



Górgias e o Górgias de Platão

Autor(es): Santos, José Gabriel Trindade

Publicado por: Annablume Clássica

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/24393>

DOI: DOI:http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_7_5

Accessed : 20-Apr-2024 12:51:59

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

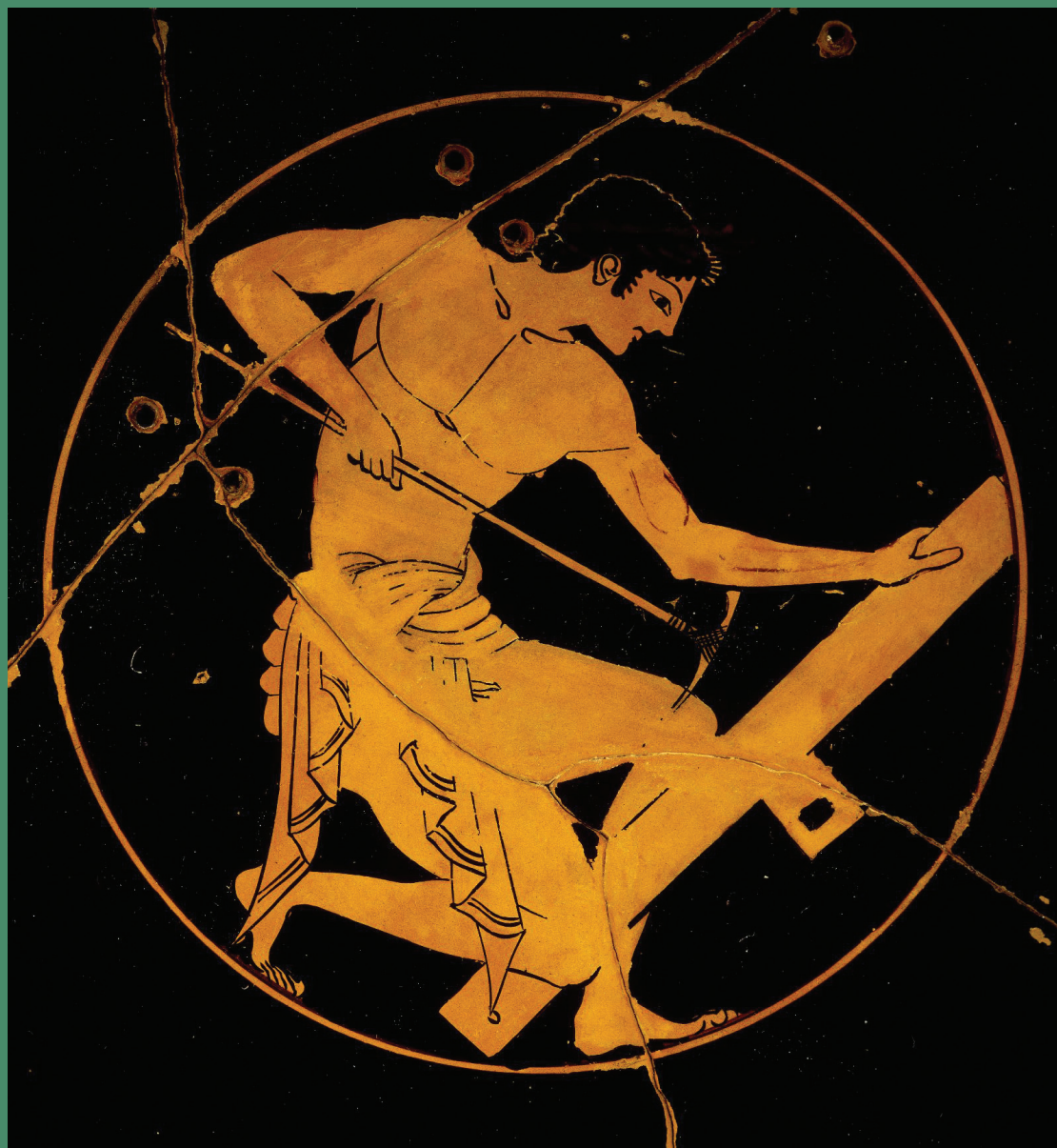
Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.



7

jul.2011

issn 2179-4960



REVISTA

archai

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

ἀρχαί

archai
AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

ANNA BLUME
CLASSICA

ARCHAI JOURNAL: ON THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

GÓRGIAS E O *GÓRGIAS* DE PLATÃO¹

José Gabriel Trindade Santos*

SANTOS, J. G. T (2011). "Górgias e o *Górgias* de Platão". *Archai* n. 7, jul-dez 2011, pp. 55-66.

RESUMO: *O texto acha-se dividido em três partes. A primeira ensaia uma brevíssima síntese sobre a obra de Górgias, chamando atenção para a influência que o sofista exerce tanto sobre a Retórica, como disciplina, quanto sobre a filosofia platónica. A segunda e terceira partes concentram-se na análise, ensaiada de perspectivas divergentes, do elencho a que é submetido no diálogo platónico de que é epónimo.*

O objectivo da interpretação proposta é mostrar como Platão usa os planos dramático e argumentativo para refutar Górgias, deixando ao leitor pistas que lhe permitirão resgatar a dignidade do sofista.

PALAVRAS-CHAVE: *Górgias, Górgias, Retórica, filosofia, elenchos*

GORGIIAS AND PLATO'S GORGIIAS

ABSTRACT: *This paper deals with Gorgias as an author and the criticism he is submitted to in Plato's Gorgias, trying to capture the influence he bears on Rhetoric as a discipline as well as on the development of Plato's philosophy. Special attention is given to the elenchos Socrates submits him to in the first part of the Gorgias.*

This elenchos is approached from varying perspectives, purporting to show how Plato combines argument and drama in order to refute Gorgias while enabling the reader to find clues which vindicate him.

KEYWORDS: *Gorgias, Gorgias, Rhetoric, Philosophy, elenchos*

* Professor da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: jtrin@terra.com.br.

1. Este estudo amplia e reformula o tema antes abordado em: José T. Santos, "A imagem de Górgias no *Górgias*, de Platão", *Cadernos de Filosofia* 9-10, Lisboa 2001, 133-152.

2. Ver, por exemplo, o artigo "Retórica", no *Diccionario de Filosofia*, de J. Ferrater Mora, Madrid 1979.

I

O sofista Górgias é uma das figuras dominantes na Cultura e filosofia gregas. Exerceu influência directa e indirecta sobre os oradores e pensadores seus contemporâneos e, através destes e das obras que lhe são atribuídas, sobre toda a tradição cultural e filosófica do Ocidente. Deve a sua importância não só à crescente posição de relevo ocupada pela Retórica na formação do cidadão, ao longo da Antiguidade, como às revalorizações de que a disciplina tem sido objecto, do séc. XVI aos nossos dias².

Especificamente, no domínio da filosofia, Górgias é devedor da recepção que Platão lhe dispensa na sua obra, embora os diálogos mascarem a influência exercida pelos seus discursos e tratados na filosofia platónica (nomeadamente o escrito "Sobre o não-ser ou a natureza": B3, B3a), nas temáticas da epistemologia e da filosofia da linguagem.

Juntamente com Protágoras, o leontinense é o alvo da crítica de Platão às leituras que os dois sofistas fizeram dos argumentos eleáticos, trabalhada em profundidade em grande número de diálogos. A par da profunda análise de que Protágoras é objecto no *Teeteto*, pode responsabilizar-se Górgias pela criação do

arquétipo cuja desconstrução Platão ensaia no *Sofista*.

1.1 A obra de Diels-Kranz conserva de Górgias 27 fragmentos, dos quais B3 – o tratado “Sobre o não-ser ou a natureza” (*Peri tou méontos*) –, em duas versões³, critica o argumento desenvolvido por Parménides na Via da Verdade do *Da natureza*. Mas não pode ignorar-se a fascinação exercida na cultura grega pelos dois discursos epidícticos, registados como B11 e B11a – o *Elogio de Helena* e a *Defesa de Palamedes* –, além da *Oração fúnebre* (*Epitaphios*: B5, B6), da qual nos chegaram breves excertos, e da acutilante citação registada por Plutarco, em *A glória dos Atenenses* (B23⁴).

As principais teses que lhe são atribuídas dividem-se pelos domínios da Retórica e da filosofia. No primeiro, tornou-se notável pela sua concepção da oratória como a arte (*techné*) dos efeitos produzidos nos ouvintes (à qual Platão corresponde no *Fedro* com a noção da Retórica como “condução da alma”: *psychagogia*: 261a-d). Podemos consubstanciá-la nas três inovações por ele introduzidas:

1. o conjunto das “figuras gorgianas”, que caracteriza as suas composições registadas pela escrita, recorre ao uso de *topoi*⁵, da insinuação e da argumentação probabilística; é apoiada por um estilo densamente ornamentado, recheado de antíteses, paralelismos (*parisosis*) e “homoteleutos” (finais de frase paralelos⁶);

2. a relevância do *kairos* (o “momento adequado” para a menção de um tópico num discurso);

3. a concepção do *logos* como estruturador da realidade⁷.

Quanto a 1, acima, a riqueza e originalidade do seu estilo pode observar-se lendo a sua obra na língua original, nomeadamente no *Epitaphios*, no *Elogio de Helena* e na *Defesa de Palamedes* (DK82B5a, 11, 11a). O ponto 2 é de extrema relevância. Sugere uma concepção do discurso, improvisado em interacção com a audiência, cujas reacções o orador estuda para escolher o momento

adequado à apresentação da sua mensagem. A estratégia implica que o texto escrito se limita a reproduzir uma composição de génese oral que cumpre finalidades paradigmáticas e didácticas⁸.

Mais influente ainda será o terceiro tópico, que proclama e concretiza a autocracia e autonomia do *logos* perante a realidade exterior (*Helena* 8.2⁹). Este princípio, extremamente positivo para o orador (B3.77-87), é visto negativamente por Platão¹⁰ (note-se, porém, a ambivalência do seu reflexo, captado por Agostinho, *O mestre* II, XIV¹¹).

Por essa razão – a despeito de o filósofo cultivar também a Retórica –, é notável na obra platónica (no *Sofista*) a intenção de refutar a argumentação conducente à denegação do ser e à possibilidade de o conhecer (B3, 3a). A análise dessa argumentação mostra que toda ela assenta numa teoria implícita sobre o sentido da negativa, em Parménides, e a unidade e ambiguidade dos usos a que se presta o verbo grego *‘einai’*¹². Foi sobre esta leitura que o Mestre da Academia desenvolveu a versão canónica da teoria das Formas, e contra ela que elaborou a revisão crítica a que submete a TF nos diálogos *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*.

1.2 Por estas razões, a relação de Platão com os grandes sofistas é sempre ambivalente: por um lado, litigiosa; por outro, receptiva, dialogante e crítica. É por isto que há que distinguir o respeito que lhe merecem Protágoras e Górgias, que ele tão bem aproveita e a quem se dirigem as suas teses, do escárnio com que se refere a epígonos como Eutidemo e Dionisodoro, passando pela ironia cáustica que destina a Antístenes, Pródico e Hípias (que sobre ele não terão exercido influência).

Num outro plano se acha a crítica às teses políticas de Trasímaco e Antifonte. Todavia, nelas como nas atrás citadas, o exame dos passos relevantes dos diálogos mostra que a polémica contra os sofistas nunca coibiu o filósofo de importar, explorar e reelaborar as concepções sofisticas que ele próprio combate.

Deste contexto nasce o problema da historicidade das referências feitas aos sofistas

3. Sexto Empírico *Adversus mathematicos* VII 65-87; Pseudo Aristóteles *De Gorgia* 979a-980b: DK82B3, 3a.

4. A observação é também atribuída a Simónides (*De poet. aud.* 15D). Vale a pena citá-la por inteiro, com o comentário que Plutarco acrescenta: “O que engana é mais justo que o que não engana e o enganado mais sábio que o não enganado”. O que engana é mais justo porque, tendo prometido enganar, cumpre a promessa, e o enganado mais sábio: pois o não insensível deixa-se prender pelo prazer das palavras” (DK86B23: *De gloria Ath.* 5,384c).

5. “Lugares comuns”: tópicos habituais que o discurso deve referir, esboçando um contexto axiológico difuso, objecto de ensino indirecto. Veja-se, no início de *Helena* (DK86B11): “excelência”, “conveniência” (§1), “propriedade” (§2), “honra” (*Palamedes*: DK86B11a, §1), etc.

6. Além de B5, B6, veja-se o *pastiche* do estilo de Górgias, composto por Platão no discurso de Agatão, no *Banquete* 194e-197e, que o próprio Sócrates denuncia com o seu comentário (198c).

7. Na verdade, a tese de que a percepção que os homens têm da realidade é determinada pelo exercício do “pensamento” individual e pelo discurso que o exprime (B3.77-87).

8. O texto escrito constitui um exemplo, um “exercício” (*paignion*: tradução mais forte do que os habituais “divertimento” e “passatempo”), que o aprendiz deverá memorizar, com vista à prática e à assimilação directa das regras formais de composição (ver o final de *Helena*). Não menos relevante, porém, será o ensino indirecto sobre os conteúdos abordados, expressos em princípios normativos (ver acima, nota 5). A questão é sobremaneira relevante porque, como se verá adiante, no *Górgias*, é pelo valor material dos conteúdos ministrados por esse ensino que Platão o responsabiliza.

9. A tese anuncia uma vigorosa defesa do poder da Retórica (§8-§11):

“Grande senhor é o discurso, que com um pequeno e imperceptível corpo leva a cabo obras divinas”.

10. Em Górgias, o pensamento usa a linguagem para estruturar a realidade e agir (B3.84-86). O discurso deve renunciar de todo à preocupação de dizer a realidade, limitando-se a exprimir uma posição pessoal e imprimi-la em outros, usando “o que está fora”, a chamada “realidade”, como referência intencional do discurso:

“O *logos* não é “presentativo” (*parastatikos*) do que está fora, mas é o que está fora que é “revelador” (*ménytikon*) do *logos*”: B3.85; “o *logos* não mostra a multiplicidade dos subsistentes (*ta polla tôn hypokeimenón*), tal como aqueles não tornam visível a natureza uns dos outros”: B3.86).

Para Platão, pelo contrário, a inaptidão do discurso para dizer as coisas (a sua “fraqueza”: *Carta VII* 342a-344d), é invocada para justificar a orientação do pensamento para as Formas (*Crátilo* 439b-c). Esta decisão permite supor que a TF visa corrigir as teses expressas por Górgias não só em B3, mas ainda em *Helena* e *Palamedes*.

11. Fala Adeodato:

“... o homem, pelas palavras, não é mais que incitado a aprender, e ... é de muito pouco valor o facto de que grande parte do pensamento de quem fala se manifesta pela locução”.

(Santo Agostinho, *O mestre*, Introdução e comentários de Maria Leonor Xavier, Porto, 1995, p. 98; ver ainda I112, pp. 94-95).

12. A argumentação expendida em B3.67-76 extrai leituras contraditórias do exercício do pensamento individual e da entidade “referida” pelas expressões nas quais se manifesta a unidade semântica do verbo. Se o *logos* expressa a inaccessível subjectividade das “coisas pensadas” por cada homem, não pode dar acesso ao que se acha “fora” dela”. No entanto, uma vez que o uso linguístico do verbo ‘ser’ aponta para algo exterior ao discurso, esse algo será objecto intencional do discurso, mesmo que apenas enquanto nomeado (B3.77-82: vide B3.85).

nos diálogos. Na falta das fontes originais a partir das quais as reconstruções platónicas seriam elaboradas, é prudente suspender o juízo sobre a historicidade das teses atribuídas aos sofistas pelos diálogos, encarando cada um deles como personagem “ficcionalada”¹³. É, por outro lado, evidente a finalidade instrumental que as referências aos sofistas servem, na estrutura argumentativa dos diálogos¹⁴.

É claro que desta reserva se não segue que as reconstruções platónicas dos sofistas devam ser lidas como fantasias destituídas de autenticidade. Sendo certo que uma atitude agnóstica em nada desvaloriza o interesse e até o valor documental dessas teses e argumentos, bastará não supor que os debates reproduzidos nos diálogos constituam reportagens de confrontos reais entre personagens históricas para melhor poder explorar a função “aporética” que desempenham nos diálogos.

2. Platão refere-se ao sofista Górgias em sete dos seus diálogos. Em quatro destes (*Apologia de Sócrates*, *Hípias Maior*, *Banquete* e *Filebo*), as menções são passageiras, por vezes, tingidas por uma ironia acre, embora nunca desrespeitosas. Nos outros três, o orador ocupa posição proeminente¹⁵.

Na obra de que é epónimo, Górgias é a personagem em torno da qual giram todos os debates e, mesmo depois de refutado, a sua presença é constantemente referida tanto por Sócrates, como pelos seus discípulos (461b4, d1, 462a2, 4, 6; 482d1, 487a7, 501c8, 508c3, *passim*) e intencionalmente lembrada aos ouvintes e leitores quer pelas recomendações que faz ao impetuoso Cálicles (497b6, 506a-b), quer no final do mito que conclui o diálogo (523a-527b). Acima da sua posição de interlocutor, Górgias paira como incontestado juiz da disputa.

No *Fedro*, é ironicamente referido como “Nestor”¹⁶, sendo nomeado duas vezes (261c2, 267a6)¹⁷. Todavia e em última análise, explícita e implicitamente, é ele – companheiro de Tísias e mestre do citado Isócrates (278e) – o visado por toda a profunda crítica, ora negativa, ora positiva, que Platão dirige à Retórica (261a-273d).

O mesmo, em linhas semelhantes, se poderá dizer do *Ménon*, onde as oito referências ao facto de o aristocrata tessálio ter sido seu discípulo (70b3, 71c5, d7, 73c7, 76b1, c4, 95c1, 96d6) decerto implicam mais do que uma oca e superficial ironia¹⁸.

No *Górgias*, independentemente da não-historicidade da personagem¹⁹, a imagem do leontinense poderá ter influenciado o modo como ele viria a ser captado e futuramente entendido pelo Ocidente. Sem afirmar que Platão tenha conscientemente distorcido as teses do orador-sofista²⁰, creio que o vigor da sua caracterização ajudou a condicionar a compreensão de um intelectual a quem a posteridade deve bem mais do que quis, e quer ainda hoje, reconhecer.

Podemos encará-lo como um dos inspiradores da cisão que opõe a realidade do poder ao ideal do saber, a acção à reflexão, os factos às ideias e, acima de tudo, o autor da tese de acordo com a qual as palavras não apenas constituem factos, como ainda são o instrumento da estruturação destes! Nesse sentido, poderá ser considerado como o responsável pela criação de uma ideologia hoje dominante em sectores dirigentes da sociedade.

II

1. Dispensando a saborosa introdução do diálogo, recheada de pormenores irónicos (447a-449a2), concentrar-me-ei no interrogatório do mestre de oratória (449a2-461b2), visando mostrar que, embora não se afaste do procedimento típico nos diálogos antilógicos, o *elenchos*²¹ do sofista apresenta particularidades relevantes. Apesar de a refutação resultar da contradição entre duas das respostas dadas às perguntas de Sócrates, o modo como é obtida, além da natureza da própria contradição, requerem exame atento.

Ao longo do *elenchos*, o raciocínio de Sócrates segue finalidades bem precisas, estendendo-se por três fases distintas, de desigual extensão. Na primeira (449a2-457c3), o filósofo obriga o interlocutor a explicitar o objecto e a finalidade da arte Retórica. Após um breve interlúdio, que combina o recorte dramático com a intenção apologética (457c4-458e2), o debate é retomado.

Mas já então – na terceira parte do *elenchos* (458e3-461b1) – Sócrates se acha na posse de dados bastantes para conseguir a refutação. Basta-lhe caracterizar a relação do orador com a sua audiência (458e3-459c5) para dela extrair a denúncia da contradição do seu opositor.

1.1 A explicitação do objecto e da finalidade da Retórica – exigida pela sua consideração como uma arte legítima – tem paralelos claros noutros diálogos, em particular no *Ion*²². Trata-se de uma tese socrática forte, bem estudada pela generalidade dos comentadores²³. Não a discutirei aqui, dada a sua irrelevância para o estudo da refutação de que Górgias é objecto.

Significativo será, pelo contrário, o reforço do contexto irónico que obriga o orador-sofista a responder às perguntas de Sócrates. Pois, é ele mesmo quem se obriga a satisfazer a exigência do filósofo, por ter declarado, logo na sua primeira intervenção:

“... que há muitos anos ninguém me faz uma pergunta que me apanhe desprevenido” (448a1-3).

A pretensão não será decerto vã, mas não deixa de indiciar alguma *hybris* pela parte de Górgias²⁴, justificando a exploração que Sócrates dela fará. Parecerá então natural a insistência com que a definição do objecto²⁵ e da finalidade da Retórica é solicitada pelo questionamento de Sócrates. A comparação com outras artes é aceite sem objecções, de modo que a indicação de serem “os discursos” o objecto da Retórica é oferecida com a maior liberalidade.

Nesta primeira resposta entronca a comparação das artes –

“... que se ocupam praticamente de operações manuais” –

com a Retórica, na qual:

“... toda a acção e eficácia se realizam através da palavra” (450b6-c1).

Dela decorrerá a divisão daquelas nas que:

“... atribuem um papel fundamental à acção” e

nas que “... realizam todos os seus objectivos pela palavra” (450c1-e2).

Aqui se inicia o deslizamento, muito relevante no argumento, pelo qual se passa da identificação do objecto da Retórica com os discursos à explicitação da natureza e do papel que os discursos nela ocupam. O movimento prolonga-se pela comparação da Retórica com as outras artes “do discurso”, pela qual Górgias é levado a apresentar uma série de respostas que em breve se tornarão comprometedoras para o orador.

Assente a utilização instrumental do discurso (451d1-3), dela parte uma nova pergunta:

“... sobre que versam os discursos da Retórica” e, “das realidades existentes”, qual constituirá “objecto dos discursos” (451d5-6)?

Górgias avança duas respostas: a Retórica versa sobre:

“... as maiores e as melhores das coisas humanas” (451d7-8)

e aquilo que:

“... constitui o maior de todos os bens, proporcionando a quem a possui ao mesmo tempo a liberdade para si próprio e domínio sobre todos os outros na cidade”²⁶ (452d5-8).

Estas começam por ser reveladoras da bonomia com que o orador participa no até aí pacífico debate. Mas não redundam em mais do que no encarniçamento da insistência de Sócrates, do qual resultará a primeira resposta a que dá o seu assentimento (452e9-453a5). A Retórica:

“É a capacidade de persuadir pela palavra os juízes no Tribunal, os senadores no Conselho, o povo na Assembleia, enfim, os participantes em qualquer espécie de reunião política”²⁷ (452e1-4).

O filósofo aproveita para reformular a resposta nos seus próprios termos. A Retórica é “obreira da persuasão” (453a2). Subsiste, porém, a dúvida sobre a espécie de persuasão de que se trata e...

13. Como defendo ser inquestionável no caso de Górgias, no *Górgias*.

14. Veja-se, entre muitos exemplos possíveis, a função desempenhada pelas aporias do ser e do não-ser, no *Sofista* 237-245.

15. Além destes, como referi atrás, não pode ser esquecido o *Sofista*, no qual, a despeito de não ser mencionado, defendo que Górgias se acha presente, como arquétipo do sofista (por exemplo, compare-se o passo do *Sofista* 231a com os do *Fedro* 260b, 261e-262b).

16. Respeitando o habitual desinteresse de Platão pela atribuição e citação directa dos *ipsissima verba* dos pensadores que refere.

17. Mas nem sempre é possível saber quando uma crítica lhe é dirigida. Por exemplo, parece ser indiscutível que é ele o visado em:

“Quem se quer tornar orador não tem necessidade de conhecer o que realmente é justo, mas o que aparente sê-lo à multidão que deve julgar, não o que na realidade é bom e belo, mas quanto dá essa aparência, já que daí deriva a persuasão, e não da verdade” (260a: tradução de J. Ribeiro Ferreira, Platão *Fedro*, Lisboa, 1997).

São-lhe dirigidas as críticas endereçadas aos que “travam um combate de palavras (*antilegousin*: 261c-d)? Mais clara é a crítica que lhe imputa a valorização da probabilidade (*ta eikota*) acima da verdade (267a), além de outros aspectos estilísticos que partilha com Tísias.

18. Em subtexto, acha-se a habitual imputação ao sofista da impossibilidade de atingir o saber do ser, consequentemente da *areté*. Se Ménon a aceitar, vê-se incapacitado de apresentar a Sócrates não apenas um *logos*, mas até de formular uma resposta à pergunta “o que é?”. Estes dados podem esclarecer o seu comportamento inautêntico e acrítico. Se, por um lado, o jovem se limita a repetir o que ouviu de outros, por outro, recusa-se a assumir como seu o pensamento que expressa. A conjugação das duas atitudes

explica a violência da sua reacção à prática do *elenchos* (79e-81a).

19. Como aleguei acima, parece-me tão incorrecto, quanto inútil defender a historicidade das teses avançadas pelas personagens dos diálogos de Platão. Trata-se obviamente de reconstruções que alguma relação terão com a figura retratada, mas que dificilmente se encaixam noutros dados textuais, a despeito de poderem constituir a parte maior do que no chegou das personalidades nomeadas.

20. Para Platão, as diferenças que separam um sofista de um orador são relevantes, mesmo que por vezes as posições de um e outro coincidam. Tecnicamente, um sofista é um *technikos*: alguém que pratica uma arte, logo detém um saber que dispensa a outros mediante paga, enquanto um orador não poderá ser assim considerado. Da primeira perspectiva colhemos a lição extraída do *Sofista*, da segunda, a crítica do *Górgias*. A consequência política desta posição é igualmente significativa. Na medida em que não pratica um serviço, mas uma arte, o orador – tal como o filósofo – pode aspirar a ser encarado como um educador. Ou seja, não põe a sua arte ao serviço de outrem, constituindo-se como meio para um fim que lhe não é próprio (ao contrário do que ocorre com o logógrafo: *Fedro* 258b-c). Pelo contrário, oferece-se como o exemplo que um cidadão, *kalos k'agathos*, é livre de seguir. Este traço, bem evidente no *Górgias*, a partir do momento em que a Retórica é reduzida a mera prática (*empeiria*: “actividade empírica” – 462c *passim*. – tradução de M. O. Pulquério, seguida neste texto: Platão, *Górgias, Fedro, Banquete*, Lisboa 1973), também implícito no *Fedro* (278b-279b), pode explicar a razão pela qual, no *Ménon*, a fúria de Ânito contra os sofistas não se estende ao mestre do seu *proxenos*. Será então esse o motivo da sua conspicua ausência, bem como da Retórica, no elogio da sofística esboçado por Sócrates (91c-93b). Pelo contrário, veja-se como a resposta de Ménon cabalmente a explica (95b-c).

“... qual é o objecto (óntinôn pragmatôn) sobre o qual se exerce?” (453b6-7).

Será a Retórica a única arte produtora da persuasão? A nova pergunta não se afasta da linha até aí seguida. Todavia, depois da pintura (453c-d), a segunda comparação proposta é já perigosa para a *nonchalance* de Górgias:

“Aquele que ensina alguma coisa persuade ou não os outros daquilo que ensina” (453d9-10)?

A insinuação evidente é a de que a Retórica ensina. A pergunta esconde uma falácia²⁸, mas o orador não a vê, nem as dificuldades que com ela se avizinham. Daí a facilidade com que, após mais outra comparação, agora com a aritmética (453e-454a), precisa tratar-se da persuasão:

“... que se realiza nos tribunais e em outras assembleias...” e é acerca “do justo e o injusto”²⁹ (454b5-7).

À primeira vista, Górgias não parece conceder nada que não tenha já oferecido nas respostas anteriores, nas quais a dignidade da Retórica naturalmente se achava associada à do seu objecto (451d, 452d, e). Todavia, a inclusão da persuasão no ensino vai deixá-lo numa posição difícil, a curto prazo, insustentável.

De modo que, a partir deste momento, Sócrates pouco mais terá de fazer do que limitar-se a prosseguir o interrogatório na linha já esboçada. Começa pela estipulação da infalibilidade do saber, a que o orador acede sem objecções (o que sugere tratar-se de matéria do conhecimento comum³⁰). Fica estabelecida a distinção entre “saber” (*epistēmē*) e “crença” (*pistis*): enquanto o primeiro é necessariamente verdadeiro, a segunda pode ser verdadeira e falsa (454d5-9).

A distinção permite opor duas espécies de persuasão: aquela da qual se gera uma crença destituída de saber (*aneu tou eidenai*) e aquela da qual [se gera] saber (454e7-8; ver 454e3-4).

Forçado pela distinção anterior, Górgias opta pela crença (e8-9), excluindo implicitamente o saber. A resposta leva Sócrates, na reformulação consequente, a obter o assentimento do orador à síntese das últimas proposições:

“... a Retórica é obreira da persuasão que gera a crença, não o saber, sobre o justo e o injusto” (454e9-455a1).

A síntese é completada pela introdução de um último elemento, constante de anteriores formulações: “os tribunais e outras assembleias”. E será por esta aparentemente inócua associação que Sócrates vai conseguir mais uma pacífica anuência de Górgias, agora à constatação de que, naquelas instâncias, o orador:

“... não poderia, em pouco tempo, instruir tanta gente sobre matérias tão complexas” (455a5-7).

A conclusão parece tão plausível que o prosseguimento da comparação da Retórica com as outras artes – uma vez fixado o seu objecto e circunstâncias – anima Górgias a desvelar “todo o poder da Retórica” (455d7).

E a questão não é de somenos importância, pois Sócrates acabou de enumerar um conjunto de situações em que a escolha (*hairesis*: 455b2, b9, 456a1, *passim*) a que se entregam as assembleias requer uma competência técnica, indissociável do saber (são referidos médicos, construtores de navios, arquitectos – construtores de muralhas –, gerais, etc.: 455b-d).

Cabe então a Górgias explicar em que consiste esse poder da Retórica (456a-457c). O passo divide-se claramente em duas partes. Na primeira (456a1-c7), depois de uma breve alusão ao aconselhamento dispensado pelos oradores nas escolhas (456a1: ou “eleições”) das assembleias, animado por Sócrates, Górgias refere o apoio por ele ocasionalmente prestado ao seu irmão médico, ao persuadir os doentes a tomarem remédios, ou a submeterem-se à amputação ou cauterização (*temein ē kausai*: 456b; tratamentos medonhos, numa época em que a anestesia era desconhecida).

Mas é nas assembleias que o triunfo dos oradores mais evidente se torna. Em competição com um qualquer profissional – mesmo um médico –, o orador consegue sempre impor a sua vontade à multidão, tal é a força da persuasão (456c).

Tão grande manifestação de poder vem a ser compensada, na segunda parte (456c7-457c2), pelo dever (*dei*: c7) de instruir os discípulos a fazerem um “uso justo da sua arte” (*tôi dikaiôs chrēstai*: e3). Recorrendo à analogia com as artes do combate, Górgias defende que, se calhar que estes, por vezes, “usem mal da sua força” (*chrōntai tēi ischui kai technēi ouk orthōs*: 457a1-2), recairá sobre eles a responsabilidade (*aitia*) do “mau uso do que aprenderam”³¹ (*hoi mē chrōmenoi ouk orthōs*: a3-4).

O mesmo se passa com a Retórica, que “deve ser praticada com justiça” (*dikaiōs kai tēi retorikēi chrēsthai*: b4). De modo que, se alguém dela se servir para praticar o mal:

“... a justiça manda que não seja o mestre mas este, que abusou da sua arte, a sofrer o ódio, o exílio ou a morte” (457c1-3).

1. 2 Cabalmente definido o objecto da Retórica, Sócrates deixa-se levar numa digressão, na qual se dá pela primeira vez conta (457e2-3) de que as afirmações do orador...

“... não são inteiramente consistentes e harmónicas...”

... com as inicialmente feitas. Aproveita então para acrescentar que, ao refutar Górgias, o não fará “por [desejo de] vitória sobre ele” (*philonikounta legein... pros se*: e4-5). E entrega-se a uma sincera autocritica (ver *Cármides* 166c-d; *Apologia* 23a-b), na qual explica que a razão que o move a examinar e refutar os seus interlocutores é o temor de:

“... ter ideias falsas sobre a matéria que tratamos” (458a8-b1).

A exortação a continuar no debate somente

se participar desse mesmo espírito é inteiramente acolhida por Górgias (458b-c), dando origem a um coro de exortações da parte de Querefonte e de Cálicles (c-d), por fim coroada pela adesão aos propósitos de Sócrates pelo próprio orador, que pela primeira vez manifesta vergonha (*aischron... gignetai*)...

“... de não aceitar o convite, quando eu próprio me comprometi a responder a todo aquele que quisesse interrogar-me” (458d7-e1).

1.3 O filósofo não pode deixar de aproveitar tantas concessões. E enumera sucintamente os pontos que lhe interessa reter da argumentação do orador:

1) Górgias ensina Retórica a quem a quiser aprender com ele (458e):

1.1) a fim de, pela persuasão, ganhar o assentimento de uma assembleia;

1.2) por exemplo, em questões de saúde, nas quais um orador é mais persuasivo que o médico (459a).

2. Mas isso só é possível perante uma multidão de ignorantes;

3. dado que “o mais persuasivo” é, neste caso, o ignorante (459a-b);

4. ocorrendo o mesmo em relação a todas as outras artes (459b-c).

A justificação oferecida por Sócrates em nome de Górgias é a de que a Retórica:

“... não precisa de conhecer a natureza das coisas (hopōs echei), mas tão-somente de encontrar um meio qualquer (mechanēn tina) de persuasão que a faça aparecer aos olhos dos ignorantes como mais entendida que os entendidos” (459b7-c2).

Górgias aparenta não curar muito da seriedade da acusação, contando-a ingenuamente como argumento a seu favor. Mas é então que Sócrates abre o jogo, extrapolando das artes para os valores, nada menos que – o bem e o mal, o belo e o feio, o justo e o injusto –, numa palavra, a *aretē*³² –, colocando o orador num dilema: ou

21. O termo refere o método de pesquisa no qual Sócrates usa a pergunta e resposta para conduzir uma pesquisa conjunta e ensinar o interlocutor. No caso do *Górgias*, a finalidade do diálogo é refutativa. “Refutação”, “prova”, “humilhação” são traduções correntes do termo.

22. 537d6-538a9: para cada tema (ou “assunto”: *pragma*: e2) há uma, e só uma, arte, e só o conhecimento dos seus objecto e produto habilita um praticante a agir com juiz competente. Entre muitos intérpretes, o tópico foi tratado por Charles Kahn, *Plato and The Socratic Dialogue*, Cambridge, 1996, 102-118; 128-132, 212-214; com citação da bibliografia relevante. Ver ainda J. Moravcsik, *Platão e Platonismo*, S. Paulo 2006, 15-68 (*Plato and Platonism*, 1992, 2000).

24. E. R. Dodds (*Plato, Gorgias*, Oxford 1959, 194) oportunamente assinala este traço como característica do carácter de Górgias. Ao mostrar-se tão “livre de falsa modéstia”, o orador assume a sua condição de “mestre de Retórica”: (*rhētorā*: 449a6), “bom”, como “me glorifico de ser” (*ho ge euchomai einai*: na fórmula homérica da *Iliada* 6, 211), “afirm[and]o essa pretensão em toda a parte” (b1-2). E prossegue no mesmo tom, desafiando Sócrates, que lhe pediu respostas breves: “... nunca encontrei ninguém que falasse mais concisamente” (*Ibid.* c7-8, d7).

25. O termo ‘objecto’ traduz uma sequência de expressões usadas por Platão, como *peri* + o acusativo *ti*, ou *peri* + o genitivo *tinōs*; mais adiante, *pragma*. O que Sócrates quer é obrigar o orador a aceitar:

1. que decorre da natureza técnica da oratória a sua comparação com outras artes;

2. daí decorrendo ainda a explicitação do seu âmbito e finalidade, enquanto arte, esclarecendo, em particular, o lugar que os discursos nela ocupam.

De início, a introdução do termo *epistēmē* (449d9, 450b8) não parece implicar as conotações técnicas adiante exploradas (454d), bastando admitir a sua equivalência à arte, *technē*, que a Retórica sustenta ser.

26. Note-se a consistência desta concepção da Retórica com uma arte de homens livres e para homens livres, contra-distinta às práticas da sofística ou da logografia.

27. Em quase tudo paralela à do Fedro:
 "... uma espécie de arte de psicagogia por meio de palavras, não apenas nos tribunais e muitas assembleias públicas, mas também nas reuniões privadas, a mesma a respeito de questões de pequena como de grande monta" (261a; tradução citada).

Será, contudo, muito significativa a inclusão da intervenção "em reuniões privadas", por si justificativa do olhar simpático com que a disciplina passa a ser avaliada.

28. Da admissão de que quem ensina persuade não se segue que toda a persuasão seja ensino.

29. A tradução, neste caso a generalidade das traduções, não respeita a especificidade da resposta do orador. A formulação usada é clara:
 "... acerca das coisas que são justas e injustas" (*peri toutôn ha esti dikaia te kai adika*).

É claro que o uso adjectivo do par *dikaios/adikos* não compromete expressamente o orador com o sentido ético forte em que Sócrates se apoia para conseguir a refutação (ver a função do par *kosmia/akosmia* no início de *Helena*).

30. Todavia, com base na obra que do sofista nos chegou, não parece possível abonar esta aceitação da infalibilidade do saber por Górgias. É também relevante notar na resposta do orador (ao contrário do que se diz no Fedro) a circunscrição da Retórica ao âmbito estritamente político.

31. As alegações apresentadas por Górgias, no passo 456c-457c, constituem o núcleo da tese da "neutralidade da arte". Podendo esta ser bem ou mal usada, para o bem ou para o mal, o mestre não poderá ser responsabilizado pelo uso que o discípulo dela venha a fazer.

reconhece não ensinar o justo e o injusto, ou admite que o ensina; em qualquer dos casos, sempre com consequências nefastas para a sua posição.

Este opta então por uma saída evasiva. *Sem formalmente se assumir como sabedor*, declara que:

"... quem, porventura, não conheça já essas coisas aprendê-las-á também (*kai tauta*) comigo" (460a).

A partir deste ponto a refutação torna-se inevitável. Após uma vertiginosa comparação com a arquitectura, a música e a medicina, é extraída a conclusão segundo a qual o orador é dado como conhecedor do justo e do injusto (460b6-7), logo como necessariamente justo (b10-c10). É então manifesta a contradição com a reserva expressa atrás (456c-457c), que isentava o mestre de Retórica da culpa pelo uso eventualmente mau que os discípulos pudessem fazer do seu ensino (460d-461a). E com esta conclusão termina o *elenchos* de Górgias.

2. Comentando a análise do passo, nota-se que toda a primeira parte do *elenchos* é ocupada com a exigência de definição do âmbito da Retórica, enquanto arte. Terá o orador a obrigação de lhe corresponder nos termos exigidos por Sócrates? É claro que, de um ponto de vista formal, não será obrigado a aceitar as estipulações avançadas. As doutrinas socráticas associadas à *technê* não deverão obrigatoriamente ser aceites por qualquer interlocutor do filósofo, sem a sua anuência expressa.

No entanto, o plano dramático do diálogo reforça a obrigação do sofista de corresponder à exigência de Sócrates, sublinhando o tom altivo e despreocupado das suas respostas (448a1-3; 449a-d), aliás, por ele próprio reconhecido no passo que conclui o interlúdio (458d7-e1).

São, pois, o recorte psicológico do argumento, reforçado no plano dramático do diálogo³³, que conferem a Sócrates o direito de conduzir o orador através da teia de perguntas em que o enleia, até obter as duas concessões que lhe serão fatais³⁴. Nem haverá que apontar o deslize do questionamento do objecto da arte ao

dos discursos: pois, a tudo Górgias de bom grado explicitamente se presta.

2.1 Razão para protestos só começa a haver quando Sócrates se entrega à avaliação, na prática, da natureza da persuasão conseguida pela Retórica (455a ss.). E, aqui, o argumento ensaia uma nova via, associando a prática da Retórica a um conjunto de decisões tomadas em Atenas pelo regime democrático.

No entanto, o orador não será responsável pelas limitações do aparelho político da democracia ateniense. Feita a reserva da *graphê paranomôn*³⁵, a responsabilidade pelas decisões pertence às assembleias e não aos oradores³⁶. A ignorância, a cegueira e a impotência são situações correntes na prática da democracia, como bem se sabe. O orador não é responsável por elas, embora possa ser moralmente responsabilizado pelo aproveitamento que delas eventualmente alguém faça.

2.2 Neste ponto, é atingido o pomo da discórdia que opõe o filósofo ao orador. Poderá a alegada impunidade do orador permitir que a sua específica competência técnica não implique o conhecimento das matérias em debate, a capacidade de discernimento, de decisão e de comando, e até o respeito pelos fins últimos da acção?

Se assim for e se se aceitar esta concepção da política, não serão os médicos nem os arquitectos a decidir se os tratamentos dolorosos se devem aplicar ou se as grandes muralhas se devem construir, mas os doentes e o povo³⁷! É no terreno da prática política em que a oratória se insere, embora não necessariamente sempre no mesmo plano: pois uma coisa é uma "boa decisão", outra "o bom momento para a tomar", ou para "a aproveitar no seu interesse"³⁸.

Acham-se em conflito três concepções axiológicas distintas. Uma intervenção "eficaz" sobre um assunto em que o orador é "incompetente", embora seja "boa" – no sentido de "eficaz" –, no plano prático, poderá ter consequências "más", nos planos ético e político³⁹.

O verdadeiro núcleo do confronto entre os disputantes revela-se quando se percebe que

nenhuma decisão é “boa ou má” para todos os cidadãos, pois sempre haverá quem lucre ou seja prejudicado por ela. Como por detrás do mestre de oratória se escondem, num anacronismo flagrante, os seus discípulos Temístocles e Péricles (455e), o argumento de Sócrates denuncia a intenção de associar a culpabilização do orador pela sua ignorância à responsabilização pelos “erros” cometidos pelos “discípulos”.

Essa intenção torna-se evidente quando, levada às últimas consequências, a consciência da impunidade – relevante para o debate sobre a responsabilidade do orador – aponta Polo e Cálicles como produtos do ensino de Górgias. Pois, embora o leontinense respeite a concepção tradicional da virtude – veja-se, pelo contrário, a atitude de Cálicles (491a-492c⁴⁰) –, a lógica do sucesso resulta da total subsunção do ético no prático e no pragmático.

É, pois, contra essa lógica que Platão advoga a superioridade do princípio crítico da acção – ou seja, a justiça – ao agente e aos seus interesses, recusando-se a aceitá-la como mera extensão da arbitrariedade imposta pela sua eficácia. O orador será sempre obrigado a saber o que faz, porque nunca há inocentes no conflito político.

2.2.1 É por isso que conceder à Retórica o domínio “do justo e do injusto”, dispensando-a de ter conhecimento dele, não pode deixar de ter as mais graves consequências. É evidente que o orador não se acha apetrechado para arbitrar questões éticas, muito mais interessado nelas. Todavia, a altivez com que encara as outras artes indicia a sua perigosidade, quando um “bem” que não é apenas o seu está em causa. É então que toda essa “grande comodidade” (459c3) que constitui a sua ignorância acaba por ser paga por todos, se for excluída a superioridade do saber⁴¹.

Por isso, a pergunta que pede a Górgias que esclareça se, “relativamente ao justo e ao injusto”, se acha na situação em que se achava em relação à saúde (459c-d), o leva a corrigir a soberberia com que encara o conhecimento das outras artes.

2.2.2 A questão constitui o próprio núcleo da refutação de Górgias, embora seja confundida pelo modo convulsivo como Sócrates precipita a

contradição. É que, na sua argumentação, o filósofo encara o comportamento do mestre de Retórica perante os seus discípulos como se fosse o de um orador qualquer perante os que o ouvem. Ora a distinção é relevante para a refutação, definindo os limites da ignorância na prática do orador.

Pois, o mestre que lhes ensina as regras da arte não lhes pode dar instrução nas matérias em debate, embora, nesse particular, não possa alegar que nada ensina aos seus discípulos⁴². Este é um primeiro ponto. Mas o segundo é ainda mais importante. É que fica por se apurar se este ensino não deverá forçosamente incidir sobre essas matérias que constituem o objecto da Retórica (deste modo constituída como um saber sobre todas as questões debatíveis).

2.3 Quanto a Górgias, levando exclusivamente em conta o que lhe é atribuído neste diálogo, a questão não é clara. Algum senso de justiça o mestre deverá infundir aos seus discípulos, embora não realize um ensino formal sobre a natureza daquela. Mas para Sócrates é evidente que a intenção não basta.

Portanto, ao aprendiz de Retórica põem-se duas possibilidades, uma delas com duas alternativas: ou “tem um conhecimento prévio destas coisas” (459e1-2); ou não tem e, nesse caso, ou se acha dispensado de o ter (possibilidade que sobremaneira agradará a Polo e a Cálicles), ou terá de o adquirir, nomeadamente com Górgias. *Mas não é esta a proposta que Sócrates faz ao orador!*

Qual é então? Depois de o ter acusado de ensinar os discípulos a –

“parecer[em] saber estas coisas não as sabendo” (459e5-6); “de parecerem ser homens de bem, sem o serem”⁴³ (e6) –

passa à única alternativa aceitável: a de Górgias reconhecer que não se acha:

“em condições de ensinar a Retórica a quem não tenha, antecipadamente, aprendido a verdade acerca destes assuntos” (459e6-8).

Portanto, com esta formulação das alternativas, o filósofo está a insinuar que o orador

32. Embora a noção não seja referida, é ela o alvo do raciocínio de Sócrates, como ficará claro no confronto com Cálicles (ver 491e-492e; especialmente 492c5, e1).

33. A observação de que a vergonha reforça a argumentação e concorre para a refutação dos três interlocutores de Sócrates é devidamente reconhecido por Richard McKim, “Shame and Truth in Plato’s *Gorgias*”, *Platonic Writings, Platonic Readings*, Ch. Griswold Jr. (ed.), New York, London, 1988, 34-48. Mas a chamada de atenção para o fundo psicológico da refutação de Górgias ficou a dever-se a Ch. Kahn, “Drama and Dialectic in Plato’s *Gorgias*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy (OSAPh)* 1, 1983, 75-121.

Como se verá adiante, também a interpretação aqui esboçada insiste no papel que a vergonha desempenha nas refutações dos três interlocutores de Sócrates, notando o facto de o filósofo se achar de todo isento de vergonha, ou acima dela. Acrescento que terá boas razões para isso, pois, tanto no *Górgias*, como no passo citado do *Cármides*, Sócrates justifica a sua insistência na prática da refutação pelo facto de “ter medo” (*phoboumai*: 457e3; *phoboumenos*: *Cár.* 166d1) de julgar saber, sem saber, justificando, pela acentuação da dimensão humana da sua prática epistémica (ver *Ap.* 23a-b), que nele se não manifeste a vergonha.

34. Que a Retórica é sobre o justo e o injusto e que ele os ensina aos seus discípulos. Mas veja-se a crítica expressa diante.

35. Lei que condena quem introduzir legislação contrária a outra já existente.

36. Embora Platão não deixe esquecer os malefícios dos demagogos; veja-se: o julgamento colectivo dos generais vitoriosos na batalha das Ilhas Arginusas (*Ap.* 32b-c; um dos quais era o filho de Péricles e de Aspásia).

37. Mas esta é uma questão a que Platão nem sequer é sensível. Veja-se o contrário em Tucídides II, 60.5, Falando de si à Assembleia, Péricles comenta:

“Irritais-vos contra mim, homem a nenhum outro inferior, a julgar (*gnónai*) e a explicar (*hermêneusai*) o que se deve fazer...”

(vide J. Allison, *Word and Concept in Thucydides*, Atlanta 1997, 190, 195-198; a obra esboça o paralelo entre o estudo dos processos cognitivos, realizado por Platão e por Tucídides, focando as perspectivas dos dois pensadores sobre a crítica da linguagem).

A proposta da construção das longas muralhas, ligando Atenas ao Falero e ao Pireu (vide 455d-e), ter-se-á devido a Péricles: as duas primeiras, entre 461 e 456, a terceira (que Sócrates diz ter ouvido propor), em 445. Quando os Espartanos entraram em Atenas, em 404, destruíram-nas ao som da flauta. Tinham-se tornado um símbolo do poder da cidade e da democracia.

38. Cada um destes itens evidencia um aspecto do compromisso da Retórica com a política: ético, no primeiro; prático, no segundo; pragmático, no terceiro.

39. O equívoco confituoso entre os sentidos prático e ético de “bem” – “fazer bem feito” e “fazer algo bom” – domina a *Hípias menor*, o *Protágoras* e a primeira parte do *Teeteto* (152-179).

40. O orador defende a reformulação da *areté* do ponto de vista da *physis*. Os superiores por natureza têm o direito de se impor aos mais fracos, dando livre curso às suas paixões mais violentas.

41. Note-se, no *Teeteto* 178b-179a, a enumeração de situações em que o simples senso comum impede que se atribua a qualquer um o poder de decidir sem critério.

42. Em 449d, Górgias tinha declarado a Sócrates fazer (*poioun*) os seus discípulos capazes de: “falar e pensar sobre as coisas [de que falam]”.

Alguns ensinamentos ministrados, portanto. Neste ponto, então, o que o separa do filósofo será o conteúdo e a forma desse ensino.

É neste ponto que se tornam relevantes as críticas à aprendizagem colhida através de textos escritos (*Fedro* 274c-278e).

que acha de todo dispensável o ensino e aprendizagem do “justo e do injusto”, aproveita e ensina a aproveitar em benefício próprio a arte que o discípulo aprendeu com ele.

A tal ponto, a refutação é eficaz, que é como uma capitulação que vemos o orador, na sua resposta, optar pela alternativa que antes tinha desconsiderado: a de ensinar o justo e o injusto a quem os não conheça (460a3-4).

E, contudo, nada nos levará a estranhar tal resposta, pois também nada nos propósitos expressos por Górgias deu a entender que a rejeitasse absolutamente. E isso, não só por ter tanto insistido no facto de que “a Retórica deve ser usada com justiça” (457b4), mas também, antes, pela série de reservas com que pretende conter “as vantagens” que alguns tiram da sua arte (456d6) e o indiscriminado “mau uso” (457a1-2) que dela fazem.

De resto, a sua primeira manifestação da vergonha (458d7) decorre da desmesura com que antes se dera como capaz de satisfazer qualquer exigência que lhe fosse feita; mas não pode ser associada à resposta que lhe será fatal (460a3-4). Pois, é pela admissão de que ensinará a distinguir entre “o bem e o mal, o nobre e o vil, o justo e o injusto” (459d) – em suma, a virtude –, que os discípulos não deixarão de o censurar (461b4-c1; 482d2-3), como o próprio Sócrates virá a confirmar (508c1-3).

Esta nova admissão reforça a fragilidade da posição do sofista, da perspectiva pela qual Platão a avalia, totalmente inconsistente com a anterior. Para o filósofo é chocante a ligeireza com que o outro apresenta “o justo e o injusto” como objecto da persuasão conseguida pela Retórica⁴⁴ (454b7-8). Pois, embora nada o force a avançar tão excessivo propósito⁴⁵, mesmo que o tópico cubra a generalidade dos debates referidos, ao orador não caberá, *qua technikos*, dele instruir as suas audiências. De resto, nem se vê como poderia fazê-lo (455a5-6), não sendo essa a sua função, nem haver para tal oportunidade (459e4).

Por isso, o custo da imprudência da primeira admissão de ignorância torna-se demasiado

elevado tanto no caso do ensino por ele ministrado, como no da formação que dispensa aos discípulos; pouco ou nada valendo a alegação de irresponsabilidade pelo mau uso que façam do que lhes ensinou (456d-457c).

Isso acontece, em suma, porque a questão não terá a ver com os discípulos, mas com o próprio Górgias. Mesmo admitindo que ensina os alunos a praticarem a Retórica com justiça, poderá ele gabar-se de ministrar esse ensino, *de todo ignorando o que são o justo e o injusto?* O sofista foi deixado num dilema: ou afirma conhecer a virtude, obrigando-se a dar prova do seu saber, ou admite não a ensinar; o que o deixa incapaz de se oferecer como mestre de Retórica, *a uma audiência de Atenienses*⁴⁶?

III

1. Muitas lições poderão ser extraídas desta refutação exemplar. A primeira ilustra o modo como funciona o *elenchos* em contextos polémicos. Embora a refutação se efective no plano argumentativo, não deixa de recorrer ao plano dramático, quer cometendo falácias consentidas pelo interlocutor, quer explorando premissas não concedidas por ele, obtidas em circunstâncias em que este se acha constrangido (neste caso, por ser estrangeiro e se envergonhar das pretensões alardeadas).

Libertando-se da aplicação do esquema formal, repetido na generalidade dos diálogos sobre a virtude⁴⁷, o *elenchos* polémico do *Górgias* é proposto como um misto de investigação e disputa dialéctica. Passada a habitual introdução dramática, a argumentação parte da crítica, que Sócrates habitualmente endereça aos sofistas, de ignorarem “aquilo” mesmo que ensinam (*Prot.* 311b-314c, 318a-320b).

É a partir daqui que Górgias começa a ser vítima das manobras dialécticas de Sócrates, pois “aquilo” refere tanto o “objecto” do ensino (o tópico ministrado indirectamente pelos exemplos fornecidos ao discípulo, os quais ele deverá assimilar), como a finalidade (*ergon*) visada por esse ensino (a qual se presta a bons e maus usos).

Sem desfazer o equívoco, Górgias sustenta que o orador não necessita de conhecer a matéria de que fala. Sócrates contra-argumenta então que o sofista se deverá considerar responsável pelas eventuais más consequências desse ensino. Em resposta, Górgias avança a tese da neutralidade da arte, alegando que, enquanto “técnico”, o mestre de Retórica não pode ser responsabilizado pela má utilização do ensino que dispensa.

É então que Sócrates recorre ao trunfo proporcionado pelo “justo e injusto”, deixando Górgias no dilema. Ou o orador nega conhecer aquilo mesmo que apontou como objecto da sua prática, *a fortiori*, do seu ensino – “o justo e o injusto” –, ou afirma conhecê-lo, e então obriga-se a ensiná-lo, contradizendo a sua própria admissão da possibilidade de o seu ensino ser mal usado.

De modo que, no final, de nada lhe servirá torneir o dilema com respostas evasivas (por exemplo, sem admitir que conhece e ensina a virtude, defender que os discípulos a aprendem com ele). A resposta não satisfaz, porque o seu ensino de nada valerá se o discípulo puder fazer mau uso dele.

Consequentemente, a indefinição nos contornos das respostas consente que Sócrates alegue não ter sido satisfeita a sua exigência de apresentação do objecto e função da Retórica⁴⁸ (460e-461b). É por isso que, já na conversa com Polo, o mestre assiste impotente à degradação da Retórica que afirma ensinar, de arte legítima a uma mera “prática” (*empeiria*: 462b ss.).

2. Todavia, decerto um orador poderá objectar à manipulação de que Górgias foi vítima. Como estrangeiro, promovendo o ensino que realiza em Atenas, mais do que qualquer outro, o sofista não pode admitir desconhecer a virtude, sobretudo pela circunstância de afirmar ensiná-la. Pela mesma ordem de ideias, ao contrário do que se passa com o ateniense Cálicles, não lhe bastará considerar-se irresponsável pelo mau uso que os discípulos façam do seu ensino. Terá de recusar-se a admitir essa possibilidade⁴⁹!

É claro que são muitas as respostas do orador que o filósofo distorce. Em primeiro lugar, Sócrates ignora, ou despreza, a decisão política,

como domínio da Retórica, submetendo-a ao saber e à ética, com evidente irrealismo. Em segundo, explora o escrúpulo manifesto por Górgias, ao hesitar em incluir o ensino específico da virtude no ensino técnico da Retórica⁵⁰, por este implicar a necessidade de saber o que ela é.

É por isso que será só com o concurso do plano dramático do diálogo que o orador é refutado. Creio que o processo da vergonha, acima analisado, explica cabalmente o curso seguido pela refutação. Mas não lhe confere validade. É claro que, de um ponto de vista filosófico, se pode ter muitas dúvidas sobre a Retórica e dirigir-lhe profundas críticas. Mas Górgias – ao contrário dos seus discípulos – não será o alvo mais adequado de umas ou de outras.

Bem pelo contrário, a posição do orador é sustentada com uma *kosmiotês*, um decoro (*Helena* §1), que só pode ser entendido numa perspectiva ética, embora de todo estranha à platónica⁵¹. Esta interpretação é confirmada pela tese da obrigação de contenção no recurso à violência (456c-457b), bem como por todo o comportamento evidenciado ao longo do diálogo. Apesar de vencido no debate, a dignidade do orador nunca chega a ser sequer beliscada no texto do diálogo.

Por isso, a subtileza do tratamento a que Platão submete o sofista é ignorada por aqueles leitores do diálogo que não notam quanto Górgias é refutado por alegações que nunca fez: a de não ensinar Retórica com justiça e a de pretender ensiná-la, sem a conhecer.

Em qualquer dos casos, Górgias só poderá ser responsabilizado por ignorar a sacralidade da justiça. Mas essa concepção poderá ser estranha à sua noção das “coisas justas e injustas”, já que, encarada como mera referência ao tipo de questões tratadas nas assembleias, a perífrase consente uma leitura axiologicamente neutra.

A aceitar esta conclusão, no *Górgias*, Platão consegue o aparentemente impossível: refutar o orador no plano dramático, deixando ao leitor pistas que lhe permitam desconstruir a refutação no plano argumentativo⁵²!

3. Expostas as reservas à estratégia seguida por Sócrates na sua refutação e analisados os

43. Ou seja, a de porem a aparência à frente da realidade. A alternativa abre o caminho à segunda resposta de Trasímaco sobre a natureza da justiça (“a vantagem do mais forte”: *República* I 344c), a seguir elaborada por Glauco e Adimanto, não exactamente nos mesmos termos (*Id.* II 358a-368e).

44. Vide G. Grube, *Plato's Thought*, London, 1935, 52; W. Guthrie, *History of Greek Philosophy* IV, Cambridge 1975, 287.

45. A resposta poderia focar as assembleias, sem se referir ao “justo e o injusto”, pois é possível usar a contraoposição *dikaíos/adikos* em sentido coloquial (por exemplo, com o advérbio *dikaíōs*, “justamente”; como Górgias – 451a1, 456e3, 457b4 –, Querefonte – 448b6 – e Sócrates – 453c5, 7, 454a7). No entanto, em 457c1, é ao sentido forte de *dikaia* que Górgias recorre para caracterizar a prática da Retórica. Em contrapartida, note-se as respostas evasivas de Protágoras a análogo questionamento de Sócrates: tornar melhores os discípulos (*Protágoras* 318a), dar “o bom conselho” nos assuntos particulares e da cidade (318e-319a).

46. Esta linha interpretativa foi pela primeira vez desenvolvida por Ch. Kahn, “Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*”, *OSAPH* I, 1983, 75-121; ver 80-81.

47. Que aprofunda e amplifica as breves trocas de propósitos casuais, reportadas por Xenofonte, nos *Memoráveis*. O esquema refutativo do *elenchos* pode ser simplificado na seguinte sequência argumentativa: “O que é X?” – “X é A” – refutação – “X não é A” – contradição – aporia.

48. Do ponto de vista de Sócrates, aquilo sobre que versa – a virtude – e aquilo que deve produzir: homens bons e não apenas oradores competentes (460e-461a).

49. Em “Drama and Dialectic”, 82-84, C. H. Kahn sustenta que Górgias é inteiramente responsável pelos seus discípulos, pois, o facto de lhes ensinar o justo e o injusto impede-os de

argumentos que assistem as duas partes da contenda, vale a pena tentar mostrar o que se acha realmente em causa no confronto.

Há que não esquecer que, na Atenas de Platão, a Retórica constitui já a única proposta educativa coerente que, aos olhos do filósofo, pode competir com o projecto platónico. Embora neste ponto o *Fedro* e o *Protágoras* se mostrem mais elucidativos que o *Górgias*, em todos estes diálogos a principal crítica que Platão apresenta à Retórica é a de fazer consistir a formação que dispensa num receituário de truques (vide 459b7-c2) que permitem o assalto ao Poder⁵³ por qualquer orador competente.

É contra essa concepção da instrução e da formação a ela associada – condensada na ideia da persuasão – que Platão invoca a necessidade de recorrer à justiça, instituindo-a como princípio regulador de toda a acção e intervenção políticas.

Será essa a razão pela qual a última secção do diálogo começa por se concentrar na reavaliação do debate contra Polo (506b-513d) para, após uma breve retomada do argumento sobre a exigência de conhecimento das questões debatidas (513e-514e), voltar à avaliação de Péricles e dos cabos a quem se deve a implantação da democracia.

No entanto, a pergunta deixada a Cálicles – em que terão eles tornado melhores os Atenienses? (515b-522e) – mascara a deslocação da crítica platónica, dos oradores para o sistema político que lhes escancara as portas do Poder. Pois, há muito tinha ficado claro (458d-459d) que a aliança das duas partes envolvidas no processo político se ampara na ignorância que as une.

Esta denúncia, reveladora da concepção platónica da política, anuncia o projecto educativo da *República* IV-VII, sem precisar colocar o inteligível na posição de único objecto do saber. Achando-se o debate ancorado no solo da Política, não se projectando para fora dele uma única vez, a temática da persuasão emerge desinserida do contexto epistémico no qual se manifesta noutros diálogos.

No entanto, a associação estratégica da persuasão à crença (*pistis*: 454e4), em oposição

ao saber, fica perfeitamente estabelecida (454c-e). Falta, porém, percorrer o longo caminho pelo qual, passando pela Caverna, o par “persuasão/opinião”, oposto à “aprendizagem/saber”, é reconhecido como a modalidade cognitiva a que todos os homens recorrem (*Timeu* 51e2-7).

Por enquanto, no *Górgias*, na denúncia apontada no *elenchos* do orador-sofista e amplamente confirmada ao longo de todo o diálogo, o diagnóstico platónico da inépcia da democracia populista fica até hoje como uma advertência a que a Humanidade terá de prestar a devida atenção.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

Présocráticos e Parmênides

Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch, übersetzung von H. Diels, herausgegeben von W. Kranz. I-III, Zürich, Hildesheim 1951-26.

F. Santoro, *Poema de Parmênides: Da Natureza, Edição do texto grego, tradução e comentários*, Rio de Janeiro 2009.

Parmênides, Da natureza, Tradução, comentário e notas de José Trindade Santos, S. Paulo 2003.

Platão

Platonis Opera. Ed. I. Burnet. I V, Oxford, 1900 1907.

Oeuvres complètes, I-XIV, Paris, Les Belles Lettres, 1920-1964.

Plato I-XIII, transl. by W. R. M. Lamb, H. N. Fowler, P. Shorey, R. G. Bury, Loeb Classical Library, London, Cambridge (Mass.) 1914-1935.

A República, trad., introd. e notas de M. H. da Rocha Pereira, Lisboa, 201011.

Cármides, trad., introd. e notas de F. Oliveira, Coimbra 1981.

Éutifron, Apologia de Sócrates. Críton, trad., introdução, notas e posfácio de J. T. Santos, Lisboa, 20085.

Eutidemo, trad., introdução, notas de Adriana M. M. Freire Nogueira, Lisboa, 1999.

E. R. Dodds, *Plato, Gorgias*, Oxford 1959.

Hípias Menor, trad., introd., e notas de M. T. S. Azevedo, Coimbra 1990.

Lísis, trad, introd. e notas de F. Oliveira. Coimbra 1980.

“fazerem um mau uso da Retórica”.

50. A simples leitura dos fragmentos que nos chegaram de Górgias sugere a implausibilidade da sua admissão de que a Retórica possa ser sobre “o justo e o injusto, etc.”.

51. Ver G. Casertano, “L'Amour entre logos et pathos. Quelques considérations sur l'Hélène, de Gorgias”, *Positions de la Sophistique*, B. Cassin (org.), Paris 1986, 211-220.

52. Semelhante estratégia é notável também no *Protágoras*, ver José G. T. Santos, “La manipolazione socratica di Protagora”, *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche II*, G. Casertano (a cura di), Napoli 2004, 701-715. São situações como estas que revelam a incorrecção resultante de ler os diálogos platónicos como veículos doutrinários.

53. Sobre o tema, ver J. Doyle, “The Fundamental Conflict in Plato's *Gorgias*”, *OSAPh* 30, 2006, 87-100. Quanto ao receituário, vemo-lo enumerado no *Fedro* 259e-262b, 269a-c, 272d-274a.

Ménon. trad. e notas de E. R.Gomes, "Introdução" de J. T. Santos, Lisboa 19943.

Protágoras, trad., notas A. E. Pinheiro, Lisboa, 1999.

Platão, Teeteto, trad. Adriana Nogueira e Marcelo Boeri, "Prefácio" de J. T. Santos, Lisboa 2005.

Timeu, trad. de M. J. Figueiredo, "Introdução" de J. T. Santos, Lisboa 2004.

Platão. Górgias. O Banquete. Fedro, trad. introd. e notas de M. O. Pulquério, M. T. S. Azevedo e J. R. Ferreira (2º ed. Lisboa 1997). Lisboa 1973.

Agostinho de Hipona:

Santo Agostinho, *O mestre*, Introdução e comentários de Maria Leonor Xavier, Porto, 1995.

Comentadores

Allison J. (1997) *Word and Concept in Thucydides*, Atlanta.

Casertano, G. (1986) "L'Amour entre *logos* et *pathos*. Quelques considérations sur l'*Hélène*, de Gorgias", *Positions de la Sophistique*, B. Cassin (org.), Paris 1986, 211-220.

Doyle, J. (2006) "The Fundamental Conflict in Plato's *Gorgias*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30, 87-100.

Grube G. (1935) *Plato's Thought*, London.

Guthrie, W. (1975) *History of Greek Philosophy IV*, Cambridge.

Kahn, C. (1983) "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy (OSAPh)* I, 75-121.

Kahn, C. (1996) *Plato and The Socratic Dialogue*, Cambridge.

Moravcsik, J. (2006) *Platão e Platonismo*, S. Paulo 2006 (*Plato and Platonism*, 1992, 2000).

McKim, R. (1988) "Shame and Truth in Plato's *Gorgias*", *Platonic Writings, Platonic Readings*, Ch. Griswold Jr. (ed.), New York, London, 34-48.

Santos, J. G. T. (2004) "La manipolazione socratica di Protagora", *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche II*, G. Casertano (a cura di), Napoli, 701-715.

Recebido em maio de 2011,
aprovado em junho de 2011.