (271a4), portanto, deve satisfazer estes três princípios: (1) explicar com precisão se a alma é una e semelhante, ou se é complexa como é o corpo; (2) discernir as atividades e as afecções naturais da alma; (3) dividir as espécies de discursos e de alma, bem como as afecções de cada uma delas, e explicar todas as suas causas, de modo a adequar a espécie de discurso apropriado para cada tipo de alma e ensinar que tipo de alma é necessariamente persuadido por que espécie de discurso e por que razão, e que tipo não o é (271a-b; cf. 271d-272b). Conhecimento do que é justo e injusto, belo e vergonhoso, bom e mau, método dialético e psicologia, portanto, são requeridos ao orador para a prática da τέχνη ῥητορική [*téchnē rhētoriké*] (Lopes, 2018, p. 397, acréscimo nosso).

No entanto, esses princípios exigidos para a prática da retórica idônea não anulam o conhecimento preliminar oferecido pela retórica tradicional; pelo contrário, eles são igualmente cooptados pelo orador que, conhecendo a alma do seu interlocutor, será capaz de utilizar truques argumentativos e apelos à emoção a fim de guiá-lo com maior fluidez à apreensão da verdade. Portanto,

Sócrates também descreve um segundo elemento da arte da retórica que poderia ajudá-la a conquistar aqueles que não são naturalmente inclinados à filosofia: os artifícios que ela toma emprestado da retórica contemporânea. No *Górgias*, técnicas como estilo elegante e apelo às emoções foram descartadas como mera adulação; aqui, elas são “preliminares necessárias” para o exercício adequado da retórica (266d-269c). Usando os mesmos truques que os oradores contemporâneos usam para seus próprios fins inferiores, o praticante da arte retórica pode levar alguém a um estado adequado para ouvir a verdade. (Este segundo elemento certamente

complementa o primeiro: almas multicoloridas⁷⁹ serão melhor conquistadas por discursos que apelam às emoções ou empregam imagens, enquanto almas simples podem ser mais receptivas a discursos curtos do que longos, e assim por diante.)⁸⁰ (Moss, 2012, p. 25, tradução nossa).

Outro elemento imprescindível da retórica tradicional/sofística que é cooptado por Platão é a noção do *kairós*, isto é, a capacidade do rétor em adaptar em cada circunstância tudo aquilo que a teoria lhe ofereceu, valendo-se de um senso de oportunidade, o qual lhe permitirá lançar mão dos recursos mais apropriados a cada ocasião (Reis, 2016b). Nesse sentido, somente quando o orador, dispondo do conhecimento da alma e da dialética, for também capaz de “[...] captar ainda o momento oportuno em que se deve falar e conter-se, [...] reconhecendo a boa e a má oportunidade para tudo isso, então a arte estará sendo executada de forma bela e completa, mas antes não” (*Fedro*, 272a-b).

Por fim, conclui-se que, no diálogo *Fedro*, ao se subordinar⁸¹ à dialética, a retórica supera a acusação de irracionalidade que antes a reduzia a uma mera

⁷⁹ A autora se serve de uma nomenclatura utilizada na República, diálogo no qual Platão usa o termo *multicolorido* para caracterizar pessoas governadas pela parte apetitiva da alma - isto é, tipos viciosos e intemperantes - em contraste com tipos virtuosos *simples*, estáveis e unificados (Moss, 2012).

⁸⁰ Texto original: *Socrates also describes a second element of the art of rhetoric which could help it to win over those not naturally given to philosophy: the tricks it borrows from contemporary rhetoric. In the Gorgias techniques such as elegant style and appeal to emotions were dismissed as mere flattery; here they are “necessary preliminaries” to the proper exercise of rhetoric (266d-269c). Using the same tricks contemporary orators rely on for their own baser ends, the practitioner of the art of rhetoric can bring someone into a suitable state for hearing the truth. (This second element surely overlaps with the first: multicolored souls will best be won by speeches that appeal to emotions, or employ images, while simple souls may be more amenable to short speeches than long ones, and so on).*

⁸¹ De acordo com Carol Poster (1997), o movimento argumentativo do *Fedro* não sustenta a tese de que Platão desenvolve uma retórica ideal, mas sim que essa suposta *téchne rhētoriké* é, na verdade, a própria dialética. Em suas palavras: “No próprio *Fedro*, a descrição da forma suspeitamente filosófica da retórica ideal é imediatamente seguida por uma afirmação firme da superioridade da dialética como a *téchne* apropriada para o discurso sério. Em 276e4-6, Sócrates diz: ‘mas, na minha opinião, o discurso sério sobre esses temas [como a justiça] é muito mais nobre quando se emprega o método dialético [*dialectike techne*].’ Quando Sócrates continua a discutir os componentes da *techne* de seu discurso ideal, em 277b5-c6, ele não usa o termo ‘retórica’ (*rhētorike*), mas, ao descrever esse discurso ideal, refere-se a ele exclusivamente como ‘logos’. O *logos* dialético conduz a alma racional, assim como a retórica influencia as emoções” (Poster, 1997, p. 222-223, tradução e acréscimo nossos). O argumento de Poster é claramente influenciado por um puritanismo terminológico, já amplamente debatido no primeiro tópico desta monografia, que defende que a mera ausência do termo *rhētoriké* em momentos específicos de um texto seria suficiente para provar que as discussões ali contidas não se referem à prática retórica. Mantendo-se, ironicamente, no campo *filológico*, Jasso (2014) contrapõe Poster ao afirmar que, se o termo utilizado por Platão para referir-se à *téchne* do seu discurso ideal é *lógos*, então não apenas o termo *rhētoriké* está ausente em um momento determinante do texto, mas também *dialektiké*. Logo, Poster deveria explicar por que é plausível adicionar este termo ausente à descrição da arte ideal dos discursos, mas não aquele. O essencial, no entanto, é notar que os critérios estabelecidos para a genuína arte dos discursos (*Fedro*, 271c-272b) claramente dizem respeito à definição da retórica enquanto arte de condução das almas (261a). Essa arte cumpre seu papel aliando-se à dialética, mas exerce finalidades persuasivas que ultrapassam os limites da dialética em si mesma, ao menos tal qual é apresentada em diálogos tardios, como o *Sofista* e o *Político* (Jasso, 2014).

κολακεία, elevando-se, assim, à condição de uma genuína *téchne*. Em primeiro lugar, Platão demonstra que, por meio da *diáiresis*, a retórica torna-se capaz de compreender a natureza das coisas (objeto dos discursos), discernir os tipos de alma (fim dos discursos) e as variedades de discursos (meio de persuasão), além de estabelecer as relações possíveis entre eles visando à persuasão (Lopes, 2018). Em segundo lugar, o filósofo evidencia que o rétor, com base nesse conhecimento, se torna capaz de explicar por que é necessário agir de uma determinada maneira e não de outra em certas circunstâncias, assim como por que um discurso específico, e não outro, é mais persuasivo para um determinado público, e não para outro, em situações particulares (Lopes, 2018).

Desse modo, se no *Górgias* a retórica é denunciada como um simulacro da arte que verdadeiramente busca a cura da alma – a justiça (463e) –, no *Fedro* ela se transforma, enquanto *psychagōgía*, em uma autêntica *medicina para a alma* (*Fedro*, 270b). Transcendendo a visão da retórica convencional, a oratória filosófica não se limita ao triunfo do orador; seu verdadeiro fim reside em afastar o ouvinte dos interesses humanos e ascendê-lo próximo ao divino (*Fedro*, 249d). Seu propósito não é vencer ou dominar, mas libertar o interlocutor das ilusões e da ignorância que o aprisionam. Assim, a retórica filosófica revela-se como uma arte de orientação da alma, uma verdadeira terapia (*Fedro*, 261a) que visa à cura e à elevação ao Ser.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema sobre *A retórica em Platão: de adulação sofística à arte de cura e direcionamento d'alma* foi escolhido com o intuito de deslindar, ainda que sob uma perspectiva introdutória, as diversas nuances da relação de Platão com a retórica. Contudo, ao passo que muitos estudos focam na visão negativa do filósofo sobre os perigos oriundos da utilização imoral da arte persuasiva, este se esforça em esclarecer que a retórica, para o filósofo ateniense, é igualmente uma arte propícia para o engendramento da virtude e da reorientação espiritual.

A curiosidade sobre a temática surgiu como consequência natural das minhas leituras dos diálogos platônicos, cuja beleza e perícia argumentativa sempre me cativaram. No entanto, a formulação do tema concretizou-se com o incentivo do Prof. Alexandre Jordão, especialmente durante o estudo do *Górgias* em seu grupo de pesquisa. A análise minuciosa do texto revelou seu caráter metadiscursivo, cuja compreensão exige não apenas uma análise precisa dos argumentos, mas também do modo dinâmico e performático com que são apresentados – dignos de uma genuína *epídeixis* retórica, magistralmente arquitetada por Platão. Assim, o interesse pela investigação dos elementos retóricos do *Górgias* transformou-se, paulatinamente, na investigação do lugar ocupado pela retórica no pensamento platônico – gênese desta monografia.

Considerando que a filosofia platônica ergue-se em um movimento dinâmico de conservação e renovação da cultura helênica precedente, o segundo capítulo deste trabalho, intitulado *A retórica antes de Platão*, dedicou-se ao exame das origens históricas e filosóficas do conflito real, embora não absoluto, que Platão demonstra em relação às práticas retóricas vigentes na Atenas do início do século IV a.C.

Em primeiro lugar, abordou-se a hipótese controversa de que a retórica, apesar de suas raízes rapsódicas e de sua indiscutível primazia no ensino sofístico perpetrado por Górgias e outros pensadores, foi formalizada pioneiramente por Platão. Demonstrou-se, contudo, que essa visão sustenta-se em um frágil puritanismo terminológico, o qual, alicerçando-se na hipótese questionável de que o termo *rhētoriké* foi cunhado por Platão, negligencia uma análise crítica das práticas discursivas adotadas por autores anteriores ao filósofo – práticas que, independentemente da nomenclatura, certamente enquadram-se no âmbito retórico. O primeiro capítulo desenvolveu-se, portanto, no sentido de analisar com cautela as

diferentes manifestações do fenômeno persuasivo na tradição poética e na sofística, com enfoque nas figuras de Homero e Górgias de Leontino.

Em relação a Homero, demonstrou-se que tanto na *Ilíada* quanto na *Odisseia*, obras cuja influência e importância para o alicerce da *paideía* grega são indiscutíveis, a eloquência e a persuasão constituíam elementos centrais para a construção geral das narrativas e para a caracterização do *êthos* heroico. Além disso, evidenciou-se que os textos homéricos também apresentam empreitadas persuasivas em que os discursos são deliberadamente moldados com o intuito de atingir as instâncias apetitivas, volitivas e racionais do homem. Nesse sentido, argumentou-se que esses discursos reforçam significativamente a hipótese de que Homero não apenas compreendia a importância e o poder da persuasão, mas também antecipou uma teoria rudimentar da retórica, alicerçada na *psychagōgia* – a qual pode ter servido de influência para Platão.

O segundo capítulo prosseguiu com uma análise detalhada do movimento sofista e sua relação com a consolidação da retórica como arte persuasiva na Grécia Antiga. Inicialmente, foi destacada a natureza heterogênea e multifacetada da sofística, que, embora não constituísse um corpo doutrinário homogêneo, compartilhava o objetivo comum de ensinar a *areté*, entendida como a habilidade de tomar boas decisões tanto no âmbito privado quanto no público. Nesse sentido, os sofistas visavam capacitar os jovens para a vida pública em um contexto democrático onde a eloquência e a persuasão eram fundamentais. A retórica, portanto, emergiu como uma ferramenta essencial para a atuação nas assembleias e tribunais, onde os cidadãos precisavam defender seus interesses e influenciar decisões coletivas.

Em seguida, o capítulo focou na figura de Górgias de Leontino, um dos principais expoentes da sofística e responsável pela popularização da retórica em Atenas. Górgias não apenas dominava a prática retórica, mas também desenvolveu reflexões profundas sobre a natureza da linguagem e seu poder sobre a alma humana. Sua obra, especialmente o tratado *Sobre o não ser ou sobre a natureza*, apresentou uma ontologia trágica que questionava a possibilidade de conhecer a realidade objetiva, defendendo a soberania do *lógos* como instrumento de construção de significados e de influência sobre as emoções e opiniões humanas. No *Elogio de Helena*, Górgias exemplificou o poder da retórica como um *phármakon* para a alma, capaz de modificar percepções e construir novas realidades.

Por conseguinte, o segundo capítulo buscou demonstrar que a retórica, entendida como uma força poderosa capaz tanto de curar quanto de corromper a alma, foi central para a crítica platônica à prática sofística. Na visão de Platão, a retórica precisaria ser redirecionada para fins moralmente aceitáveis, subordinando-se à filosofia e à busca pela verdade. Ao destacar a contribuição de figuras como *Górgias*, o capítulo evidenciou como a sofística consolidou a retórica como uma arte essencial para a vida política e social da Grécia Antiga, ao mesmo tempo em que levantou questões éticas e metodológicas que Platão posteriormente desenvolveu em sua proposta de uma retórica genuinamente filosófica e terapêutica.

No terceiro capítulo da monografia, intitulado *A retórica sob o crivo de Platão*, foram analisados os diálogos *Górgias* e *Fedro* como os principais textos platônicos que abordam a retórica de maneira abrangente, destacando tanto as críticas à prática sofística quanto a proposta de uma retórica filosófica. O capítulo buscou demonstrar que, embora Platão seja frequentemente interpretado como um crítico ferrenho da retórica, sua visão é mais complexa e matizada, reconhecendo o potencial positivo dessa arte quando subordinada à dialética e à busca pela verdade.

O capítulo iniciou-se com uma análise comparativa entre o *Górgias* e o *Fedro*, destacando que ambos os diálogos tratam da retórica de forma profunda, mas com enfoques distintos. Enquanto o *Górgias* é frequentemente visto como um ataque à retórica sofística, o *Fedro* é interpretado como uma defesa de uma retórica filosófica. No entanto, essa dicotomia foi questionada, argumentando-se que o *Górgias* também contém elementos que apontam para uma retórica legítima, voltada para o bem da alma, ao passo que o *Fedro* mantém uma crítica contundente à retórica sofística, mesmo ao propor uma retórica ideal. Essa leitura buscou evitar uma simplificação excessiva da posição de Platão, mostrando que a distinção entre uma *boa* e *má* retórica perpassa ambos os diálogos.

Em seguida, o capítulo focou na crítica à retórica sofística no *Górgias*, destacando o embate entre Sócrates e o sofista no primeiro ato. A retórica foi inicialmente caracterizada como uma arte de persuasão cujo poder é ilimitado, concedendo ao orador domínio sobre as assembleias e tribunais, ainda que para defender causas injustas. Mas *Górgias*, ao final do embate, sentiu-se envergonhado de reiterar essa posição diante de uma grande plateia que, paulatinamente, fora conquistada por Sócrates. Desse modo, a pretensa onipotência da retórica sofística é

destroçada *in actu*, uma vez que *Górgias*, o maior dos seus representantes, é incapaz de exercer a persuasão quando exposto aos preceitos da justiça.

Na sequência, o capítulo mostrou como Sócrates destitui a retórica, tal como praticada pelos sofistas, de sua condição de *téchne*, qualificando-a enquanto *kolakeía*, na medida em que carece de um fundamento racional e de um compromisso com o bem. Nesse sentido, Sócrates contrasta a retórica com a justiça, argumentando que a primeira é um simulacro da segunda, pois, enquanto a justiça cura as almas viciosas, a retórica as corrompe ao absolver os culpados e perpetuar a injustiça. No entanto, o capítulo tenta esclarecer que, mesmo no *Górgias*, Platão deixou espaço para uma retórica legítima, que visa o bem da cidade e a virtude dos cidadãos, embora admita que tal retórica nunca tenha sido praticada por nenhum político convencional de Atenas.

Por fim, o capítulo destacou que a proposta de uma retórica filosófica no *Fedro* surge como uma resposta às críticas levantadas no *Górgias*. No *Fedro*, a retórica é reconfigurada como uma arte que deve estar subordinada à dialética e ao conhecimento da verdade. Para ser legítima, a retórica precisa conhecer a natureza da alma e os meios de persuasão adequados a cada tipo de pessoa, visando não apenas o convencimento, mas a cura e o direcionamento das almas em direção ao bem. Essa retórica filosófica, definida como uma *psychagōgía*, supera as limitações da retórica sofística, transformando-se em uma arte terapêutica e pedagógica, capaz de orientar as almas em direção à verdade e à virtude.

Entretanto, é imprescindível frisar que a retórica filosófica não reivindica para si, em nenhum momento, pretensões de onipotência. A bem da verdade, as complexas condições exigidas por Platão para a sua prática autêntica — nas quais o conhecimento dos múltiplos tipos de discursos correspondentes aos variados tipos de alma deve aliar-se à necessidade de adequação às circunstâncias práticas e multiformes do *kairós* — têm legado à *psychagōgía* platônica, segundo muitos especialistas, o caráter de completa impraticabilidade.

Ainda assim, é possível ater-se às características gerais da psicologia platônica como alicerces que sustentam o *modus procedendi* da retórica filosófica, cuja persuasão se direciona a indivíduos que, a despeito de suas idiossincrasias, ainda se enquadrariam entre aqueles predominantemente racionais, irascíveis ou concupiscíveis. Ademais, a parte inicial do *Fedro* indica que toda alma humana é passível de ser afetada por uma força que soergue à transcendência: *érōs*. Mas,

considerando que o amor é volátil, e muitas vezes não floresce as asas da alma com o ímpeto necessário para que ascenda dos prazeres corpóreos à reminiscência do Belo, a retórica filosófica serviria como uma ferramenta eficaz de redirecionamento dos desejos e das convicções quanto àquilo que é realmente digno de amor. Nesse sentido, como ferramenta educativa, a *psychagōgía* platônica parece impor-se como uma alternativa mais plausível que o programa pedagógico extremamente rigoroso proposto na *República*.

No tempo em que vivemos, os fatos são dispensáveis àqueles capazes de manipular informações, fragmentar o real em polarizações vazias e adequar os variados tipos de algoritmos em consonância às multifacetadas *personas digitais*. Por isso, urge-se compreender que a verdade não é verossímil, autoexplicativa, manifesta ou evidente. Nem mesmo a ciência prescinde da persuasão caso queira ser transmitida e aceita com convicção. Quanto à filosofia, portanto, o desafio permanece idêntico ao preconizado por Platão: é necessário persuadir as pessoas a desejarem o desejo pelo saber.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

HOMERO. **Ilíada**. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. Introdução e apêndices de Peter Jones. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

PLATÃO. **A República**. Organização e tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2018.

PLATÃO. **Alcibiades 1 ou Conhece-te a ti mesmo**. Tradução, apresentação, guia de leitura e notas de Celso Vieira. Introdução de Julia Annas. 1. ed. São Paulo: Penguin – Companhia das Letras, 2022.

PLATÃO. **Eutífron. Apologia de Sócrates. Críton**. Organização e tradução Daniel Rossi Nunes Lopes. Tradução e notas Francisco de Assis Nogueira Barros. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2022.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução do grego, apresentação e notas de Marília Cecília Gomes dos Reis. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016b.

PLATÃO. **Górgias**: obras II. Daniel Rossi Nunes Lopes. Tradução, ensaio introdutório e notas. São Paulo: Perspectiva, 2016c. (Coleção Textos, n. 19).

PLATÃO. Hípias Maior (ou Do Belo). In: PLATÃO. **Diálogos II**: Górgias (ou Da Religiosidade), Eutidemo (ou Da Disputa), Hípias Maior (ou Do Belo), Hípias Menor (ou Do Falso). Tradução e notas Edison Bini. Bauru: Editora Edipro, 2020. p. 237-278.

PLATÃO. **O Banquete**. Tradução, introdução e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016a.

PLATÃO. **Protágoras**: obras III. 1. ed. Daniel Rossi Nunes tradução, ensaio introdutório e notas. São Paulo: Perspectiva, 2017. (Coleção Textos, n. 19).

PLATÃO. Sofista (ou Do Ser). In: PLATÃO. **Diálogos I**: Teeteto (ou Do Conhecimento), Sofista (ou Do Ser), Protágoras (ou Sofistas). Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2007. p. 171-262.

Fontes secundárias

ALMEIDA, Luciana Maria Azevedo. **O antagonismo entre retórica e filosofia no Górgias de Platão**. 1999. 133 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/ARBZ-7FZJBR/1/disserta__o__luciana_maria_azevedo_almeida.pdf. Acesso em: 18 fev. 2025.

BARKER, Sir Ernest. **Teoria Política Grega**. Tradução de Sérgio Fernando Guarischi Bath. 2. ed. Brasília, DF: Editora UnB, 1978.

CARDOSO, Delmar. **A alma como centro do filosofar de Platão**: uma leitura concêntrica do Fedro à luz da interpretação de Franco Trabattoni. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

CASERTANO, Giovanni. **Paradigmas da verdade em Platão**. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

COLE, Thomas. **The Origins of Rhetoric in Ancient Greece**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.

DINUCCI, Aldo (org.). **Górgias de Leontinos**. São Paulo: Oficina do Livro, 2017. (Coleção Sofistas, v. 1).

DINUCCI, Aldo. Platão entre a filosofia e a retórica. **Prometeus Filosofia em Revista**, ano 1, n. 2, p. 2-14, jul./dez. 2008a.

DINUCCI, Aldo. Sócrates versus Górgias: as noções de *téchne* e *dýnamis* aplicadas à retórica. **Anais de Filosofia Clássica**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 29-39, 2008b. Disponível em: <https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/760/1/SocratesVersusGorgias.pdf>. Acesso em: 17 fev. 2025.

DINUCCI, Aldo. Górgias 448c-460b: Sócrates estabelecendo as fundações da crítica à retórica através de sua concepção de *technê*. **O Que nos Faz Pensar**, Rio de Janeiro, n. 28, p. 215-231, dez. 2010. Disponível em: <https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/748/1/GorgiasSocratesTechne.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2025.

ERLER, Michael. **Platão**. Tradução de Enio P. Giachini. Revisão técnico-científica de Gilmário Guerreiro e Gabriele Cornelli. São Paulo: Annablume Clássica; Brasília, DF: Editora UnB, 2013.

FERREIRA, George Gomes. A retórica platônica no diálogo Górgias. **Revista Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, n. 22, n. 2, dez. 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/40219>. Acesso em: 18 fev. 2025.

FREITAS, Luiz Freitas. A Vergonha Filosófica contra a Adulação Retórica no Górgias de Platão. **Journal of Ancient Philosophy**, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 65-95, 2019. Disponível em: <https://typeset.io/pdf/a-vergonha-filosofica-contra-a-adulacao-retorica-no-gorgias-3dcbge3ist.pdf>. Acesso em: 18 fev. 2025.

HINKS, D. A. G. Tisias and Corax and the Invention of Rhetoric. **The Classical Quarterly**, [s. l.], v. 34, n. 1/2, p. 61-69, 1940. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/636787>. Acesso em: 17 fev. 2025.

IGLÉSIAS, Maura. Platão: a descoberta da alma. **Boletim do CPA**, Brasília, DF, ano III, n. 5/6, p. 13-58, jan./dez. 1998. Disponível em:

https://www.ifch.unicamp.br/publicacoes/pf-publicacoes/cpa_-_5-6_-_senha_-_novembro_2017.pdf. Acesso em: 17 fev. 2025.

JABOUILLE, Vitor. **Górgias, Testemunhos e Fragmentos**. Tradução: Manuel Barbosa e Inês Luisa de Ornellas Castro. 1. ed. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JASSO, John J. **Psychagogia: a study in the Platonic Tradition of Rhetoric from Antiquity to the Middle Ages**. 2014. 295 p. Thesis (Doctor of Philosophy) – Faculty of the Kenneth P. Dietrich School of Arts and Sciences, University of Pittsburgh, 2014.

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

KARP, Andrew J. Homeric origins of ancient rhetoric. **Arethusa**, v. 10, n. 2, p. 237-258, 1977. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/26307546>. Acesso em: 17 fev. 2025.

KENNEDY, George A. The Ancient Dispute over Rhetoric in Homer. **The American Journal of Philology**, Baltimore, v. 78, n. 1, p. 23-35, 1957. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/291987>. Acesso em: 17 fev. 2025.

LIEBERSOHN, Yosef Z. Rhetoric: art and pseudo-art in Plato's "Gorgias". **Arethusa**, Baltimore, v. 38, n. 3, p. 303-329, 2005. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/44578874>. Acesso em: 20 fev. 2025.

LOPES, Daniel Rossi Nunes. Ensaio Introdução. *In*: PLATÃO. **Górgias: obras II**. Daniel Rossi Nunes Lopes. Tradução, ensaio introdutório e notas. São Paulo: Perspectiva, 2016. (Coleção Textos, n. 19). p. 19-163.

LOPES, Daniel Rossi Nunes. Retórica. *In*: CORNELLI, G.; LOPES, R. (coord.). **Platão**. Lisboa: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p. 383-400.

LOPES, Daniel Rossi Nunes. Introdução à Apologia de Sócrates. *In*: PLATÃO. **Eutífron. Apologia de Sócrates. Críton**. Organização e tradução Daniel Rossi Nunes Lopes. Tradução e notas Francisco de Assis Nogueira Barros. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2022. p. 59-122.

METCALF, Robert. Dunamis in Agōn: Gorgias of Leontinoi and Plato's Gorgias. *In*: EWEGEN, S. Montgomery; ZOLLER, Coleen P. **Gorgias/Gorgias: The Sicilian Orator and the Platonic Dialogue - with new translations of the Helen, Palamedes, and On Not Being**. Siracuse: Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2022. p. 235-252. Disponível: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv36cj70n.16>

MORAIS, Lauro. Introdução. *In*: DINUCCI, Aldo (org.). **Górgias de Leontinos**. São Paulo: Oficina do Livro, 2017. (Coleção Sofistas, v. 1). p. 17-26.

MOSS, Jessica. Soul-Leading: The Unity of the Phaedrus, Again. **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, Oxford, v. 43, p. 1-23, 2012.

NICHOLS JR., James. Introdução. *In*: PLATÃO. **Fedro**. Tradução do grego, apresentação e notas de Marília Cecília Gomes dos Reis. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016. p. 37-72.

POSTER, Carol. Aristotle's Rhetoric against Rhetoric: unitarian Reading and Esoteric Hermeneutics. **The American Journal of Philology**, Baltimore, v. 118, n. 2, p. 219-249, 1997. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1561850>. Acesso em: 18 fev. 2025.

POULAKOS, John. Interpreting Sophistical Rhetoric: a Response to Schiappa. **Philosophy and Rhetoric**, [s. l.], v. 23, n. 3, p. 218-228, 1990. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40237636>. Acesso em: 17 fev. 2025.

REALE, Giovanni. **Filosofia**: Antiguidade e Idade Média. Tradução José Bortolini. V. 1. São Paulo: Paulus, 2017.

REALE, Giovanni. **Platão**. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (História da Filosofia Grega e Romana, v. III).

REIS, Marília Cecília Gomes dos. Apresentação. *In*: PLATÃO. **Fedro**. Tradução do grego, apresentação e notas de Marília Cecília Gomes dos Reis. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016a. p. 9-36.

REIS, Marília Cecília Gomes dos. Notas e comentários ao texto. *In*: PLATÃO. **Fedro**. Tradução do grego, apresentação e notas de Marília Cecília Gomes dos Reis. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016b. p. 153-238.

ROOCHNIK, D. 'Socrates' Rhetorical Attack on Rhetoric. *In*: GONZALEZ, Francisco J. (ed.). **The Third Way**: New Directions in Platonic Studies. Lanham Md.: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995. p. 81-94.

SALLES, Lucio Lauro Barrozo Massafferri. Ambiguidade e humor na arte do corvo. **Ensaio Filosóficos**, Rio de Janeiro, n. 19, p. 55-65, jul. 2019. Disponível em: https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo19/00_REVISTA_Ensaio_Filosoficos_Volume_XIX.pdf. Acesso em: 17 fev. 2025.

SALLES, Lucio Lauro Barrozo Massafferri. **Raízes Sofísticas**: sobre a escrita como *phármakon* para a fala ou Da tradição gorgiana até Alcídamante de Eleia. 2018. 402 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

SCHIAPPA, Edward. Did Plato Coin *Rhētorikē*. **The American Journal of Philology**, Baltimore, v. 111, n. 4, p. 457-470, 1990. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/295241>. Acesso em: 17 fev. 2025.

SCHIAPPA, Edward. Interpreting Gorgias's 'Being' in "On Not-Being or On Nature". **Philosophy & Rhetoric**, Baltimore, v. 30, n. 1, p. 13-30, 1997. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40237931>. Acesso em: 18 fev. 2025.

SOUZA, José Cavalcante de. As grandes linhas da estrutura do Banquete. *In*: PLATÃO. **O Banquete**. Tradução, introdução e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 189-250.

STAUFFER, Devin. **The Unity of Plato's Gorgias**: rhetoric, justice and the philosophic life. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

STENZEL, Julius. **Platão educador**. Tradução Alfred J. Keller. Campinas, SP: Kíron, 2021.

TORRES, Carolina Moreira. Xenófanes de Colofão: a natureza divina como limite para o conhecimento humano. **Anais de Filosofia Clássica**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 19, p. 64-75, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/4098>. Acesso em: 20 fev. 2025.

TRABATTONI, Franco. **Platão**. Tradução de Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume Clássica, 2010. (Coleção ARCHAÍ: as origens do pensamento ocidental, v. 2).

UNTERSTEINER, Mário. **A obra dos sofistas**: uma interpretação filosófica. Tradução Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Philosophica).

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. 26. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2022.

WANG, Ling. Soul's Recollecting of Reality: love and rhetoric in Plato's Phaedrus. *In*: BESETO CONFERENCE OF PHILOSOPHY, 3th., 2009. [Arquivos]. Tokyo: Session 4, collaboration Room 3, . Disponível em: https://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/events/pdf/028_Wang_Ling_3rd_BESETO.pdf. Acesso em: 18 fev. 2025.

YUNIS, Harvey. Eros in Plato's *Phaedrus* and the Shape of Greek Rhetoric. **Arion**, Boston, v. 13, n. 1, p. 101-125, 2005. Disponível em: <https://www.bu.edu/arion/files/2010/03/Yunis-Eros1.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2025.