

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM FILOSOFIA

Claudiano Avelino dos Santos

O Górgias retórico e o *Górgias* de Platão

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2008

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM FILOSOFIA

Claudiano Avelino dos Santos

O Górgias retórico e o *Górgias* de Platão

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como condição parcial para a obtenção do título de MESTRE em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação da Professora Doutora Rachel Gazolla de Andrade.

SÃO PAULO

2008

Banca Examinadora

RESUMO

Objetiva-se estudar o pensamento do sofista Górgias de Leontinos (ca. 480-380 a.C.), dando destaque à Retórica e a apresentação feita por Platão deste sofista em seu diálogo intitulado *Górgias*. Para tanto, se fará a contextualização histórica da Grécia nos séculos V e IV, destacando a importância do *lógos* na organização das *pólis*. Em seguida, se tratará da passagem do surgimento e divulgação da escrita em contraste com a oralidade e, nesse contexto, o surgimento da Retórica, destacando os sofistas por sua preocupação em divulgar a arte oratória. O pensamento de Górgias é apresentado a partir da investigação de suas principais obras: *O Tratado do Não Ser*, *A Defesa de Palamedes* e *O Elogio de Helena*. Em cada uma dessas obras se destacará o modo como Górgias percebeu o *lógos*. Na primeira, destacou os limites do discurso para tratar do Ser, no segundo, a ambigüidade do *lógos* e no terceiro, a força do discurso encadeado e com sentido sobre a alma dos ouvintes. O pensamento de Platão a respeito do Sofista de Leontinos é apresentado a partir do diálogo *Górgias*. Nesse diálogo, Platão toma Górgias como mestre hábil de Retórica e mostra a lacuna da arte oratória praticada em Atenas, pois não tem conhecimento do justo e do injusto, temas a que se dedicam nos tribunais. Analisa-se também porque a Retórica não pode ser considerada *téchne* e seu caráter imitativo.

Palavras-chave: Górgias, Retórica, *Lógos*.

ABSTRACT

This paper intends to show the sophist Gorgias of Leontini's thought (ca. 480-380 B.C.); it emphasizes the Rhetoric and Plato's presentation of this sophist in his dialogue *Gorgias*. To achieve this purpose. We will see the historical contextualization of Greece in V and IV centuries B.C. and give special attention to the importance of *lógos* for *póleis* organization. After, the contrast between orality and literacy is studied, pointing the birth of Rhetoric and the effort of sophists in spreading it. The Gorgias' thought will be presented based on the investigation of his main works: *On the Nonbeing or On Nature*, the *Apology of Palamedes*, the *Encomium on Helen*. In the first work, Gorgias shows the weakness of *lógos* to talk about the Being. In the second, he shows the ambiguity of *lógos* and in the third the power of speech concatenated and with sense upon listener souls. The Plato's thought about the Sophist of Leontini will be presented based on the dialogue *Gorgias*. In this play Plato shows Gorgias as a skilful master on Rhetoric and make evident the gape of this activity as practiced in Athens, for it doesn't have knowledge about the themes which talk in the court and assembly: the just and unjust. This works also analyzes the reason why Rhetoric is not a *téchne* for Plato and its character of mimicry.

Keywords: *Gorgias*, Rhetoric, *Lógos*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	4
I. A PÓLIS E O LÓGOS	8
1. A ISONOMÍA E O LÓGOS: PANORAMA HISTÓRICO	9
2. A ORALIDADE E A ESCRITA	15
3. ORIGENS E DESENVOLVIMENTO DA RETÓRICA	22
4. A DOCTRINA DOS SOFISTAS	30
5. BREVE COMENTÁRIO SOBRE PROTÁGORAS	36
II. GÓRGIAS E A RETÓRICA	39
1. GÓRGIAS: VIDA E OBRA	39
2. O PENSAMENTO DE GÓRGIAS	46
Leitura do Tratado do não-Ser ou Sobre a Natureza	48
A defesa de Palamedes	59
O Elogio de Helena	67
III. GÓRGIAS EM PLATÃO	78
1. O DIÁLOGO GÓRGIAS	79
Algumas características dos personagens	81
2. A RETÓRICA NO GÓRGIAS	87
A Retórica tem algo a ensinar?	87
A Retórica é uma téchne?	91
A Retórica e a mímesis	109
Górgias e Platão	115
BIBLIOGRAFIA	118
Obras de Platão	123
Fragmentos de Górgias	125

INTRODUÇÃO

1. O presente trabalho trata da força do *lógos* conforme a entendia Górgias, sábio natural de Leontinos, que viveu no século VI a.C. e figura nos manuais de História da Filosofia como sofista, termo geralmente tomado em sentido depreciativo em relação aos filósofos, que é bastante discutível, como mostraremos. Górgias foi um professor de Retórica, cujas obras sobreviventes demonstram um pensamento elaborado, índice de um grau de reflexão que vai além do simples exercício aparente quando são expressados, em argumentos, os poderes e as limitações de um discurso. Suas idéias são examinadas, aqui, no contexto do mundo grego do seu tempo, época de transição em que o dizer deixava de ser uma prerrogativa divina, dom concedido pelas Musas mediante reverências (*basileus*, poetas, adivinhos, sacerdotes), e passa a ser examinado e manipulado de outro ângulo muito próximo à *téchne*. Depois do século V a.C., provavelmente com Platão, o saber dizer de modo persuasivo, ao modo dos oradores, rétores e sofistas, veio a ser chamado Retórica, termo que não aparece em escritos anteriores a Platão. Este, como se sabe, estudou o *lógos* em profundidade e tratou criticamente os discursos sofísticos, dando outro estatuto ao que nomeia Retórica que, para ele, é a Dialética.

2. Este trabalho começa com um estudo acerca do papel que o *lógos* exercia na cultura grega nos séculos V e IV., e é examinado o sistema político isonômico ateniense, fundamentado, entre outros pilares, no uso público do *lógos* por todo cidadão nas assembléias e nos tribunais que tinha o poder e dever de se expressarem sobre os problemas da cidade. Constitui-se, assim, o *lógos* como fator primordial de igualdade entre os cidadãos, em instrumento por excelência para as decisões políticas. Todo cidadão tinha direito a discursar nas assembléias e defender-se nos tribunais, e aqueles

mais persuasivos se sobressaíam e faziam vencer seus pontos de vistas por meio de bons argumentos aprendidos segundo certas técnicas do bem falar. Uma sociedade assim, tornou-se ambiente propício para o estudo dos poderes e limites do pensar-dizer argumentativo (*lógos*). Os gregos passaram por um processo de apropriação do *lógos* como força argumentativa e persuasiva paradigmática para a história do desenvolvimento humano.

3. Após apresentarmos um rápido perfil da força do *lógos* na política ateniense, passamos a tratar de um tema fundamental para a compreensão da cultura grega clássica: a passagem da oralidade para a escrita. A época de Górgias e de Platão é um tempo de transição, em que a escrita se difunde. O aprimoramento do silabário fenício deu origem ao alfabeto grego e proporcionou rápida evolução, exatamente, na palavra pública. A Retórica, enquanto uso racionalizado da palavra, liga-se mais ao momento da escrita do que da oralidade, pois o rétor não discursava inspirado pelas Musas, mas de acordo com regras previamente aprendidas, pensadas, escolhidas.

O desenvolvimento da Retórica foi impulsionado de modo particular pelas querelas jurídicas que se desenvolviam nas cidades. Nos processos públicos, cada cidadão deveria apresentar a própria defesa, e não eram admitidos advogados. No entanto, era possível decorar um discurso previamente escrito por um profissional especializado, o logógrafo. Com o surgimento de uma categoria de profissionais do *lógos*, surgiram manuais para a Oratória, que foram divulgadas por pensadores que passaram à história com o nome de sofistas, sem o cuidado dos historiadores em diferenciar um logógrafo, um sofista, um rétor, um orador.

Dentre os chamados sofistas encontra-se Górgias, que viveu entre 485 e 380 a.C. e no segundo capítulo apresentamos sua biografia e examinamos suas três principais obras. Primeiramente, investigamos o *Tratado do Não-Ser*, também chamado

de *Sobre a Natureza*, no qual apresenta a reflexão sobre ser, não-ser e os poderes do *lógos* para tratar da matéria. Na *Defesa de Palamedes*, segunda obra analisada neste trabalho, o *lógos* aparece como ambivalente, capaz de produzir tanto *dóxa* como *alétheia*. É no *Elogio de Helena* que Górgias mostra o poder argumentativo do *lógos*: as palavras argumentadas com ritmo, com medida, têm o poder de influenciar a alma dos ouvintes, de modo a fazer com que sintam como se fossem próprias, as dores alheias, de modo que, nessa reflexão Górgias apresenta a relação entre o dizer e as emoções. Górgias considera divina essa força lógico-persuasiva, como se fosse uma espécie de encantamento, um feitiço.

4. A figura que aflora de suas obras é, no mínimo, de um pensador refinado, de alguém que experimenta e amplia o conhecimento do *lógos*. Apesar de tal refinamento, Platão parece não considerar a importância de Górgias, e ao escrever o diálogo que, mais tarde, nomeou-se *Górgias*, faz dele o ponto de partida para a discussão do melhor estilo de vida a ser adotado em vista da felicidade. A figura do sofista aparece nesse diálogo é estudada do ângulo da atividade que Platão nomeia Retórica. Considerado por grande parte dos intérpretes como pertencente à época de transição do pensamento platônico, dividimos esse texto em três partes, e em cada uma predomina um interlocutor de Sócrates: Górgias, Pólo e Cálicles. Os três representam uma mesma força, e a troca de personagens indica amplificação e aprofundamento do tema.

5. Em 447c, Sócrates pergunta a Górgias qual é a *dýnamis*, o que promete (*epaggéletai*) e o que ensina (*didaskéi*) a *téchne* que pratica. Sócrates nega à Retórica o caráter de *téchne*, dizendo que é apenas um conhecimento prático, que provoca agrado e prazer, ou seja, uma adulação que se pretender passar pela autêntica arte de cuidar da alma dos cidadãos, que é a Política. A visão negativa da Retórica não significa que Platão deixe de lado todas as suas características, pois Sócrates se vale dos artifícios que

crítica na arte de persuadir. Como se verá, Platão não reprova na Retórica a persuasão, mas a falta de conhecimento do justo e do injusto, carência que a impede de tornar os cidadãos melhores. Com esse foco, o que parece digno de nota é que, para Platão, um bom “retórico” não necessariamente será um bom educador se não souber distinguir valores contrários para fundamentar seu discurso, como é o caso do justo e injusto. Afinal, criar defesas ou acusações em tribunais diz respeito ao justo e injusto, e Górgias, como indica Platão, não sabe o que é a justiça, ou o que é o justo e injusto. Como praticar um *lógos* sem saber do que ele, essencialmente, trata? É a crítica que lhe é feita é que será desenvolvida ao final desta investigação.

I. A PÓLIS E O LÓGOS

Dentre os diálogos de Platão, um deles leva o nome de *Górgias*, um *sophós* que ensinou Retórica em Atenas, no século V a.C. Nesse diálogo, Sócrates, a partir do personagem Górgias, discute a atividade praticada e ensinada por este. Não bastasse esse diálogo, o *Fedro* ocupa-se, em grande parte, da discussão a respeito da Retórica. Mais tarde, Aristóteles elaborou uma obra na qual procurou sistematizar o estudo desse tema. Os exemplos poderiam ser multiplicados para mostrar a importância da Retórica na sociedade ateniense dos séculos V e IV a.C., bem como a preocupação da Filosofia platônica a respeito do assunto. Por que essa preocupação? O que é ser um rétor?

Na busca de elementos que elucidem essa questão, estudaremos o pensamento de Górgias, o sofista, bem como o diálogo platônico que leva seu nome. De início é preciso pesquisar o que é e qual o papel da Retórica, nos séculos V e IV a.C., na cultura típica das *pólis* gregas, e nosso ponto de partida é a *pólis* ateniense, que detém a hegemonia nessa época e cuja organização política funda-se na *isonomía*, segundo a qual a cidadania é exercida por meio do direito e do dever de todos à palavra pública, e da votação das ações e leis; ou seja, por meio do discurso (*lógos*)¹ que persuade. A

¹ O termo grego *lógos* não possui correspondente exato em português nem em outras línguas neolatinas. Por isso, a princípio, não o traduziremos. *Lógos* pode significar palavra, vocábulo, proposição, sentença, discurso, dito, definição, promessa, pretexto, composição em prosa, literatura, razão, bom senso, julgamento, opinião, explicação, inteligência, opinião, recolhimento (cf. Anatole BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 1200-1201). Pierre Chantraîne esclarece que *lógos* tem origem no verbo *légo*, cujo sentido original é reunir, recolher, escolher. Chantraîne acrescenta que *lógos* é uma

cultura grega é, ainda então, uma cultura fortemente oral. Esclarecermos assim a importância do expressar-se bem, o que a técnica oratória em desenvolvimento cuidava de ensinar.

1. A *ISONOMÍA* E O *LÓGOS*: PANORAMA HISTÓRICO

O sistema de *isonomía* surgiu entre os atenienses e tem na reforma de Clístenes (508-507) seu marco histórico. A *isonomía* é a igualdade entre os cidadãos, pela lei e perante a lei. A partir de Clístenes, os agrupamentos religiosos foram substituídos pela organização territorial, e o direito à participação na vida pública tinha por base o nascimento em determinado território². Claude Mossé assim se expressa sobre a atuação de Clístenes:

Este não criou a democracia ateniense: criou as condições que permitiram o nascimento da democracia, tornando todos os cidadãos iguais perante a lei — uma lei que daí em diante seria expressão da vontade de todo o povo.³

Em outras palavras, podemos dizer que as mudanças efetuadas por Clístenes foram o germe do que viria a ser nomeado “democracia ateniense”. Essas mudanças consistiram em uma nova divisão política e administrativa da *pólis*. O território foi dividido em dez tribos; cada tribo, por sua vez, era composta de três distritos chamados *trítias*: um localizado nas proximidades da cidade e outros dois nas áreas rurais. Cada

explicação, um dito em oposição à realidade (cf. Pierre CHANTRAÎNE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, vol. II, p. 625). Ou seja, é aquilo que procura exprimir uma coisa, mas não é a própria.

² Cf. Claude MOSSÉ, *Dicionário da civilização grega*, p. 62. Tal idéia de igualdade já era expressa nos círculos de guerreiros que, depois de uma série de transformações sociais e políticas, tornar-se-ão a *ágora*, cujos participantes se expressavam livremente (Cf. Jean-Pierre VERNANT, *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 253). Com Clístenes, a participação que era restrita aos aristocratas é ampliada a todo cidadão, ou seja, todo homem nascido e inscrito no *demos*, a circunscrição administrativa básica da sociedade ateniense.

³ Claude MOSSÉ, *Atenas*, p. 23.

trítia, por sua vez, era composta por um ou mais *dêmoi*. O *dêmos* era uma aldeia já existente na zona rural. Dos *dêmoi* saíam os participantes da *ekklesia*⁴.

No sistema isonômico o povo expressa sua vontade, não por meio da força econômica, física ou de castas, porém mediante a força do discurso nas assembléias, do *lógos*, e a ação de votar, como veremos, vem a ser fundamentada pela persuasão que este comporta. O *lógos*, portanto, ocupa papel primordial na Ética e na Política gregas. Como nota J.-P. Vernant:

O que implica o sistema da *pólis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem.⁵

Para que o *lógos* fosse igualmente partilhado, na *isonomía* deveriam ser minimizadas as diferenças entre os grupos humanos separados pelos estatutos sociais arcaicos e que persistiam, ainda, apesar de terem nascido nas fratrias: o estilo da família, a divisão do território, a religião mítica, o *éthos* tradicional. Era preciso que essas diferenças específicas entre cidadãos não impedissem a pretendida “igualdade” da raça grega para a gestão dos negócios públicos e, mais, para a constituição de uma cidade hegemônica quanto à *isonomía*.⁶

A peça-chave para a organização política isonômica era o Conselho, ou *Boulé*, dos Quinhentos. Nele se reuniam cinquenta membros de cada tribo – eram dez tribos ao

⁴ Cf. Chester G. STARR, *O nascimento da democracia ateniense*, p. 53.

⁵ Jean-Pierre VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 53.

⁶ Um exemplo do quão importante era a idéia de igualdade para os gregos é encontrado no discurso fúnebre de Péricles em homenagem aos primeiros mortos na Guerra do Peloponeso: “Vivemos sob uma forma de governo... seu nome, como nela tudo depende não de poucos, mas da maioria, é democracia. Nela, enquanto no tocante às leis todos são iguais para a solução de divergências privadas, quando se trata de escolher, não é o fato de pertencer a uma classe, mas sim o mérito é que dá lugar aos postos mais honrosos...”. TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, II, 37. p. 109.

todo – sorteados entre todos os cidadãos, com a função de preparar os projetos (*probouleúmata*) a ser submetidos ao voto da Assembléia (*ekklesia*). Cabia também ao Conselho, diretamente ou por comissões subsidiárias, organizar e controlar a vida da cidade. Havia, para isso, um poder judiciário, criado no século VI a.C., que controlava a organização militar da cidade, a construção de navios e os arsenais, além de supervisionar os impostos e cuidar dos leilões públicos de bens confiscados⁷.

A *ekklesia* era a assembléia e se reunia quarenta vezes por ano, mas era possível convocar reuniões extraordinárias e, em princípio, todo ateniense com 18 anos ou mais, devidamente inscrito em seu *démos*, poderia e deveria participar dela utilizando-se do *lógos*. No entanto, a participação dos mais pobres e dos que viviam mais afastados do lugar da assembléia nem sempre era possível, já que participar da *ekklesia* implicava em deixar de lado o trabalho cotidiano. Por isso, introduziu-se uma indenização que compensava o dia de trabalho perdido⁸. Claude Mossé nota que essa indenização, chamada *misthophoría*, no início era paga aos juízes do tribunal popular e, depois, estendeu-se, já no século IV, a todos os participantes das assembléias⁹. O direito e dever de expressar-se já não era, portanto, tão simples e direto como aparentava ser nos inícios do novo regime (século V a.C.). A sofisticação da *pólis* fazia com que a Retórica se tornasse cada vez mais indispensável.

A assembléia detinha poder soberano no tocante a todos os assuntos de interesse da cidade, tais como assinatura de tratados, construção de obras públicas, atribuição do direito de cidadania, dentre outros, e no século V possuía a função de elaborar leis. No entanto, após a restauração da democracia em 403 a.C., tal encargo

⁷ Cf. Peter V. JONES, *O mundo de Atenas*, p. 211; Claude MOSSÉ, *Dicionário da civilização grega*, p. 56-57.

⁸ Cf. Victor EHRENBERG. *L'État grec*, p. 102-103.

⁹ Cf. Claude MOSSÉ, *Dicionário da civilização grega*, p. 202-203.

passou a um órgão menor, composto por legisladores, os *nomothétai*¹⁰. Estes tinham um poder para o qual a maioria dos cidadãos não estava preparada: o uso do *lógos* escrito, fato fundamental para nossa investigação. A *isonomía* pretendida mostrava-se, de certo modo, não tão “isonômica”. Já se nota que os dados históricos aqui expostos são imprescindíveis para compreender o peso da Retórica na *pólis* grega.

Na *ekklesía* “cada ateniense tinha em princípio o direito e a possibilidade de subir à tribuna e tomar a palavra”¹¹, e suas sessões, como afirma Moses Finley,

eram acessíveis a qualquer cidadão que a elas quisesse assistir. Aí tinha voto direto nas propostas apresentadas, que eram abertamente debatidas, corrigidas, caso se pretendesse, e por vezes mesmo instruídas; e votava às claras, perante os concidadãos.¹²

Percebemos, assim, que na organização política tal como idealizada por Clístenes e firmada por Péricles há ligação indissociável entre a *isonomía* e o *lógos*. Todos os cidadãos atenienses eram “iguais” por pertencerem à mesma raça e poderiam expressar seu pensamento, decidir sobre questões referentes à vida da *pólis*, da qual eram parte inerente. O *lógos* era o instrumento, a força por excelência, de manifestação dos fins políticos das cidades. O nascimento e o registro em cada *dêmos* eram importantes para a determinação da cidadania, mas era pelo *lógos* que a *isonomía* se manifestava. Para o *polítes* (cidadão) era fundamental o direito de uso da palavra.

Contudo, ainda que a cidadania se alicerçasse no direito ao *lógos* nas decisões mais importantes para a vida da *pólis*, é preciso considerar, como salienta Claude Mossé, que nas discussões da Assembléia

¹⁰ Cf. Peter V. JONES, *O mundo de Atenas*, p. 207.

¹¹ Claude MOSSÉ, *Dicionário da civilização grega*, p. 103.

¹² Moses I. FINLEY, *Política no mundo antigo*, p. 90.

intervinham apenas os homens capazes de se dirigir a uma multidão numerosa e freqüentemente indisciplinada; ou seja, os que tinham o domínio da palavra oral. Esses oradores, qualificados por seus adversários de ‘demagogos’, tendiam a se tornar verdadeiros profissionais da política, e tal fenômeno só faria acentuar-se a partir do final do século V, quando a direção da cidade deixou de ser apanágio exclusivo das velhas famílias aristocráticas.¹³

Assim, entre o ideal que preconizava o uso público do *lógos* por todos os cidadãos e a realidade da Assembléia, com a especialização dos chamados logógrafos, não havia total consonância, pois, como veremos, entre o direito de discursar e a efetivação desse direito há um elemento a considerar: a habilidade de falar com persuasão.

Até chegarem ao sistema de *isonomía*, os gregos passaram por um longo processo de apropriação do *lógos*, até que ele emergisse como força argumentativa e persuasiva e estivesse aberto à descoberta de suas potencialidades. O *lógos* deixou de ser algo concernente a certos direitos divinos de um monarca sagrado (*basileús*), que determinava a organização da fratria e convocava os homens para o trabalho e para a guerra ao determinar suas sentenças. O *éthos* arcaico perdeu força com o término das fratrias, e outros ângulos do *éthos* surgiram quando da emergência das *póleis*. Com Clístenes, no séc. V a.C., sob cujo governo se enfraqueceu a prevalência da opinião de alguns apenas por sua origem nobre, o *lógos* passou a seguir a *isonomía*, sob o comando da palavra pública. O instrumento de governo da cidade agora passa pelo *lógos*, como discurso argumentativo, acessível, ao menos teoricamente, a todo cidadão. Qualquer um

¹³ Claude MOSSÉ, *Dicionário da civilização grega*, p. 103-104.

poderia discursar na assembléia, qualquer um poderia argüir na defesa ou na condenação de uma proposta. Porém, não bastava falar: era preciso falar bem a fim de persuadir,¹⁴ e vimos que, mesmo que todos tivessem o direito ao *lógos* na *ekklésia*, só alguns exerciam, de fato, esse direito. Eram os que sabiam aliar *lógos* e *Peithó*, o discurso pela via da argumentação, a reflexão exposta em sentenças bem encadeadas, com a habilidade de convencer. A importância de se expressar bem e, conseqüentemente, da Retórica é expressa de maneira clara por E. R. Dodds:

Numa época em que os livros ainda eram poucos, e jornais, cinema, ou televisão nem sonhavam em existir, a palavra falada era o único meio de comunicação de massa. Seu domínio era a estrada real para o poder na democracia e também, em último recurso, a melhor garantia de segurança pessoal.¹⁵

Ora, sendo o discurso e a persuasão que o acompanha tão relevantes para a vida da *pólis*, é muito importante para o exercício político aprender a discursar bem, o que cria a necessidade de elaborar meios de dominar o *lógos* persuasivo: *Peithó*. Esse meio surge com a criação de uma técnica específica, uma *téchne* que pouco a pouco vai sendo elaborada e, mais tarde, possivelmente com Platão, denominada Retórica¹⁶.

Baseando-se na inexistência do termo *rhetoriké* nos textos gregos anteriores a Platão, Edward Schiappa defende a idéia de que não se pode falar de uma teoria retórica antes do século IV a.C. Sua precaução é justa. No entanto, nesta pesquisa o uso do termo *Retórica* será estendido ao período anterior a Platão, considerando que a reflexão feita por este no sentido de diferenciar Filosofia e Retórica (por exemplo, nos diálogos

¹⁴ A persuasão era tão importante para a vida da cidade que para ela os gregos possuíam uma deusa, *Peithó*, divindade do cortejo de Afrodite. Cf. Mário da Gama KURY, *Dicionário de mitologia grega e romana*, p. 309.

¹⁵ Cf. PLATÃO. *Gorgias*. A revised text with introduction and commentary by E.R. Dodds, p. 4.

¹⁶ Cf. Edward SCHIAPPA, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, p. 33-34.

Górgias e Fedro), tinha por base elementos desenvolvidos anteriormente. Utilizaremos o termo *Retórica* especialmente para falar da atividade exercida por Górgias, tendo o cuidado de fazer os devidos esclarecimentos, conforme exigirem as circunstâncias.

2. A ORALIDADE E A ESCRITA

Após a apresentação do quadro histórico, é preciso definir o campo da Retórica. Abordar a Retórica toca em um conceito fundamental para a compreensão da sociedade grega clássica e sua cultura: a oralidade. Como Eric Havelock faz perceber, ainda no tempo de Górgias e mesmo no de Platão, a comunicação oral constituía o fundamento principal da vida cultural grega¹⁷; o uso dos caracteres herdados e adaptados dos fenícios era relativamente recente, e as pessoas não tinham o hábito de ler para se informar. A origem do alfabeto entre os gregos é atribuída miticamente a Cadmo. Ele teria morado na Fenícia e, em seu retorno, trazido o alfabeto à Grécia. Não se sabe com precisão quando isso teria ocorrido. As estimativas variam entre os séculos XIV e VII a.C. A tradição grega a respeito de Cadmo calcula que ele tenha vivido no século XIV a.C., mas as inscrições gregas mais antigas são datadas do século VIII a.C.¹⁸

Seja qual for a data e o modo como o silabário fenício chegou aos gregos, esse fato proporcionou rápida evolução para a cultura grega de então. A criação dos signos das vogais foi uma das mudanças mais significativas da escrita, pois possibilitou a expressão fonética de maneira precisa e independente. Ao observar um quadro comparativo do silabário fenício e do alfabeto grego mais antigo

se perceberá que as 22 letras semitas [do alfabeto fenício] foram tomadas com poucas mudanças... Houve, porém, mudanças mais

¹⁷ Cf. Eric HAVELOCK, *Prefácio a Platão*, p. 55.

¹⁸ Cf. Alfred Charles MOORHOUSE, *Historia del alfabeto*, p. 176.

importantes no valor dos sons. Primeiro, o alfabeto semita não possuía vogais, porém, era essencial para a inteligibilidade que o alfabeto grego as tivesse. Conseguiu-se isso mediante o uso de letras semitas que representavam sons desconhecidos para o grego.¹⁹

O *aleph* fenício, por exemplo, que representava um som gutural, foi tomado para sinalizar o som da letra *α* (alfa); o *he* foi empregado para designar o *e* (épsilon), e assim com os sons das outras vogais. Por não possuir vogais, o silabário fenício era de mais difícil aprendizado. Quando alguém lia um signo, seu aspecto fonético não estava inteiramente representado nessa letra. É o caso do signo (consoante) que apenas fazia referência a um som que se decorara. Já o alfabeto grego,

graças a sua superior análise do som, pôs a capacidade de ler teoricamente ao alcance de crianças num estágio em que ainda estavam aprendendo os sons de seu vocabulário oral (...) a escrita foi reduzida a um truque, não tinha valor intrínseco em si mesma como escrita, e isso o distinguiu [o alfabeto grego] de todos os sistemas anteriores (...) os nomes das letras gregas, emprestados do fenício, pela primeira vez se tornaram sem sentido...²⁰

O fato de as letras se tornarem sem sentido significa que elas passaram a representar apenas sons, que poderiam ser memorizados facilmente e aplicados a qualquer coisa. No entanto, não se pode imaginar que o alfabeto tenha sido usado imediatamente em larga escala, mas sim que isso tenha acontecido aos poucos, como

¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 177.

²⁰ Eric HAVELOCK, *A revolução escrita na Grécia*, p. 82-83.

esclarece, ainda, Havelock:

o alfabeto grego, tanto na época em que foi inventado como muitas gerações depois, não foi usado, em primeira instância, para transcrever enunciados coloquiais, mas sim para transcrever o que antes tinha sido composto segundo as regras orais de memorização. É por isso que a literatura grega, até a morte de Eurípedes, é predominantemente poética... A grande literatura grega clássica deve ser vista como composta em uma condição de tensão crescente entre as modalidades oral e escrita da linguagem.²¹

A escrita dos primeiros poetas gregos possui nítidas marcas da oralidade, de quando a sabedoria era passada de uma geração a outra pela recitação. Nessa época, a transmissão fidedigna do conhecimento era garantida pela metrificação sonora da linguagem. Isso significa que, ao recitar uma poesia com rima e métrica, o aedo não estava apenas realizando o que poderíamos chamar de “performance” estética, mas sim transmitindo as raízes do povo grego e sua comunicação lingüística. Ou seja, a poesia arcaica não foi apenas uma forma sofisticada de linguagem: foi, na verdade, um meio de memória e conservação da cultura. Como afirma Havelock, o que chamamos poesia era, para os gregos,

uma invenção de antigüidade imemorial, destinada ao propósito funcional de prover um registro contínuo de culturas orais. Essas culturas normalmente seguem a prática de reforçar os ritmos da métrica verbal casando-os com os ritmos da dança, dos instrumentos musicais e da melodia... Os gregos denominaram

²¹ Ibidem, p. 190.

este complexo de práticas orais pelo termo técnico *mousiké*, e corretamente designaram a musa que deu o nome a essa arte como “Filha da Recordação”. Ela personificava a necessidade mnemônica e as técnicas mnemônicas características de uma cultura oral.²²

Ainda que a escrita tenha sido iniciada provavelmente no século VIII a.C., os gregos só se tornariam uma comunidade de leitores depois da primeira metade do século IV.²³ O alfabeto não foi invenção dos helenos e Havelock²⁴ salienta que, mais importante do que a invenção do alfabeto, foi seu uso para a comunicação, o que ele atribui aos gregos. A revolução do alfabeto, como afirmado, não foi associar um sinal a um objeto, a uma idéia, e sim um signo a um fonema. E foram os gregos os que o fizeram.

Da origem fenícia até o uso “literário”, no sentido de ler, escrever, ouvir, o alfabeto grego percorreu considerável processo, e a época dos sofistas e de Platão é, nesse aspecto, um tempo de transição: oralidade e escrita convivem, sendo que a segunda começa a sobrepor-se à primeira, não sem alguma tensão.

Lembremos que no diálogo *Fedro*, Platão, não sem motivo, põe em questão os benefícios e os perigos da escrita. Para tanto, vale-se do Mito de Teuth (cf. 275b e ss.) onde narra que Teuth, um sábio, apresenta-se ao rei Tamos, do Egito, com algumas invenções, dentre elas a escrita, assim apresentada:

Este é um ramo do conhecimento, ó rei, que tornará os egípcios mais sábios e de melhor memória. Está, pois, descoberto o

²² Ibidem, p. 189.

²³ Cf. Eric HAVELOCK, *Prefácio a Platão*, p. 57-58.

²⁴ Cf. Idem, *A revolução da escrita*, p. 328.

remédio da memória e da sabedoria.²⁵

Ao rei, porém, parece o contrário, e conclui dizendo:

essa descoberta provocará nas almas o esquecimento do quanto se aprende, devido à falta do exercício da *memória*... por conseguinte, não descobristes um remédio para a memória, e sim para a *recordação*...²⁶

Este trecho de Platão testemunha a tensão causada pela escrita num mundo marcado fortemente pela oralidade. É nesse contexto que nasce a Retórica. Diferentemente do que pode parecer à primeira vista, ela está ligada mais ao momento da escrita do que ao da oralidade. Isso porque, antes da invenção e divulgação da escrita, a palavra, que é também dita *mýthos*, tinha uma conotação mítico-religiosa mais forte. Aquele que cantava, que recitava poesias, fazia-o inspirado pelas Musas²⁷. Ora, o uso da escrita representou o adestramento, o domínio do homem sobre a palavra, de modo que o *lógos* deixa de ser apenas propriedade da inspiração sagrada para estabelecer-se no domínio da sabedoria humana²⁸, e a Retórica pode ser considerada como o ápice desse domínio: o *lógos* é posto a serviço do homem e de suas necessidades sociopolíticas. Na medida do possível, o homem pensará sobre essa nova força sob seu domínio: por que é possível o encadeamento de sentenças que persuadem, que explicam o pensamento?

²⁵ PLATÃO, *Fedro*, 274e. Para as citações deste diálogo utilizamos a tradução de José Ribeiro Ferreira, Lisboa, Edições 70, 1997.

²⁶ *Ibidem*, 275a.

²⁷ As Musas eram as nove filhas de Mnemosine e Zeus, ou de Harmonia, ou ainda de Urano e de Gaia. Os gregos acreditavam que elas inspiravam os poetas e os literatos em geral, os músicos, os dançarinos, os astrônomos e os filósofos. Pouco a pouco, a cada musa foi sendo atribuída uma função, que só se cristalizou na época romana. A versão mais comum distribui assim as funções das musas: Calíope era a musa da poesia épica, Clio a da história, Euterpe a da música das flautas, Erato, da poesia Lírica, Terpsícore, da dança, Melpomene, da tragédia, Talia, da comédia, Polímnia, dos hinos sagrados e Urânia, da astronomia. Cf. Mário da Gama KURY, *Dicionário de mitologia grega e romana*, p. 274.

²⁸ Cf. Jean-Pierre VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 453.

A relação dos gregos com o *lógos* como força de discurso articulado pode, então, ser dividida em dois momentos: o primeiro é o do *lógos* como poesia, no qual predomina a oralidade; o segundo vem com o desenvolvimento da escrita, quando o homem aprende a lidar com o *lógos* tecnicamente, ou seja, como arte que pode ser ensinada e aprendida, e não necessariamente como dom divino. É preciso considerar, porém, que a fronteira entre esses dois momentos não é nítida. Como afirmam C. Thomas e K. Webb,

a interação entre oralidade e escrita na Grécia era complexa (...) A escrita alfabética só apareceu no oitavo século, mas não substituiu a palavra falada (...) Até o final do século VI, pelo menos, a alfabetização era disseminada lentamente e sua aplicação relativamente limitada.²⁹

A oralidade e a escrita não se excluem, e a divisão entre oralidade e escritura parece explicitar o antes e o depois do uso técnico do *lógos*, o uso como *téchne*. No *lógos* como poesia há o domínio do aspecto extático, de inspiração. Como afirmam ainda C. Thomas e K. Webb, nesse primeiro momento “a palavra falada assumia grandes responsabilidades. Uma das maiores era a preservação das informações importantes”³⁰. Ela era o passado na memória e o presente quando o aedo cantava. Agora, poderíamos pensar que os enunciados procuravam ser sóbrios, claros, diretos, sentenças precisas, para terem legitimidade e serem rapidamente compreendidas. No entanto, diz Havelock:

Numa sociedade pré-alfabetizada, como se conserva esse enunciado? A resposta inevitável é: na memória das pessoas... A

²⁹ Carol G. THOMAS, Eduard K. WEBB. From orality to rhetoric: an intellectual transformation. In: Ian WORTHINGTON, *Persuasion: Greek rhetoric in action*, p. 5-6.

³⁰ Ibidem.

única tecnologia verbal possível e disponível que garantisse a conservação e a fixidez da transmissão era a da fala rítmica, habilmente organizada em padrões verbais e rítmicos, singulares o bastante para preservar a forma. É essa a gênese histórica, a *fons et origo* do fenômeno que chamaremos de “poesia”.³¹

A métrica e toda a estilística poética em Homero e Hesíodo têm como função principal a fácil memorização. Pensar em fórmulas claras e distintas como mais fáceis de serem memorizadas seria um anacronismo, fruto de uma mentalidade não oral, da escritura. C. Thomas e K. Webb ressaltam que, nesse período, um discurso era julgado pelo prazer que provocava aos ouvidos, pelo grau de encanto que causava; em outras palavras, pela possibilidade de ser memorizado³². A métrica, o estilo, a eufonia não eram supérfluos, mas sim essenciais para que um discurso causasse impacto e fosse guardado. Como a função primordial na poesia desse período é atribuída às Musas, a capacidade de recitar não pertencia a todos, e sim a poucos, pois era um dom dos deuses aos bardos. Desse modo, o poder de criação de discursos não competia aos homens, fundamentalmente. Jaa Torrano afirma que na Grécia arcaica

o poeta... tem na palavra cantada o poder de ultrapassar e superar todos os bloqueios e distâncias espaciais e temporais, um poder que só lhe é conferido pela Memória (*Mnemosyne*) através das palavras cantadas (Musas).³³

Assim, as Musas e as palavras cantadas eram quase sinônimas, e a recitação poética, sendo coisa divina, não era entendida como fruto de técnica ou sabedoria de alguns, mas sim como doação divina. A partir do desenvolvimento do alfabeto,

³¹ Cf. Eric HAVELOCK, *Prefácio a Platão*, p. 59.

³² Cf. Carol G. THOMAS, Eduard K. WEBB. From orality to rhetoric: an intellectual transformation. In: Ian WORTHINGTON, *Persuasion: Greek rhetoric in action*, p.8-9.

³³ Jaa TORRANO, “O mundo como função das musas”, in HESÍODO, *Teogonia*, p. 16.

entretanto, o dom divino da palavra passa a ser considerado do ângulo da *téchne*. Os chamados sofistas ou *sophistés* foram aqueles que inauguraram o estudo intensivo da linguagem (*lógos*) como meio de controle do dizer e do pensar, e descobriram como manejar o *lógos* por meio de uma técnica, como veremos adiante. Merece destaque a afirmação de Górgias, em seu *Elogio de Helena*: “Toda poesia é um discurso que tem métrica”³⁴. Essa afirmação é tida como a primeira apresentação crítica da forma poética.³⁵ Dizer que poesia é *lógos* com métrica parece muito pouco; no entanto, revela um olhar diferente sobre aquilo que antes era tido como dom divino.

A frase de Górgias testemunha o início de outro momento da cultura grega, da aproximação do *lógos* com a *téchne*, analisada por Platão principalmente nos diálogos *Górgias*, *Protágoras* e *Fedro*. Não se trata mais da poesia inspirada, apesar de sua importância persistir na cultura grega, mas do discurso elaborado, trabalhado pelo esforço do pensamento, que emerge nas *póleis* do século V a.C.

3. ORIGENS E DESENVOLVIMENTO DA RETÓRICA

Para compreender a origem da Retórica investigamos a *isonomía* sob a qual viviam os atenienses no século V a.C., a partir de Clístenes, bem como alguns elementos que apontam como os gregos tiveram a noção de *lógos* modificada: do *lógos* dos tempos da oralidade à escrita, dos poetas até a época da elaboração dos discursos desprovidos do caráter sagrado. A mudança de mentalidade foi enorme – e não se trata de aprofundar, aqui, as novas categorias emergentes do pensamento para que se perceba a necessidade de a palavra tornar-se instrumento imprescindível para um novo tipo de

³⁴ § 9. Utilizaremos para as obras de Górgias a tradução de Manuel BARBOSA, e Inês ORNELLAS E CASTRO. *Górgias. Testemunhos e fragmentos*.

³⁵ Cf. Carol G. THOMAS, Eduard K. WEBB. From orality to rhetoric: an intellectual transformation. In: Ian WORTHINGTON, *Persuasion: Greek rhetoric in action*, p. 2.

saber.

Em sua *Introdução à Retórica*, Olivier Reboul define a origem da arte de dominar o *lógos* entre os gregos:

A retórica não nasceu em Atenas, e sim na Sicília grega por volta de 465, após a expulsão dos tiranos. E sua origem não é literária, e sim judiciária. Os cidadãos, despojados pelos tiranos, reclamaram seus bens, e à guerra civil seguiram-se inúmeros conflitos judiciais. Numa época em que não existiam advogados, era preciso dar aos litigantes um meio de defender sua causa.³⁶

Mais adiante descrevemos melhor as relações entre a Retórica e as questões judiciais. Por ora, convém destacar, citando Armando Plebe, que a Retórica antiga tem sua origem associada ao fim da tirania³⁷ na Sicília e aos nomes de Empédocles, Córax e Tísias. O estudo que esses primeiros faziam tinha por finalidade o verossímil, do tipo probatório, da mesma espécie que se pode encontrar na busca de provas para processos criminais e no estudo de técnicas³⁸.

Edward Schiappa, defendendo sua idéia de que só se pode falar de Teoria Retórica após Platão, critica a atribuição da Retórica a Córax e a Tísias. Ele fala da obscuridade que cerca esses nomes, aventando a possibilidade de Córax – em grego, corvo – ser apenas um apelido de Tísias.³⁹ Conforme já dito, as afirmações de Schiappa

³⁶ Olivier REBOUL, *Introdução à Retórica*, p. 2. É certo que aquilo que Reboul chama de Retórica aqui está ainda longe da compreensão elaborada por Platão. No entanto, esses primeiros passos de reflexão a respeito do uso do *lógos* foram elementos básicos para Platão conceituar a Retórica.

³⁷ A tirania surgiu no mundo grego especialmente em cidades ricas, marcadas por grandes diferenças sociais. Em tal situação de conflito, surgiam líderes populistas que, apoiados pelos mais pobres, confiscavam e distribuíam propriedades e bens (cf. Robert COHEN, *Nouvelle histoire grecque*, p. 64-66). Com o fim do regime tirânico, como mencionamos antes, os cidadãos despojados de seus bens pelos tiranos passaram a reclamá-los.

³⁸ Cf. Armando PLEBE, *Breve história da retórica antiga*, p. 1.

³⁹ Cf. *The Beginnings of Rhetorical Theory*, p. 34-42.

fazem sentido, no entanto, não é o caso de aprofundá-las aqui. Interessa-nos, mais do que saber quem foram Tísias e Córax, tratar das informações sobre o uso do *lógos* que nos vêm associadas a esses nomes.

As informações de Armando Plebe mostram que essa *sophía*, essa técnica, tem origem na necessidade prática. A Retórica de Tísias e Córax tem em vista a argumentação nos tribunais; ou seja, o desenvolvimento da Retórica foi impulsionado também pelas inúmeras querelas jurídicas desenvolvidas nas *pólis* gregas. Possivelmente, até o século X a.C., os gregos não possuíam organização jurídica formalizada, por isso as questões eram resolvidas em âmbito familiar. No entanto, com o desenvolvimento da *pólis*, as leis pouco a pouco tomaram caráter positivo, e o primeiro marco dessa sistematização é o Código de Drácon, como informa Claude Mossé:

O código de Drácon, elaborado nos últimos anos do século VII a.C. constitui a primeira tentativa, ainda que limitada, de instituir um direito comum a todos e de pôr termo à prática da vingança das famílias.⁴⁰

A organização da justiça, que tem em Drácon um ponto de partida, desenvolveu-se junto com a *pólis*, caracterizada, como vimos, pelo amplo uso do *lógos*. O crescimento das cidades fez aumentar as oportunidades de conflitos e exigiu o desenvolvimento de soluções pacíficas. Péricles estabeleceu, além de um grande número de pequenos “cartórios” para receber as denúncias mais corriqueiras, um tribunal popular, um colégio formado por muitos juízes escolhidos por sorteio. Isso impedia o desenvolvimento de um grupo especializado na aplicação da justiça: os juízes como espécie de “cargo profissional”. Nos processos públicos e privados não eram

⁴⁰ Claude MOSSÉ, *Atenas*, p. 18.

admitidos “advogados”. Isso não impediu, porém, que se formasse na Grécia do fim do século V e do início do século IV a.C. uma classe de profissionais da defesa: os oradores ou logógrafos, dentre os quais destacam-se Lísias, Iseu, Dinarco. A esses nomes são acrescentados outros importantes, como Antifonte, Isócrates e Demóstenes.

G. Glotz apresenta com pormenores esclarecedores o funcionamento de uma seção judiciária que mostra a importância da atuação do logógrafo:

Tudo tem início, como se passa também na Assembléia, com um sacrifício e uma prece... concede-se, sucessivamente, a palavra ao autor e ao réu. Cada um deve pessoalmente expor o seu caso, salvo os incapazes – mulheres, menores, escravos, libertos e metecos – que se fazem representar por seu tutor legal, senhor ou patrono. O querelante que não se sente à altura de preparar, sozinho, o seu discurso, encomenda-o a um profissional, um logógrafo, e o decora; mas nenhum nem outro o confessa...⁴¹

Entre as partes não havia propriamente uma discussão que chamaríamos estritamente racional, mas sim uma justaposição das argumentações. Os jurados decidiam com uma votação secreta a favor do acusador ou do acusado, sem possibilidade de consulta e discussão, e não possuíam liberdade de articular a sentença, pois eram chamados apenas a escolher entre dois projetos diversos de decisão, formulados, respectivamente, pelo acusador e pelo acusado.

Nos tribunais, esperava-se do cidadão que ele conseguisse defender a própria causa, sem o auxílio de um profissional. No entanto, a realidade era diversa: os litigantes contratavam pessoas que elaboravam discursos. Assim, as partes envolvidas no processo tinham apenas o trabalho de decorar aquilo que o logógrafo havia escrito,

⁴¹ Gustave GLOTZ, *A cidade grega*, p. 201.

tendo em vista o ganho da causa. A relação entre os tribunais e o desenvolvimento da Retórica parece clara: era preciso aprender a argumentar bem para não ser derrotado nos muitos processos que se levantavam em Atenas nos séculos V e IV a.C. Isso porque iniciar um processo era fácil, de modo que alguns abriam processos

não por espírito público, mas para ficarem bem com seus chefes políticos ou para ter ganhos ilícitos com as recompensas financeiras provenientes da vitória em um caso. Tais homens ficaram conhecidos como *sukophántai*.⁴²

Os sicofantas eram “acusadores profissionais”. Em alguns casos, o acusador recebia uma parte da multa imposta ao réu ou de uma propriedade confiscada. A existência dos sicofantas mostra que, nos tribunais, o uso do *lógos* não estava necessariamente a serviço do efetivamente justo. Procurava-se persuadir a qualquer preço, sem a preocupação com a evidência do fato (*alethéia*). É o que enfatiza Mário Talamanca:

Estas circunstâncias condicionavam o tipo de defesa e de argumentação que eram apresentadas no processo. Assim, os logógrafos procuravam persuadir os juízes não mediante uma avaliação racional das provas de fato e dos dados normativos, e sim com o uso de toda sorte de *tópoi* – e muitas vezes de truques – retóricos. O objeto da discussão, muitas vezes, era a pessoa da parte em seu complexo, que era acreditada pelos juízes mais mediante a técnica que poderia se chamar de “convencimento global”, que os fatos em causa.⁴³

⁴² Peter V. JONES, *O mundo de Atenas*, p. 229.

⁴³ Mario TALAMANCA, *Il diritto in Grecia e a Roma*, Bari: Laterza, 1981.

Ora, o *lógos* produzido pelos logógrafos não visava outra coisa que o ganho de uma causa, e certamente essa prática não se restringia aos tribunais, porém influenciava e era influenciada pela vida social e política da *pólis*. A dissociação entre justiça e *lógos*, como veremos adiante, será um dos questionamentos feitos por Platão no diálogo *Górgias*.

Além da Retórica técnica relacionada aos nomes de Córax e Tísias, desenvolveu-se também na Sicília do século V a.C. outro tipo de Retórica: a psicagógica, que segundo A. Plebe é “fundada na sedução irracional que a palavra, sabiamente usada, exerce na alma dos ouvintes”⁴⁴. Nas raízes desta corrente interpretativa estão os ditos *Discursos de Pitágoras*, de autoria incerta e anteriores aos de Górgias, transcritos por Jâmblico, estudioso neoplatônico que viveu em meados século III de nossa era. Esses discursos caracterizam-se pelo propósito de usar argumentos diferentes conforme os ouvintes e pelo uso constante da antítese, dado que os pitagóricos falavam da *phýsis* em termos de oposições de forças que tendem à harmonia: finito-infinito, par-ímpar, unidade-multiplicidade, esquerda-direita, macho-fêmea, repouso-movimento, curva-reta, luz-trevas, bem-mal, quadrado-oblongo⁴⁵. Diante das antíteses, o pensamento pitagórico procura explorar ao máximo a força do *lógos*, ou, nas palavras de Plebe: “A tarefa da retórica podia apresentar-se então, para os pitagóricos, como a de explorar esta força ínsita da palavra, isto é, a de atrair, seduzir, posto que com engano”⁴⁶. Diante da dualidade antitética, a saída era despertar reações emocionais, talvez uma reação adequada para cada ocasião. Esses instrumentos retóricos visavam menos levantar provas boas ou más e mais despertar determinadas emoções. O uso “psicagógico” da Retórica, desenvolvido possivelmente pelos

⁴⁴ Armando PLEBE, *Breve história da retórica antiga*, p. 3.

⁴⁵ Cf. Rodolfo MONDOLFO, *O pensamento antigo*, p. 69.

⁴⁶ Cf. Armando PLEBE, *Breve história da retórica antiga*, p.5.

pitagóricos, foi mencionado por Platão no *Fedro*:

Visto que é função do discurso conduzir as almas, quem deseja ser orador necessita conhecer quantas formas tem a alma (...) Quando já estiver de posse de todos esses requisitos e tiver adquirido o sentido da oportunidade do que em certa altura deve ser dito e do que deve ser calado... nessa altura cultiva a arte com perfeição; antes não.⁴⁷

Ainda tratando da necessidade de bem conhecer a alma dos ouvintes e suas reações emotivas, Aristóteles, em sua *Retórica*, afirma que para ser persuasivo é necessário, por um lado, o orador aparentar certas qualidades e, por outro, fazer o auditório adquirir certas disposições de ânimo, conforme o discurso⁴⁸. Depois dessa afirmação, Aristóteles apresenta as diversas paixões, o que denota seu interesse nitidamente psicagógico: ajudar o orador a provocar determinadas paixões conforme a conveniência da ocasião, e em função disso cuidar da direção do discurso. As paixões são importantes para a retórica, pois

são todos aqueles sentimentos que, causando mudanças nas pessoas, fazem variar seus julgamentos, e são seguidos de tristeza e de prazer, como a cólera, a piedade, o temor e todas as outras paixões análogas, assim como seus contrários.⁴⁹

Ainda com referência aos que lançaram as bases da nomeada Retórica, eles apenas coligiram dados práticos em vista da locução discursiva. A elaboração teórica, por assim dizer, viria depois. Convém reproduzir a síntese feita por Thomas e Webb a esse respeito:

⁴⁷ *Fedro*, 271d-272b.

⁴⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 1, 25 e ss. Utilizamos a edição bilíngüe grego-francês preparada por Mederic Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

⁴⁹ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 1, 19-23.

O século que separa Tísias e Córax de Platão e Aristóteles viu o nascimento da retórica, sua infância e adolescência. Tísias e Córax inflamaram o desenvolvimento de um conceito de discurso; em posse dessa concepção, os sofistas estudaram o discurso e aplicaram seu conhecimento para situações práticas; Isócrates fez a primeira tentativa formulando uma teoria efetiva do discurso. Apenas com o trabalho de Platão e Aristóteles a retórica tomou a forma pela qual seria reconhecida pelo resto da Antigüidade.⁵⁰

Todavia, a reação intelectual iniciada pelos manuais dos primeiros “retóricos” transformou a tradicional concepção grega de um espectro de relativa eloquência em categorias de expressão poética e prosaica. A eloquência tornou-se uma qualidade que qualquer pessoa poderia atingir em qualquer categoria, pois podia ser ensinada tecnicamente. Essa transformação aponta, se assim podemos dizer, para a “decadência” do poder das Musas. Logo depois do alvorecer da era da Retórica, as invocações às Musas passaram a ser meramente um motivo literário. Na era da Retórica, com psicagogia ou logografia, os homens aprenderam a buscar sozinhos o que as Musas concediam mediante reverências.

As afirmação de Thomas e Webb encontram em Edward Schiappa um estudo acurado, mencionado acima. Schiappa afirma que, a rigor, não se pode falar de Retórica antes de Platão. Em seu estudo *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, demonstra que a palavra *rhetoriké* não era utilizada até as primeiras décadas do século IV a.C. Para ele, a evidência filológica da sua afirmação é clara: a palavra *rhetoriké* não aparece em nenhum texto anterior ao *Górgias* de Platão. Sendo assim, é

⁵⁰ Carol G. THOMAS, Eduard K. WEBB. *Op. cit.* p. 15.

possível que Platão tenha cunhado essa palavra para definir o ensino de seu “rival” Isócrates. O intérprete reforça seu argumento lembrando que Platão cunhou uma série de palavras terminadas em *iké* (arte de) e em *ikós* (uma pessoa com uma habilidade particular)⁵¹. No entanto, não importa muito saber se Platão cunhou pessoalmente ou não o termo, e sim o modo como o problematizou. Como indicamos, para nosso trabalho utilizaremos o termo Retórica ao nos referirmos a toda interrogação, seja ela mais técnica ou mais teórica, sobre o uso persuasivo das palavras bem encadeadas em sentenças. Isso porque certamente foi esta a atitude de Platão ou de outro que cunhou o termo: perceber a prática de Górgias, Isócrates e de outros, e encontrar um termo que fosse adequado a ela. Para um estudo filológico, certamente a diferenciação feita por Schiappa é de grande importância, pois ele quer ressaltar a contribuição dada por Platão com o uso de um novo termo ao qual vai se contrapor. No entanto, não podemos deixar de reconhecer que a prática dos primeiros “retóricos”, cujas idéias chegaram a nós ligadas aos nomes de Córax e Tísias, e as reflexões dos sofistas, compuseram a base sobre a qual Platão, Aristóteles e outros pensadores discutiram a arte de falar com persuasão.

Entre Córax, Tísias e Platão, alguns pensadores desempenharam papel relevante na elaboração e divulgação da Retórica. Eles passaram para a história do pensamento ocidental como sofistas. Para ampliar nossa compreensão do tema é preciso tratar do significado do assim chamado “movimento sofista”, no qual Górgias desempenha papel preponderante.

4. A DOCTRINA DOS SOFISTAS

G. R. Dherby afirma que os sofistas foram, depois de Platão e Aristóteles, mais

⁵¹ Cf. Edward SCHIAPPA, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, p. 14-16.

difamados do que conhecidos⁵². O que é um sofista, afinal? A palavra grega *sophistés* significa primeiramente um especialista em alguma arte, um sábio em algum tipo de conhecimento, ou mesmo o homem que diz ou faz coisas sábias. No entanto, a partir do século V a.C. passou a significar também um sábio nas coisas da *phýsis* e do *lógos*, no sentido da eloquência. No século de Platão, segundo seus diálogos e recolhimento de notícias da época, o sofista chegou a ser visto como um impostor, pois se dizia possuidor de qualquer saber.⁵³

W. Guthrie⁵⁴ apresenta o caminho percorrido pelo termo *sophistés*, cuja gênese está em *sophós*, *sophía*. Sua origem, segundo ele, é prática e pertinente ao mundo da *téchne*. O *sophós* é, em primeiro lugar, um perito. Homero já considerava como *sophói* o construtor de navios, o cocheiro, o tocador de lira. *Sophós* passa, com o tempo, a indicar o conhecedor prudente, instruído, possuidor de grande conhecimento geral, e o termo *sophistés* foi utilizado como sinônimo de *sophós*. Com esse sentido a palavra é aplicada a Pitágoras e a Sólon, como caberia certamente a um mestre ou a um poeta. É nesta segunda acepção que o termo aparece em sua ocorrência mais antiga. Só no século V a.C. a palavra tem seu uso restrito para escritores em prosa, em contraste com os poetas. Quanto à passagem ao sentido pejorativo, Guthrie diz:

Se lembrarmos a vocação educacional dos poetas gregos, poderemos dizer que a palavra que mais se aproxima é mestre ou professor... Nas mãos do conservador Aristófanes tornou-se definitivamente o termo de insulto implicando charlatanismo e velhacaria, embora de nenhuma maneira restrita à classe dos

⁵² Cf. Gilbert Romeyer DHERBY, “Préface à la traduction française”, in: Mario UNTERSTEINER, *Les sophistes*, p. 1.

⁵³ Cf. A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 1773; Gilbert ROMEYER-DHERBEY, *Os sofistas*, p. 9.

⁵⁴ Cf. W.K.C. GUTHRIE, *Os sofistas*, p. 31-38.

sofistas profissionais. Não podemos, pois, concordar com Grote em culpar somente Platão como responsável por lançar descrédito na palavra.⁵⁵

Pode-se entender que o termo “sofista” passou, portanto, pela seguinte evolução: sua origem está no mundo prático, no conhecimento das coisas. No entanto, à medida em que passa a ser aplicado a um conhecimento não mais marcado por caráter prático, ganha sentido pejorativo, o qual é atribuído geralmente a Platão. Contudo, a comédia, segundo Guthrie, que cuidou de caricaturar não apenas os sofistas, teria deixado o sentido pejorativo na tradição. Vejamos até que ponto tal atribuição é pertinente. Ainda que não se possa dizer que os sofistas compunham uma “escola”, é possível apresentar alguns traços que os caracterizam e, ao mesmo tempo, mostrar as razões da possível antipatia sofrida por parte de alguns.

No diálogo *O sofista*, Platão discute algumas definições do chamado “gênero sofista” nada lisonjeiras: caça interesseira a jovens ricos (223b), comércio de discursos e ensinamentos relativos à virtude (224d), comércio da arte erística (226a) e vã demonstração de sabedoria e refutação (231b). Tais definições mostram o sofista como comerciante da ciência, alguém que sabe lidar com as palavras e vende conhecimento por meio delas. Apresentação semelhante aparece no diálogo platônico *Protágoras*. Sócrates assim se expressa quando um jovem pede para ser levado a Protágoras:

E não é bom, meu amigo, que o sofista, elogiando os artigos que vende, nos seduza como o fazem o comerciante e o retalhista com os alimentos do corpo... Do mesmo modo, também aqueles que levam a ciência de cidade em cidade, vendendo-a a retalho, elogiam sempre ao interessado, mas talvez alguns deles, meu

⁵⁵ Ibidem, p. 37.

caro, desconheçam o que é bom ou mau para a alma... Porque o perigo é muito maior na compra da ciência do que na compra dos alimentos...⁵⁶

As referências aos diálogos de Platão associam a imagem do sofista ao do comerciante. E, como se percebe na citação do diálogo *Protágoras*, o problema parece estar no tipo de mercadoria que o sofista se propõe a comercializar. Nesse sentido, Guthrie diz que o fato de os sofistas receberem dinheiro por seu ensino não era em si problemático:

Estamos acostumados a pensar o ensino como um modo mais respeitável de ganhar a vida, e não havia na Grécia nenhum preconceito contra ganhar a vida como tal... A preocupação parece ter-se voltado para a espécie de assunto que os sofistas professavam ensinar: a *areté*.⁵⁷

Essa *areté* significa ter a virtude política, ou seja, a aptidão intelectual e oratória, a eloquência, fundamental para a atividade política na Grécia isonômica.⁵⁸ Guthrie ainda explica a rejeição platônica à prática de ensinar essa virtude, conforme apresentada no diálogo *Protágoras*, e que apenas apontamos nesse momento:

“Ensinar a arte da política e empreender fazer dos homens bons cidadãos” (*Prot. 319a*) era o que precisamente em Atenas se considerava o campo especial do amador e do cavaleiro. Todo ateniense de alta classe devia entender a conduta adequada aos negócios por uma espécie de instinto herdado de seus

⁵⁶ PLATÃO, *Protágoras*, 313c-e. Para citar este diálogo tomamos a tradução de Ana da Piedade Elias Pinheiro, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 1999.

⁵⁷ W.K.C. GUTHRIE, *Os sofistas*, p.41.

⁵⁸ Cf. Werner JAEGER, *Paidéia*, p. 340-341.

antepassados, e estar preparado para transmiti-las aos filhos.⁵⁹

Não se pode, porém, pensar que as definições a respeito dos sofistas, nos diálogos *Sofista* e *Protágoras*, sejam tudo o que Platão pensa a respeito deles. Por *Protágoras*, por exemplo, Platão indica ter grande respeito a eles:

Uma coisa, porém, que não se pode aduzir contra a veracidade de Platão é que seu objetivo era denegrir ou destruir a reputação de *Protágoras*. O respeito com que trata suas idéias é tão mais impressionante quanto o seu profundo desacordo com elas.⁶⁰

Um exemplo desse respeito pode ser encontrado no diálogo *Teeteto*, onde o personagem Sócrates trata com cautela e profundidade a máxima de *Protágoras*: “O homem é a medida de todas as coisas”, que lhe serve de base para ampliar sua reflexão.⁶¹

A respeito da remuneração dos sofistas, parece que em Platão o problema não seria tanto o fato de aceitarem pagamento pelo ensino, mas sim de procurarem ensinar algo que não sabem. Além dessa objeção, Sócrates – segundo Xenofonte – criticava o recebimento de dinheiro porque isso tiraria a liberdade de quem ensinava: caso recebesse, seria obrigado a ensinar a qualquer um que pudesse pagar, discorrendo como sábio sobre qualquer coisa.⁶²

Não bastasse a crítica pelo fato de aceitarem pagamento, os sofistas também eram estigmatizados pela pretensão de ensinar aos cidadãos sem serem, eles mesmos, cidadãos. Sabemos que eram estrangeiros e itinerantes e, por esta condição, não podiam

⁵⁹ W.K.C. GUTHRIE, *Os sofistas*, p. 41.

⁶⁰ *Ibidem.*, p. 246-247.

⁶¹ Cf. *Teeteto*, 164e e ss. Para este diálogo utilizamos a tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, Editora Universitária UFPA, 2001.

⁶² Cf. XENOFONTE, *Memoráveis*, 1.2.6, 1.6.5, *apud* W.K.C. GUTHRIE, *Os sofistas*, p. 42.

se envolver com a ação política⁶³. Se, por um lado, a condição de itinerantes coloca-os em contato com formas diferentes de pensar, o que redundava na possibilidade de comparar, criticar e relativizar diversas formas de pensamento⁶⁴, também fazia com que não se envolvessem na política local, tornando-se, por isso, passíveis da acusação de ensinar aos outros o que não praticavam.

Na caracterização dos sofistas, à remuneração por seu trabalho e à autodenominação de professores itinerantes soma-se o método de trabalho. Eles ensinavam a grupos pequenos, faziam conferências tanto em casas de particulares como em ginásios ou em lugares de reunião, por meio de longos discursos como exercício retórico. Apresentavam-se também nos jogos olímpicos, e as discussões nas quais participavam tinham caráter competitivo, eram batalhas verbais ao final das quais um deles saía vencedor.⁶⁵

Como se percebe, ponto de capital importância para os denominados sofistas era o fato de a lida com o *lógos* ter em vista o ensino de técnicas para bem argumentar. Todos praticavam e ensinavam a arte oratória que, como elucidamos, era fundamental na Atenas do século V a.C., pois ser bom orador era condição indispensável para participar ativamente da vida da *pólis*. Em estreita conexão com a Retórica está, portanto, a pretensão de ensinar a virtude política, o que parece mais problemático para aqueles que não a exercem pelo fato de não serem cidadãos.

Pode-se acrescentar que os sofistas não se interessavam pela “Filosofia Natural”, e quando se interessavam, provavelmente estavam apenas pondo em prática o preceito de argumentar bem a respeito de qualquer coisa⁶⁶, daí não serem estudados em

⁶³ Cf. W.K.C. GUTHRIE, *Os sofistas*, p. 43.

⁶⁴ Cf. Gilbert ROMEYER-DHERBY, *Os sofistas*, p. 11.

⁶⁵ Cf. W.K.C. GUTHRIE, *Os sofistas*, p. 43-46.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 46-49.

conjunto com os chamados “Primeiros Físicos”. A meta primeira do seu ensino não era a aquisição do conhecimento como *epistéme*, e sim o uso do *lógos* de modo convincente. Caracterizavam-se por certo ceticismo em relação à possibilidade de adquirir conhecimento absoluto, seja devido à falibilidade dos sentidos, seja pela afirmação da inexistência de realidade estável a ser conhecida, o que leva à impossibilidade de apontar qualquer erro.

Em suas aulas, o sofista ensinava o aprendiz a argumentar de forma convincente a respeito de qualquer um dos lados de uma questão, já que se admitia, sobre cada tópico, dois argumentos possíveis e contrários entre si (*dissoí lógoi*). O bom orador seria capaz de criar o argumento forte e fazê-lo parecer fraco, e vice-versa⁶⁷. Se assim pensavam e agiam, não é difícil concluir que só opiniões relativas eram possíveis, e nenhum conhecimento permanente; ademais, aquilo que parecia ser para cada um era a verdade, mesmo que provisoriamente.

5. BREVE COMENTÁRIO SOBRE PROTÁGORAS

Segundo a tradição, Protágoras foi o sofista que, percebendo a maleabilidade do *lógos*, a possibilidade de aplicar dois *lógoi* antitéticos à mesma coisa, pela primeira vez ensinou a transformar o *lógos* fraco em forte. Conforme demonstra M. Untersteiner, esse exercício não era apenas um recurso retórico, mas também um momento construtivo de seu pensamento: a busca de melhor cognoscibilidade⁶⁸. Não se trata de apresentar – como uma abordagem superficial poderia levar a pensar – o uso de mecanismos psicológicos e retóricos em vista da obtenção da vitória em uma querela qualquer. Para evitar tal leitura simplista, deve-se considerar que o pensamento de

⁶⁷ Cf. Ibidem, p. 52.

⁶⁸ Cf. Mario UNTERSTEINER, *Les sophistes*, p. 86 e ss.

Protágoras passou por uma evolução.

O primeiro momento, que Untersteiner chama “crítico”⁶⁹, corresponde à descoberta dos *dissói lógoi*: a respeito de uma coisa são possíveis dois argumentos contraditórios entre si. As discussões que deram consistência a essa idéia de Protágoras foram desenvolvidas em sua obra *Antilogias*. Ali ele mostra o aspecto contraditório de questões como a existência dos deuses, o mundo físico, a realidade do ser, as leis, os estados e a questão das artes. Sobre esses temas poder-se-ia estabelecer dois discursos contraditórios, sem que fosse possível dizer que um é mais verdadeiro que o outro, mas apenas que um é mais forte do que outro quanto à persuasão.

Protágoras não estacionou nessas aporias às quais os *dissói lógoi* conduzem, mas buscou outras vias de abordagem para suas questões. Seu pensamento apresenta um aspecto construtivo, sintetizado nas máximas *ántropos métron*, (homem medida) e *tón hetto lógon kreítto poién* (fazer do argumento mais fraco, o mais forte). Percebendo que temas como a existência dos deuses, a realidade do ser e a virtude são aporéticos, o sofista de Abdera procurou encontrar outro critério de reflexão sobre a ordem das coisas. Esse critério é o homem e seu *lógos*, como protagonista da experiência, sujeito ao mesmo devir que caracteriza as coisas e percipiente da manifestação delas: é a sua percepção que as coisas se manifestam⁷⁰. Diante da *phýsis* percebida, a atitude do homem não é passiva, como dá a entender a expressão: fazer do argumento fraco um argumento forte.

Untersteiner interpreta a expressão como “conquista de uma cognoscibilidade maior”⁷¹, feita por meio do *lógos*, que tem o poder de mudar o estado de percepção de alguém. No diálogo platônico *Teeteto*, por exemplo, Sócrates, falando em nome de

⁶⁹ Cf. *Ibidem*, p. 52.

⁷⁰ Cf. *ibidem*, p. 79.

⁷¹ *Ibidem*, p. 80.

Protágoras, compara o sofista – aquele que domina a técnica do discurso – ao médico, pois enquanto este é capaz de operar transformações no indivíduo pela via dos medicamentos, aquele é capaz de mudar a disposição do indivíduo através do *lógos*:

Assim também na educação é preciso produzir a passagem de um modo de ser pior a um melhor. Essa mudança é feita pelo médico mediante o medicamento e pelo sofista mediante os discursos.⁷²

Protágoras é apontado em nosso desenvolvimento como exemplo, para mostrar que os chamados sofistas não podem ser confundidos com logógrafos superficiais, que ensinavam apenas a domar as palavras e a vencer debates ou escreviam peças jurídicas de defesa e acusação. Ainda que seu pensamento tivesse um aspecto relativista quanto a um conhecimento permanente, isso não significa que fosse desprovido de conteúdo construtivo lógico e ético. É nessa mesma perspectiva que abordaremos o pensamento de Górgias de Leontinos, especificamente a respeito da força do *lógos* e da Retórica.

⁷² Protágoras, 167a.

II. GÓRGIAS E A RETÓRICA

Como vimos no capítulo anterior, os chamados sofistas tiveram papel preponderante na divulgação da Retórica, destacando-se, dentre eles, Górgias de Leontinos, cujo nome intitula o diálogo de Platão que investigaremos no próximo capítulo. O personagem Górgias aparece na trama da obra como um bom especialista em Retórica: “A minha arte é a retórica, Sócrates (...) E bom orador, Sócrates, se queres me chamar daquilo que ‘me glorifico de ser’, como diz Homero...”⁷³. Apresentaremos, agora, o pensamento de Górgias, para melhor entender sua visão de Retórica e, mais adiante, confrontar com o que informa Platão no diálogo que leva o nome do sofista.

1. GÓRGIAS: VIDA E OBRA

A fim de traçar um perfil histórico de Górgias, consultaremos alguns testemunhos antigos, uma vez que tal perfil nos será útil para compreendermos seu pensamento de modo adequado.

Filóstrato, orador e sofista grego do século II a.C., oferece duas informações importantes sobre Górgias: o local de nascimento, confirmado pelo apelativo “de Leontinos”, já aplicado a ele em textos mais antigos, como a *Política de Aristóteles*⁷⁴, e

⁷³ Cf. *Górgias*, 449a.

⁷⁴ Cf. III 2.1275b.

a fama de pai da “arte dos sofistas”: “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”⁷⁵.

A respeito de sua família, Pausânias, historiador grego do século II a.C., informa que era filho de Carmântidas⁷⁶. Platão testemunha que Górgias possuía um irmão médico, quando põe na boca do seu personagem a seguinte fala:

várias vezes acompanhei meu irmão e outros médicos na casa de doentes que não queriam tomar um remédio ou submeter-se ao tratamento do ferro ou do fogo. Ora, quando o médico se mostrava incapaz de persuadir o doente, fazia-o eu, sem mais recursos do que a retórica.⁷⁷

O nome desse irmão é, conforme aparece em outro ponto do mesmo diálogo, Heródico (cf. 448b). Pode-se crer que Górgias tinha uma irmã, já que um epigrama grego do início do século IV a.C. diz: “Deícrates casou com a irmã de Górgias e desta lhe nasceu Hipócrates”⁷⁸. Contudo, localizar cronologicamente Górgias, com precisão, não é possível. Essa incerteza vem de longa data. “Porfírio situa-o na octogésima olimpíada [460-457 a.C.], mas é de pensar que seria mais velho”⁷⁹, e o dado tido por mais seguro, que nos permite localizá-lo cronologicamente, é a liderança que exerceu em uma embaixada enviada pela cidade de Leontinos a Atenas, para pedir socorro diante da ameaça de Siracusa. Esse fato foi transmitido por Diodoro da Sicília, historiador que viveu no século I a.C. Essa embaixada é situada pelos estudiosos no ano

⁷⁵ Cf. FILÓSTRATO, *Vida dos Sofistas*, I, 9,1ss. *apud* Manuel BARBOSA e Inês ORNELLAS E CASTRO, *Górgias: testemunhos e fragmentos*, p. 12.

⁷⁶ Cf. PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*. VI, 17,7ss. *apud* Manuel BARBOSA e Inês ORNELLAS E CASTRO, *Górgias: testemunhos e fragmentos*, p. 16.

⁷⁷ PLATÃO, *Górgias*, 456b.

⁷⁸ Manuel BARBOSA e Inês ORNELLAS E CASTRO, *Górgias: testemunhos e fragmentos*, p. 17.

⁷⁹ SUDA, A 2a; *apud* Manuel BARBOSA e Inês ORNELLAS E CASTRO, *Górgias: testemunhos e fragmentos*, p. 13.

427 a.C.⁸⁰. Plutarco, por sua vez, dá uma pista quando diz que Antifonte de Ramnunte nasceu na época das Guerras Persas – que se deram por volta de 480 –, que era também a época de Górgias, sendo que Antifonte era um pouco mais novo que este⁸¹. A partir desses dados, os estudiosos situam o nascimento de Górgias mais ou menos no ano 485 a.C., e sua morte por volta de 380 a.C.⁸².

Quanto às influências intelectuais recebidas, a Suda⁸³ qualifica Górgias como “discípulo de Empédocles”⁸⁴, o que já fora dito por Diógenes Laércio: “Empédocles era não só médico, mas excelente orador. Górgias foi seu aluno”⁸⁵. Mario Untersteiner ratifica e tira conclusões dessa informação: o sofista de Leontinos não só teria sido aluno de Empédocles, como também fora influenciado pelo pensamento dos pitagóricos de Agrigento⁸⁶. Outro dado a respeito das influências recebidas advém do orador do I século a.C., Quintiliano, que põe Górgias como sucessor de Córax e Tísias, sicilianos de Siracusa, tidos como primeiros professores de oratória⁸⁷. Considerando – segundo dissemos no capítulo anterior – a obscuridade que envolve os nomes de Córax e Tísias, ainda que Górgias não tenha sido diretamente aluno de antigo oradores, o que importa nessa afirmação é o fato de ser associado às raízes daquilo que viria a ser chamado de Retórica. Para Filóstrato, Górgias foi o pai da “arte dos sofistas” e também “o fundador

⁸⁰ Cf. W.K.C. GUTHRIE, *Os sofistas*, p. 251.

⁸¹ Cf. PLUTARCO, *Vida dos dez oradores*, 832f; apud Manuel BARBOSA e Inês ORNELLAS E CASTRO, *Górgias: testemunhos e fragmentos*, p. 16.

⁸² Debra NAILS, *The people of Plato*, p. 156.

⁸³ “A Suda (também chamada de Suídas) é um léxico ou, mais exatamente, uma espécie de enciclopédia compilada no século X d.C. por eruditos bizantinos. Seus 30 mil verbetes abordam diversos aspectos da cultura grega (história, literatura, língua, religião, costumes etc.) mas nem todas as suas informações, notadamente as biográficas, são confiáveis.” (<http://greciantiga.org/n/index5.asp>. Acessado em 01/02/2006.)

⁸⁴ SUDA, *op. cit.* p. 13.

⁸⁵ Diógenes LAÉRCIO, *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, VIII, 58, 59.

⁸⁶ Cf. Mario UNTERSTEINER, *Les sophistes*, vol. 1, p. 144. Ora, a influência de Empédocles na obra de Platão é afirmada por alguns intérpretes, como também as de Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Pitágoras e outros. Portanto, Platão e Górgias tiveram influências históricas comuns.

⁸⁷ QUINTILIANO, *Instituição Oratória*, III, 1,8; apud Manuel BARBOSA e Inês ORNELLAS E CASTRO, *op. cit.*, p. 19.

da antiga Sofística”. O orador grego justifica a paternidade de Górgias em relação à Sofística:

Ele liderou o movimento dos sofistas pela sua maneira assombrosa de falar, pela sua inspiração e interpretação grandiosa de grandiosos assuntos, pelas suas interrupções bruscas e pela ausência de transição, que tornava o discurso mais agradável e mais incisivo, e ornamentou-o, além disso, com nomes poéticos para lhe conferir beleza e gravidade.⁸⁸

Diodoro da Sicília, com outras palavras, transmite a mesma idéia⁸⁹, ademais, repetida pela Suda com outros pormenores:

Foi ele o primeiro a dar ao aspecto retórico da cultura força e razão persuasivas, mediante a utilização de tropos, metáforas, alegorias, hipálages, anadiploses, epanapleses, apóstrofes e párisos.⁹⁰

Górgias é lembrado por aceitar dinheiro como pagamento por seu ensino, e Diodoro da Sicília diz que recebia de seus alunos um salário de cem minas.⁹¹ Cícero comenta que esse dinheiro era tanto que Górgias pôde construir uma estátua de ouro em sua honra no santuário de Delfos, afirmação dada antes por Isócrates, aluno de Górgias: “De quantos nos lembramos, foi Górgias, o Leontino, o que granjeou mais riquezas”⁹².

⁸⁸ FILÓSTRATO, *op. cit.* p. 12.

⁸⁹ “Foi ele também que inventou a arte retórica, e ultrapassou de tal modo todos os outros em sua perfeição sofística que recebia de seus alunos um salário de cem minas.” Quanto às figuras de linguagem utilizadas, Diodoro assim testemunha: “Ele foi, com efeito, o primeiro a usar figuras de estilo cheias de graciosidade que se distinguiram pela habilidade artística, como as antíteses, os isocolos, os párisos e os homoteleutos e outros do mesmo gênero”, DIODORO DA SICÍLIA, *op. cit.* p. 14.

⁹⁰ SUDA, *op. cit.* p. 14.

⁹¹ Cf. DIODORO DA SICÍLIA, *apud* Manuel BARBOSA e Inês ORNELLAS E CASTRO, *Górgias: testemunhos e fragmentos*, p. 14.

⁹² ISÓCRATES, 15, 155; *apud* Manuel BARBOSA e Inês ORNELLAS E CASTRO, *Górgias: testemunhos e fragmentos*, p. 20.

O fato de Górgias, como outros sofistas, receber pagamento por seu ensino não era visto positivamente por Platão, como se sabe, apesar de sua crítica não se dirigir principalmente a esse aspecto. Kerferd discute as razões pelas quais a venalidade do ensino sofisticado passou para a história como característica reprovável e conclui:

é provável que a verdadeira razão da objeção não fosse a preocupação de proteger os sofistas contra o ter de se associar a todo tipo de gente; a objeção era contra todo tipo de gente obter o que os sofistas tinham a oferecer, simplesmente pagando por isso. O que eles tinham para oferecer... incluía ensinar o homem a respeito dos assuntos de Estado, de modo que ele pudesse tornar-se... um político bem-sucedido.⁹³

As afirmações feitas por Kerferd têm como base a discussão apresentada por Platão no *Protágoras*. Ainda que de um ponto de vista aristocrático pareça pouco digno receber pagamento pelo ensino, isso não desqualifica o método ou o conteúdo ensinado. De qualquer modo, é suficiente assentir que, como outros sofistas, Górgias aceitava remuneração pelo seu trabalho – e talvez nem seja a remuneração que importunará Platão, mas sim a falta de compromisso com a verdade, como já apontamos.

Os testemunhos de que dispomos não oferecem lista pormenorizada das obras de Górgias⁹⁴, por isso citamos aquelas arroladas por Mario Untersteiner: *Elogio de Helena, Defesa de Palamedes, Epitáfio, Discurso Olímpico, Discurso Pítico, Elogio de*

⁹³ G. B. KERFERD, *O movimento sofista*, p. 48.

⁹⁴ Quanto aos discursos proferidos por Górgias, Filóstrato diz: “Notabilizando-se nas Panegírias dos Gregos, ele pronunciou o *Discurso Pítico*... Por outro lado, o seu *Discurso Olímpico* foi uma tomada de posição sobre um assunto de maior importância política... A *Oração Fúnebre*, por ele pronunciada em Atenas, foi dedicada aos que caíram no campo de batalha”. FILÓSTRATO, *op. cit.*, p. 12-13. Olimpodoro, comentador de Platão do século VI d.C., relata: “É dado como certo que Górgias escreveu um tratado *Sobre a natureza*, a que não falta elegância, na 84ª Olimpíada”. *Apud* Manuel BARBOSA e Inês ORNELLAS E CASTRO, *op. cit.*, p. 18.

*Aquiles, Arte Oratória, Onomastikón e Sobre o não-Ser ou Sobre a natureza.*⁹⁵ Desse rol muitas não chegaram a nós, nem mesmo fragmentos. Filóstrato informa que Górgias teve discípulos ilustres como Crítias, Alcebiades, Tulcídeos e Péricles⁹⁶, e a esses, a Suda acrescenta Polo de Agrigento, Isócrates e Alcidas de Eléia⁹⁷. Esses nomes de ilustres atenienses confirmam o que disse Filóstrato: “Os admiradores de Górgias eram distintos e numerosos”⁹⁸. Sua importância, no entanto, é ironizada por Platão no *Mênon*:

Ó Mênon, até aqui os tessálios eram apreciados e admirados entre os gregos pela arte da equitação e pela sua riqueza. Agora, porém, parece-me que o são devido à sabedoria... O responsável por isso é o vosso Górgias. De fato, chegando a essa cidade, captou, como amante da sabedoria, os mais ilustres dos Alévadas, entre os quais se encontra teu amante Aristipo e outros tessálios. Naturalmente, este costume habituou-vos a responder sem medo e com perícia se alguém vos perguntar algo, como é apanágio dos que sabem. Ele mesmo, Górgias, punha-se ao dispor dos Gregos que desejassem perguntar-lhe qualquer coisa, e a ninguém deixava sem resposta.⁹⁹

Temos nessa passagem um dado a ser considerado quando da análise do diálogo *Górgias*. Ademais, note-se que seu nome aparece em outros diálogos, como no *Filebo* (58a), *Fedro* (238d) e *Banquete* (198c), onde Platão recorda Górgias como um

⁹⁵ Cf. Mario UNTERSTEINER, *op. cit.* p. 146-148.

⁹⁶ Cf. FILÓSTRATO, Manuel BARBOSA e Inês ORNELLAS E CASTRO, *Górgias: testemunhos e fragmentos*, p. 12.

⁹⁷ SUDA, A 2a; *apud* Manuel BARBOSA e Inês ORNELLAS E CASTRO, *Górgias: testemunhos e fragmentos*, p. 13.

⁹⁸ *Cartas*, 73; *apud* Manuel BARBOSA e Inês ORNELLAS E CASTRO, *Górgias: testemunhos e fragmentos*, p. 25.

⁹⁹ PLATÃO, *Mênon*, 70 a-b. *apud* Manuel BARBOSA e Inês ORNELLAS E CASTRO, *Górgias: testemunhos e fragmentos*, p. 35.

rétor e não como um sofista.

Do fim da vida de Górgias, afirma Filóstrato:

Dizem que Górgias chegou aos 108 anos, sem ter o corpo afetado pela velhice, mas gozando até o fim duma saúde equilibrada, no perfeito domínio de suas faculdades.¹⁰⁰

O testemunho de Pausânias atribui a ele uma vida um pouco mais curta: “Dizem que viveu até 105 anos”.¹⁰¹ Apolodoro¹⁰², por sua vez, diz: “Górgias viveu nove anos para além dos cem”.¹⁰³ Poderíamos acrescentar outros testemunhos, todos, porém, concordes em que Górgias viveu mais de cem anos. Sobre a qualidade de vida no fim de seus dias, vale citar Ateneu, escritor egípcio do século III d.C.:

Quando alguém lhe perguntava qual era o regime usado para viver tão equilibradamente, senhor de suas faculdades após todo aquele tempo, respondia: “Nada jamais fiz tendo em vista outra coisa”.¹⁰⁴

Quanto à sua morte, Luciano (escritor do século II d.C), em *Macróbios* relata: “Dentre os rétores, Górgias, que alguns apelidaram de Sofista, contou 108 anos, tendo-se absterido de comer, faleceu”¹⁰⁵. Com base nessas informações, a morte de Górgias é indicada por volta do ano 380 a.C.,¹⁰⁶ 19 anos após a morte de Sócrates, em 399 a.C.

Do perfil que traçamos de Górgias, percebe-se que sua atividade e influência

¹⁰⁰ FILÓSTRATO, apud Manuel BARBOSA e Inês ORNELLAS E CASTRO, *Górgias: testemunhos e fragmentos*, p. 13.

¹⁰¹ Cf. PAUSÂNIAS, apud Manuel BARBOSA e Inês ORNELLAS E CASTRO, *Górgias: testemunhos e fragmentos*, p. 17.

¹⁰² Apolodoro viveu em Atenas e Alexandria no século II a.C. Foi aluno do gramático Aristarco e do estóico Diógenes de Selêucia. A ele se atribuem várias obras de natureza enciclopédica (cf. *Dizionario biografico degli autori di tutti i tempi*, v. 1. p. 74.)

¹⁰³ APOLODORO, apud Manuel BARBOSA e Inês ORNELLAS E CASTRO, *Górgias: testemunhos e fragmentos*, p. 12.

¹⁰⁴ Apud Manuel BARBOSA e Inês ORNELLAS E CASTRO, *op. cit.*, p. 18.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰⁶ Cf. Debra NAILS, *The people of Plato*. p. 156.

chamaram a atenção dos seus contemporâneos. Górgias recebeu a herança dos primeiros logógrafos, porém foi além destes, pois chegou ao ponto de ser considerado o pai da atividade dos sofistas, ou seja, da arte de discursar. No entanto, perceber Górgias como um simples orador, um rétor, parece pouco. Sendo assim, abordaremos seu pensamento buscando vislumbrar o que teria interessado a Platão quando de sua reflexão sobre ele. Para isso, iniciamos com a análise de suas principais obras, culminando com o *Elogio de Helena*.

2. O PENSAMENTO DE GÓRGIAS

Scott Consigny constata que o interesse pelo pensamento de Górgias tem aumentado a cada dia, desde que alguns estudiosos procuraram abordar o pensamento dos sofistas desprovidos dos preconceitos que se foram acumulando ao longo da história. No entanto, é difícil encontrar convergência nas leituras até hoje realizadas¹⁰⁷. Na introdução da obra *Górgias: Sofist and Artist*, Consigny mostra como o pensamento de Górgias foi utilizado na Filosofia, na História, na Educação, na Política e até na Psicoterapia. Maurizio Migliori, em seu livro *La filosofia di Gorgia*, divide os estudiosos do Sofista em quatro grandes correntes¹⁰⁸:

- Os que vêem a evolução do seu pensamento em três fases: 1) a fase física, quando Górgias teria participado da escola de Empédocles; 2) a segunda fase, erística, caracterizada por contrapor-se à doutrina eleática; 3) a terceira seria a fase retórica, na qual Górgias teria perdido todo interesse teórico, dedicando-se apenas à prática.

¹⁰⁷ Cf. Scott CONSIGNY, *Gorgias: sofist and artist*, p. 2-3.

¹⁰⁸ Cf. p. 14-15.

- O segundo grupo seria o dos que estudam Górgias apenas como um rétor, de modo que ele não pudesse ser posto na História da Filosofia, mas apenas na História da Retórica.
- O terceiro grupo apresenta Górgias como um rétor, porém com traços filosóficos.
- Uma interpretação puramente filosófica é apresentada por um quarto grupo, que opõe Górgias a Parmênides.

A interpretação de Untersteiner é a filosófica e para ele o ponto central do pensamento de Górgias é a descoberta do trágico: o homem encontra-se sempre diante de uma escolha, sem a possibilidade de decidir com clareza. O que há em comum em todos esses grupos de estudiosos de Górgias é considerar a Retórica como ponto fundamental de seu pensamento.

Diante das diversas possibilidades de interpretação, optamos por tomar como referência inicial a interpretação feita por Mario Untersteiner¹⁰⁹, cujos pontos mais relevantes são:

- a) primeiramente sua disposição em estudar os sofistas a partir deles mesmos, ou seja, enfrenta o desafio de descobrir, na medida do possível, o pensamento do sofista, antes de dar crédito a opiniões cristalizadas;
- b) em segundo lugar, o *status* de filósofo que ele confere a Górgias, ou seja, ele procura perceber o pensamento de Górgias não como elaborações de charlatães ou de mero orador, o que realmente não é.

Em poucas palavras, Untersteiner considera o chamado “sofista” um pensador,

¹⁰⁹ Cf. Mario UNTERSTEINER, *I sofisti*, p. XVII-XVIII.

um *sophós*, como um grego antigo o consideraria¹¹⁰: para ele, Górgias foi um filósofo. Cuida, porém, de diferenciar os sofistas dos logógrafos, preocupados apenas com a elaboração de discursos persuasivos a qualquer custo. Por isso, a leitura de Untersteiner será nosso ponto de partida.

No que se refere ao pensamento de Górgias, Untersteiner vê seu fio condutor no que será depois chamado gnosiologia, desenvolvida especialmente em *Elogio de Helena*, *Defesa de Palamedes* e *Tratado do não-Ser*. Com esse olhar gnosiológico, sem contudo descurar de outros aspectos relevantes, essas obras serão analisadas destacando-se nelas o que se refere à Retórica.

Leitura do *Tratado do não-Ser* ou *Sobre a Natureza*

O *Tratado do não ser ou Sobre a Natureza* é uma das obras de Górgias que chegaram aos nossos dias em bom estado para leitura e em duas versões doxográficas. A primeira e mais difundida é a trazida por Sexto Empírico, em *Adversus Mathematicus*, obra dividida em onze livros, dos quais os seis primeiros são dedicados ao questionamento de disciplinas como a Gramática, a Retórica, a Geometria, a Aritmética, a Astronomia e a Teoria musical. A segunda versão é transmitida pelo tratado pseudo-aristotélico *Melissos, Xenófanes, Górgias*, usualmente abreviado como MXG. O interesse pelo MXG tem aumentado ultimamente. Seu autor é desconhecido, porém, o uso de certos termos técnicos estoicos sugere que foi escrito nos dois primeiros séculos da era cristã. O que sobrou dessa obra possui muitas lacunas e inconsistências¹¹¹.

Não se trata de aprofundar o debate a respeito de qual das duas versões é a

¹¹⁰ Não se pode deixar de considerar a divergência de E.R. DODDS, para quem Górgias é apenas um habilidoso orador. Cf. PLATO, *Górgias*. A revised text with introduction and commentary by E.R. DODDS, p. 8. Procuraremos, porém, investigar a via proposta por Untersteiner.

¹¹¹ Cf. Edward SCHIAPPA, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, p. 135.

mais fidedigna¹¹², sendo a mais utilizada até hoje a de Sexto Empírico, talvez pelo fato de constar na coleção de Diels-Kranz. Adotamos a versão de Sexto Empírico tendo em vista que foi um escritor cético do século III d.C. Como foi dito acima, sua versão do *Sobre o não-Ser* aparece em um tratado no qual discute os pensadores que aboliram o critério de verdade, algo que interessa particularmente a um cético como Sexto. Por não criticar Górgias, mas apenas reportar-se a ele, seu resumo pode ser tomado como fidedigno, prevenindo-se apenas contra sua tendência em mostrar Górgias com vestimentas um tanto céticas. Apresentaremos o tratado como um todo e, depois, destacaremos os pontos afins com a Retórica, nosso tema nuclear de pesquisa¹¹³.

Sexto Empírico expõe, de início, o esquema do *Tratado sobre o Não-Ser* dividindo a argumentação em três teses. A primeira argumenta que nada é; a segunda acrescenta que, ainda que algo fosse, seria incompreensível ao homem; e a terceira completa: mesmo que algo fosse compreensível, seria impossível de ser comunicado e explicado a outrem¹¹⁴. Mário Untersteiner afirma que Górgias usa, nesse texto, uma forma muito comum de expressão dos pensadores de sua época: primeiro apresentavam a conclusão e, em seguida, a argumentação que lhes servia de base.¹¹⁵

Vejamos a exposição sobre o “nada é” (*oudén estin*¹¹⁶). Essa afirmação de que nada é como ponto de partida é vista por Bárbara Cassin como uma inversão do filósofo Parmênides em seu poema. Diz a intérprete que, se na boca da deusa se deve tomar o

¹¹² A esse respeito pode-se ler as discussões de Mario UNTERSTEINER, *Les sophistes*, vol. 1, p. 147-149; Idem, *Sofisti: testimonianze e frammenti*, p. 37ss. e 56 e ss (nessa obra, Untersteiner apresenta as duas versões, comentando as peculiaridades de cada uma.)

¹¹³ Seguimos duas traduções para o português. Uma, a apresentada em *CADERNOS DE TRADUÇÃO n. 4*, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, p. 11ss. A outra é a edição bilíngüe de Manuel BARBOSA e Inês de ORNELLAS E CASTRO, *Górgias: testemunhos e fragmentos*, p. 29ss. Quando não for informada outra coisa, toda referência será dessa última edição. A numeração citada será da obra de Sexto Empírico, *Adversus Mathematicus* (abreviada como *Ad. Math.*) conforme a numeração apresentada na tradução que adotamos.

¹¹⁴ Cf. *Ad. Math.*, 65.

¹¹⁵ Cf. Mario UNTERSTEINER, *Les sophistes*, vol. 1, p. 214.

¹¹⁶ *Ad. Math.*, 66.

caminho “do que é”, o sofista de Leontinos inverte para a afirmação do caminho de que “nada é”¹¹⁷. Lembremo-nos do que diz a deusa do poema de Parmênides:

Cuida que caminhos únicos do procurar são dignos de serem pensados: um que é e que não-Ser não é o caminho da obediência [*Peithoûs: persuasão*] – pois o segue o desvelar-se [*Aletheíe*]. O outro, que não é, e que necessariamente não ser é, este caminho eu te afirmo ser totalmente insondável como algo inviável, pois não haveria de conhecer o não-Ser (pois este não pode ser realizado [*anustón*]) nem haverias de trazê-lo à fala.¹¹⁸

Ora, é justamente pelo caminho afirmado como insondável que Górgias se aventura. Talvez Bárbara Cassin tenha razão nesse ponto, ao menos à primeira leitura. No entanto, como veremos adiante, o que o sofista faz não é afirmar o não-Ser¹¹⁹, mas sim negar o Ser – isto é, ele não abre um caminho novo a inverter o de Parmênides, porém demonstra que a outra via, a do Ser, é limitada. Pode-se objetar que essa obra de Górgias não é uma polêmica em relação a Parmênides, mas sim a Melissos. Isso é indicado pelo título *Tratado do não-Ser ou da Natureza* que, como se percebe, é a inversão do título da obra do pensador de Samos: *Tratado da Natureza ou do Ser*. E não sendo Parmênides o alvo, a tese de Cassin não se sustentaria.

Considerando o pensamento de Melissos, parece provável ter ocorrido esse jogo, bastante comum entre os argumentos dos sofistas, pois trata de noções como infinitude, eternidade, unidade, o que para Górgias não tem “realidade”, não tem

¹¹⁷ Cf. Bárbara CASSIN, *O efeito sofístico*, p. 20. A argumentação de Cassin tem como base o estudo minucioso das duas versões do *Tratado do Não Ser*. Para ela, a versão MXG apresenta essa obra como uma paródia do *Poema* de Parmênides.

¹¹⁸ PARMÊNIDES, *Da Natureza*, fr. 2. Seguimos a tradução de Sérgio Wrublewski (ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, *Os pensadores originários*, p. 44) substituindo, porém, a palavra “ente” por “ser”. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

¹¹⁹ Por motivos de clareza, nesta seção grafaremos Ser com inicial maiúscula para nos referirmos ao assunto tratado por Górgias, diferenciando-o do simples verbo ser.

consistência, como mostraremos. Ao ler os fragmentos da obra de Melissos, a idéia parece plausível, principalmente naqueles trechos em que ele trata dos predicados do Ser¹²⁰ que são negados por Górgias. Porém, assim como Parmênides, Melissos pertence à chamada “escola eleata”. Para Untersteiner, a afirmação da pertença de Melissos ao eleatismo carece de fundamento, pois o sentido do termo *phýsis* na *Defesa de Palamedes* está relacionado à *díke*, e parece não ter a força do “Ser” dos pensadores eleatas.¹²¹

As tentativas de explicar a escolha de Górgias ao trilhar o “caminho do não-Ser” são diversas. É necessário perguntar: Górgias procurava tomar um caminho diferente daquele afirmado por Parmênides e seus seguidores? Górgias explica que nada é, pois, se fosse, ou seria Ser ou seria não-Ser. Parece mais um jogo reflexivo possível para demonstrar a força de argumentação a partir de uma primeira negação: não-Ser. No entanto, ele promete demonstrar que não há o Ser nem não-Ser, nem há, também, a coexistência¹²² de ambos. Como diz:

nem o Ser é, tal como será demonstrado, nem o não-Ser, o que também se explicará, nem tampouco o Ser e o não-Ser, como será igualmente analisado; logo, nada é.¹²³

A tese de Górgias, percebe-se, não é somente contra os eleatas – se é que Górgias pretende ir contra alguma “escola” –, pois não apenas nega o Ser, como também inviabiliza o oposto, que é o não-Ser.¹²⁴:

Ora, se o não-Ser é, é e não é ao mesmo tempo. Enquanto é pensado, não é,

¹²⁰ Os fragmentos de Melissos estão em Rodolfo MONDOLFO, *O pensamento antigo*, v. 1, p. 80.

¹²¹ Cf. Mario UNTERSTEINER, *Les sophistes*, v. 1, p. 212.

¹²² Procuramos evitar a palavra “existência” e cognatos. No entanto, em alguns casos, utilizar o verbo “ser” dificultaria a compreensão da frase. Por isso, nesta seção dedicada ao *Tratado do não-Ser*, é preciso considerar que o verbo existir é tradução do *eimi* grego.

¹²³ *Ad. Math.*, 66. *Hóti mèn oun oudén éstin, epilógízetai tòn trópon tou̐ton; ei gár éti ti, étoi tò òn estin è tò mè ón, è kai tò òn ésti kai tò mè ón. oúte dè tò òn ésti, os parastései, oúte tò ón.*

¹²⁴ Cf. *Ibidem*, 67.

mas “é” enquanto não-Ser. Mas, diz ele, isso não faz sentido. Ou, ainda, se o não-Ser é, o Ser não é, pois um é contrário ao outro: assim, se o não-Ser possui ser, o Ser não pode possuí-lo. Mas, como o Ser não é, o não-Ser também não será. O fato de o não-Ser não poder ser é argumentado pelo absurdo que permite pensar sua relação com o Ser. O que daria ser ao não-Ser, seria o próprio Ser. Mas o fato de o não-Ser ser, por ser contrário ao Ser, destrói a si mesmo.

Górgias segue nesse jogo lógico-lingüístico, que lembra o paradoxo de Epimênides¹²⁵ e nega a existência do Ser: também o Ser não é. Se fosse, ou (a) seria ou sempre (*aidión*) (b) ou gerado (*genetón*) ou (c) sempre e gerado ao mesmo tempo. Mas não é de nenhuma dessas maneiras, logo, não é¹²⁶. Se fosse sempre, não teria começo (*ouk échei tína archén*); o que é gerado tem começo. O que é sempre (não gerado) não teve começo, e o que não tem começo é ilimitado (*ápeiron*). Se ilimitado, não está em lugar algum (*oudamoû*), pois se existisse em um lugar, seria diferente desse lugar que o contém; logo, não será mais ilimitado, pois não há nada maior que o ilimitado.¹²⁷

Ao tratar da impossibilidade do Ser, Górgias usa as categorias antagônicas de *aidíon* e *genetón*. Da origem do Ser, Górgias passa a falar de sua dimensão e lugar: se for sempre, o Ser deve ser ilimitado. Relaciona *aidíon* e *apeirón*, o aspecto do sempiterno e do que não tem limites (tempo e lugar, se podemos assim dizer). E continuando o questionamento acerca do Ser, ele o aborda em seus *tópoi*: o ser não está contido em si mesmo, pois se assim fosse, o “algo” seria o “si mesmo”¹²⁸. As duas coisas seriam o Ser: o lugar (*tópos*) e o corpo (*sóma*), o que é absurdo. Assim, se o Ser é sempre, é ilimitado; se é ilimitado, não está em lugar nenhum. Se não está em lugar

¹²⁵ Epimênides (sec. VI a.C.) foi um sábio natural de Creta e a ele se atribui o paradoxo: “Todos os cretenses são mentirosos”.

¹²⁶ Cf. *Ad. Math.*, 68.

¹²⁷ *Ibidem*, 68-69.

¹²⁸ Cf. *Ibidem*, 70.

nenhum, não é.

Constata-se o absurdo da possibilidade de o ser estar contido em si mesmo. Claro que tudo se expõe do ponto de vista do *tópos* e do *sóma*. Desse ângulo, o absurdo seria o fato de o Ser, ao mesmo tempo, ser coisa e lugar de si mesmo. A lógica seguida por Górgias leva à conclusão de que a eternidade, entendida aqui como *ápeiron*, indica que o Ser não é. Para além do caráter aparentemente absurdo dessas reflexões, é importante salientar que esse vocabulário será retomado pelos filósofos posteriores, principalmente Platão e Aristóteles, e repensado de modo a reestruturar as questões e as respostas.

Depois de analisar a possibilidade de o Ser sempre ser, Górgias inquire sobre a possibilidade da geração do Ser¹²⁹, que ele constata ser impossível, pois, se fosse gerado, deveria ser gerado ou (a) a partir do Ser, ou (b) a partir do não-Ser; duas possibilidades absurdas, já que a primeira seria uma geração a partir de si mesmo, e a segunda, uma geração a partir do seu contrário. Assim, conclui forçosamente que o Ser gerado não é. Daí percebe-se a necessidade de que o ser nada tenha de anterior a si mesmo. No entanto, isso indicaria que é sempre, afirmação negada acima por sua relação com o ilimitado¹³⁰; (c) uma terceira possibilidade seria pensar o Ser como gerado e sendo sempre ao mesmo tempo¹³¹, o que é claramente absurdo, já que ser sempre e ser gerado são contrários entre si. E a partir da possibilidade de pensar simultaneidade entre a geração e ser sempre, constata-se que o ser não é.

Demonstrada a impossibilidade do Ser do ponto de vista da geração e de ser sempre, Górgias passa a analisá-lo a partir de sua quantidade¹³²: se o Ser é, (a) ou é uno

¹²⁹ Cf. Ibidem, 71.

¹³⁰ Cf. Ibidem, 71.

¹³¹ Cf. Ibidem, 72.

¹³² Cf. Ibidem, 73-74.

(*hén*); (b) ou é múltiplo (*pollá*). Sob esse aspecto também se constata a impossibilidade de ser: o Ser não é, pois, se é uno, é quantidade ou é contínuo, ou é extensão ou é corpo. No entanto, se é quantidade, será dividido. Se for contínuo, poderá ser cortado. Se for extensão, não será indivisível; se for corpo, será triplo, pois terá comprimento, largura e profundidade. Assim, o Ser não é uno. Tampouco é múltiplo, pois o múltiplo se faz com adição de unidades. Destruído o ser como uno, está destruída também a possibilidade do ser como múltiplo. Depois de apresentar essa argumentação a respeito da existência do Ser e do não-Ser, conclui Górgias:

É fácil provar que nenhum dos dois, Ser e não-Ser, existe. Se acaso o não-Ser existe e o Ser existe, o não-Ser será idêntico ao Ser relativamente à existência, por isso, nenhum deles existe. Que o não-Ser não existe, já estamos de acordo; por outro lado, ficou claro que o próprio Ser tem existência idêntica à do não-Ser; portanto, também o ser não existirá... De tudo isso, conclui-se que nada é. Pois, se na verdade, não existe o Ser nem o não-Ser, nem ambos coexistem, para além disso nada é pensável, nada é.¹³³

A primeira parte da argumentação conclui que nem o Ser nem o não-Ser são. Para isso, foi analisada a possibilidade de existência dos dois pontos de vista que hoje chamaríamos ontológicos: (a) o Ser e o não-Ser como tais; (b) a relação entre eles, a sua geração e eternidade e, por fim, (c) sua quantidade e espacialidade. Górgias explorou as fronteiras e ambigüidades da possibilidade do *lógos* para tratar do Ser e do não-Ser. Foi esse o ponto que interessou aos cétricos e interessa a nós quanto à leitura do diálogo Górgias: a questão do poder e dos limites do *lógos*, como veremos adiante.

¹³³ Ibidem, 75-76.

Se à primeira afirmação de Górgias pudéssemos chamar de ontológica, à segunda denominaríamos gnosiológica. Diz Górgias que, “ainda que algo pudesse existir, não seria reconhecível nem concebível pelo homem”¹³⁴. Ele baseia essa tese na possibilidade que temos de pensar uma coisa que não existe, conforme noticia Sexto Empírico:

Nem é por alguém imaginar um homem a voar ou carros de cavalos a correr rapidamente sobre o mar, que logo um homem voa ou carros de cavalo correm sobre o mar. Assim, as coisas pensadas não existem como seres (*hóste ou tà phronoúmená estin ónta*).¹³⁵

Górgias afirma que o fato de poder pensar o Não Ser depõe contra o ser do Ser. Assim, raciocina: se aquilo que pensamos “fosse”, aquilo que “não é” não poderia ser pensado. No entanto, é possível pensar no ser de seres como Cila e Quimera¹³⁶? Isso significa que é possível pensar o que não é. E se é possível pensar o que não é, o Ser não pode ser pensado¹³⁷. Chega-se, assim, por raciocínio (*logismós*), a mais um absurdo. Górgias diz que não rejeitamos uma coisa perceptível por um dos sentidos pelo fato de não a apreendermos por outro – por exemplo, não rejeitamos as coisas audíveis pelo fato de não serem vistas. Ora, como julgar o pensamento por meio de outras sensações? Assim, deveríamos acreditar em carros que correm sobre o mar, pois, apesar de não podermos ver isso, podemos pensá-lo. Mas, diz ele, isso seria também absurdo. Por isso,

¹³⁴ Ibidem, 77.

¹³⁵ Ibidem, 79.

¹³⁶ Cila era um monstro marinho feminino, habitante de uma gruta, que devorava todas as criaturas ao seu alcance. Seu corpo, da virilha para baixo, era composto de seis cães, e da cintura para cima, tinha a aparência de uma moça bela. Quimera, por sua vez, era um monstro em forma de serpente, da cintura para baixo, de cabra da cintura até o pescoço e com duas cabeças, uma de cabra e outra de leão, que expelia fogo pelas bocas (cf. Mário da Gama KURY, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*, p. 344).

¹³⁷ Cf. *Adv. Math.*, 80.

do Ser se deve dizer que “não é” pensado nem apreendido (*ouk ára tò òn phroneîtai kai katalambánetai*)¹³⁸.

Ao falar da possibilidade de se pensar o Ser, Górgias depara a possibilidade de pensar absurdos, o que causa embaraço ao pensamento. Analisando a possibilidade do conhecimento, parece não ser possível aquilo que chamaríamos de “critério de verificação.” Então, o que fazer com pensamentos absurdos? Os sentidos, como a visão ou a audição, não parecem ser critérios suficientes para julgar o pensamento. E assim, segundo a linha de raciocínio de Górgias, chega-se a uma aporia, e não há como sair dela, o que não o impede de passar para a terceira e última tese de sua argumentação: “E ainda que se pudesse apreender [o ser], não seria transmissível a outrem” (*kai ei katalambánoito dé, anéksoston hetéroi*).¹³⁹ A base da impossibilidade de comunicação do ser estaria nos sentidos: algo visível, audível ou sensível é captado pelo respectivo sentido. Como o audível poderia indicar o visível?

Lembramos que esta problemática foi retomada por Platão. Por exemplo, no diálogo *Teeteto*¹⁴⁰ encontramos reflexão significativa a respeito do limite do *lógos* em relação aos sentidos, quando Sócrates e Teodoro examinam a teoria do movimento dos heraclitianos. Sócrates pergunta: se o movimento é constante, como, então, nomear as coisas? E, se há movimento constante, como é possível aos sentidos captar alguma coisa? Como ter a certeza de que se dá a designação adequada a uma coisa? O olho que vê na verdade não vê? E, se sensação é conhecimento, pela teoria dos heraclitianos, conhecimento é também não-conhecimento. Além disso, a linguagem estaria prejudicada: como designar alguma coisa com precisão?

Górgias passa, então, a discutir se o *lógos* é capaz de indicar o ser. Afinal, é

¹³⁸ Cf. *Ibidem*, 81-82.

¹³⁹ *Adv. Math.*, 83.

¹⁴⁰ Cf. 182d.

pelo *lógos* que indicamos algo. Mas o *lógos* não é o que é visto, nem é o Ser. Da mesma forma que o visível não se torna audível, o ser não se tornaria nosso *lógos*. E, se o Ser não pode tornar-se nosso *lógos*, como poderia “algo” ser comunicado a outrem?¹⁴¹

Entretanto, como surge o *lógos*? Górgias explica:

O *lógos*... forma-se a partir do reflexo exterior... dos objetos sensíveis. Por exemplo, a partir do encontro do sabor [*chuloû*] origina-se em nós o *lógos* produzido de acordo com a qualidade daquele e também a partir da impressão da cor nasce o *lógos* conforme essa cor. E se é assim, o *lógos* não é expressão da coisa exterior, mas é a coisa exterior que se torna reveladora do *lógos*.¹⁴²

O *lógos* nessa descrição de Górgias é inferior às coisas, pois é nome. Ele não tem relação imediata com o que aparece, mas apenas surge a partir das impressões que se tem das coisas sensíveis. Se pudéssemos fazer uma escala, o *lógos* seria o terceiro elemento na relação com a coisa: primeiro a coisa, depois o sentido afetado e afeito pela coisa, e por fim a expressão, o discurso dessa afecção: o *lógos*. Ora, além dessa distância das coisas sensíveis, o *lógos*, diz Górgias, ainda que tenha um ser próprio, é diferente das coisas, pois algo é apreendido por um sentido e o *lógos* se dá de outro modo. A conclusão a que Górgias chega:

o *lógos* não indica a maioria dos objetos reais [*hupokeiménon*], tal como nenhum deles [ou seja, nenhum dos sentidos] manifesta [*diadeloî*] a natureza dos outros. (*ouk ára endeíknutai*

¹⁴¹ Cf. *Adv. Math.*, 84-85.

¹⁴² *hó ge mèn lógos, phesín, apo tôn éksothen prospiptónton hemîn pragmatón sunístatai, toutestí tôn aísthetôn. ek gàr tês tou xuloû egkureseos eggínetai hemîn ho katà taútes tês poiótetos ekpherómenos lógos, kai ek tes tou chrómatos hupoptóseos ho katà tou chrómatos. ei dé toûto, ouch ho lógos tou êktòs parastatikós estin, allá tò êktòs tou lógou menutikón gínetai.* (*Adv. Math.*, 85.)

*tà pollà tôn hupokeiménon hó lógos, hósper oudè ekeîna tèn diadeloî phusín.)*¹⁴³

O *lógos* apresentado no *Tratado do não-Ser* não possui a capacidade de revelar o ser da coisa. Qual seria a razão dessa fraqueza? Para compreender a fraqueza do *lógos* em relação ao Ser, como Górgias apresenta no *Tratado*, é proveitoso fazer conexão com outros níveis de sua reflexão. Pode-se dizer que Górgias analisou o Ser a partir de três ângulos que apresentamos anteriormente: (a) o primeiro, do Ser (ou do Não Ser) por si mesmo, na afirmação de que o Não Ser não é, o que leva a firmar que o Ser não é; (b) o segundo ângulo é o da relação entre o Ser e quem o conhece; (c) o terceiro, por sua vez, é o Ser na relação entre os homens, ou seja, na comunicação. A fraqueza desse terceiro ângulo é maior que nos dois primeiros, pois, como poderia elaborar o *lógos* a partir do que não é e do que não pode ser conhecido? Ao falar do *lógos*, Górgias o compara com os sentidos, justamente para diferenciá-lo deles. O *lógos* não é necessário nas sensações que se tem das coisas, pois vem depois e depende delas. Ele não cria, não evidencia a coisa: é um efeito da coisa. Se assim for, como dizer e pensar do que não é, como teria *lógos*?

O *Tratado do não-Ser ou da Natureza* aparentemente não tem a ver com a Retórica como arte de bem falar em público. No entanto, percebe-se que se trata, dentre outras coisas, de um tratado que explora o *lógos* expondo sua limitação com respeito ao Ser e ao Não Ser. O *lógos* mostra-se incapacitado para “dizer” de modo transparente a respeito do Ser. Ele não dá conta das relações entre o Ser e o Não Ser; não consegue dizer se é gerado ou é sempre; não pode especificar se é uno ou múltiplo; tampouco pode dar conta do pensamento ou da possibilidade de conhecimento do Ser; em poucas palavras, o *lógos*, por ser intermediário entre a coisa e a sensação, não pode comunicar o

¹⁴³ Ibidem. 86.

ser com precisão.

No entanto, a afirmação dessas limitações do *lógos* não significa, para Górgias, que haja sempre fraqueza no *lógos*. Ele possui seu domínio próprio, como veremos adiante, especialmente ao analisarmos o *Elogio de Helena*. Afinal, todo o tratado é a manifestação do poder do *lógos* como pensar-dizer. O problema está no fato do *lógos* não sustentar o Ser.

A defesa de Palamedes

A *Defesa de Palamedes* é outra obra de Górgias que nos chegou em bom estado. Nela, serve-se do personagem mítico Palamedes para apresentar seu discurso que, certamente, tinha fins didáticos. Górgias põe na boca de Palamedes um discurso contra a acusação que lhe foi feita por Odisseu. Antes de adentrar propriamente no texto, convém lembrar que Palamedes é o personagem lendário que participou das expedições que antecederam a Guerra de Tróia¹⁴⁴. Quando Menelau e Palamedes foram buscar Odisseu para vingar o rapto de Helena, o príncipe de Ítaca fingiu estar louco, atrelando um asno e um boi a seu arado e semeando sal. Palamedes o desmascarou colocando Telêmaco, filho de Odisseu, na frente do arado, fazendo com que o falso louco parasse de encenar. Odisseu não perdoou Palamedes e, no desenrolar da guerra, fez um prisioneiro troiano forjar uma mensagem pondo como remetente o rei de Tróia, que ofereceria a Palamedes suborno para trair os helenos. Além disso, Odisseu pagou um escravo para colocar ouro nos aposentos de Palamedes. Agamênon, comandante das forças gregas, ao ler a mensagem fez com que Palamedes fosse preso e apedrejado pelos gregos. Górgias utiliza-se, então, do paradigma da morte injusta por excelência entre os gregos para elaborar um discurso que é um modelo de defesa em um tribunal. Como se vê, o objetivo é bem diferente do *Tratado*. O que pretende Górgias com esse novo modo

¹⁴⁴ Cf. Mário da Gama KURY, *Dicionário de Mitologia grega e romana*, p. 298-299.

de comportar-se do *lógos*?

Inicia o discurso dizendo que, num julgamento, a acusação (*kategoría*¹⁴⁵) e a defesa (*apología*) não tratam da morte, pois todos já são condenados pela natureza a ela, mas sim da desonra e da honra (*perì de tés atimías kai tés timés*). De fato, ao longo de todo o discurso a preocupação preponderante é com a honra (*timé*), o que nos remete à pergunta pelo objetivo de Górgias ao escrever esse discurso. Não há uma resposta categórica, e há quem diga que se trata apenas de um discurso cujo objetivo seria criar um modelo para alunos de Retórica¹⁴⁶. Por outro lado, pensadores como M. Untersteiner esforçam-se por mostrar a reflexão que há nesse discurso.

Como afirmamos no capítulo anterior, o nascimento da Retórica está ligado ao surgimento dos tribunais a que os cidadãos recorriam para reclamar de situações as mais corriqueiras. Por que Górgias não tomou como exemplo uma querela a respeito de propriedade, comum à época, para elaborar seu discurso, porém buscou um texto antigo, o caso de Palamedes, morto injustamente? Não seria porque esse relato possibilitaria discussão sobre a honra, a justiça e o *lógos*, dentre outros assuntos? Considerando que na época de Górgias ainda não havia nítida separação entre o que se nomeou depois como sendo Filosofia e Retórica, podemos pensar que Górgias escreveu, sim, um discurso para ser modelo aos aprendizes de oratória; no entanto, fez dele ocasião para reflexões profundas, mais tarde ditas filosóficas.

De início, Górgias põe na boca de Palamedes, não o questionamento de sua morte ou não, já que a morte é dada pela natureza (*phýsis*), como foi dito: o que está em

¹⁴⁵ *Kategoría* significa originalmente acusação, em oposição a *apología*. O sentido técnico, mais em voga, foi empregado primeiramente por Aristóteles, ao chamar “categorias” os predicados do ser. Cf. Anatole BAILLY. *Dictionnaire Grec Français*, p. 1065. Além disso, note-se que *kata* + *agórein* é apontar algo segundo o que se diz na ágora.

¹⁴⁶ Cf. W.K.C. GUTHRIE, *Os sofistas*, p. 181. R. MONDOLFO sequer cita a *Defesa de Palamedes*, pois para ele a única obra de interesse filosófico é o *Tratado do não-Ser*. Cf. *O pensamento antigo*, vol. I, p. 125.

questão é o tipo de morte. A preocupação com a honra, mais do que com a morte, apresenta um aspecto da mentalidade do homem grego bastante presente em Homero, para quem a honra era um valor da fratria. Como lembra W. Jaeger:

Enquanto o pensamento filosófico posterior situa a medida da intimidade de cada um e ensina a encarar a *honra* como reflexo do valor interno do espelho da estima social, o homem homérico só adquire consciência do seu valor pelo reconhecimento da sociedade a que pertence. Ele é um produto de sua classe e mede a *areté* própria pelo prestígio que disputa entre seus semelhantes.¹⁴⁷

Palamedes preocupa-se com sua honra, com sua boa fama. Não há em seu discurso referência ao fato de ele estar com a “consciência tranqüila” por não ter agido mal, pois a noção de indivíduo não emerge à época. O modo de raciocinar que o texto deixa transparecer é o de quem não se vê como indivíduo isolado, e sim integrante de um conjunto; de quem quer o reconhecimento e teme o desprezo dos concidadãos. Sob esse pano de fundo, Górgias elabora um discurso que, sendo um modelo de *lógos* jurídico, deixa transparecer o pensamento de Górgias a respeito de temas mais adiante fundamentais, como a Honra, o Conhecimento, a Justiça e o poder do *lógos*.

Na *Defesa de Palamedes* podem ser encontradas as principais partes de um discurso jurídico. A *Retórica* de Aristóteles apresenta uma divisão¹⁴⁸ que certamente não estava cristalizada no século V a.C., mas que utilizamos aqui apenas como instrumento de análise do estilo dessa obra de Górgias. Na defesa de Palamedes são reconhecidas as seguintes partes do discurso:

¹⁴⁷ Werner JAEGER, *Paidéia*, p. 30-31.

¹⁴⁸ As partes do discurso são tratadas por Aristóteles nos capítulos 13 a 19 do livro III.

O *exórdio*, como diz Aristóteles, tem a função de obter a benevolência do ouvinte, provocar sua cólera ou chamar sua atenção, ou ainda distraí-lo, conforme seja oportuno¹⁴⁹. Essa parte, na *Defesa de Palamedes*, pode ser encontrada nos parágrafos de 1 a 4, quando ele chama a atenção dos juízes sobre o poder que têm e sobre a situação na qual ele se encontra: “do lado da natureza ultrajada, da justiça ofendida e da fragilidade da defesa face à injustiça da lei, à irracionalidade da força e à perfídia de uma acusação infundada”¹⁵⁰.

Depois do *exórdio* vem a *proposição* (§5-6) de que, no caso, Odisseu não diz a verdade: “Que o meu acusador me acusa sem a certeza absoluta, disso tenho eu a absoluta certeza”.

A *demonstração* ocupa os parágrafos 6 a 21, e pode ser dividida em duas partes: na primeira, que vai do parágrafo 6 até o 12, a argumentação de Palamedes centra-se na inviabilidade material do crime, pela qual demonstra que, ainda que quisesse, não poderia ter cometido a ação da qual o consideram culpado; e assim Palamedes pergunta: “Porventura terá acontecido o que de fato não aconteceu?”¹⁵¹. A segunda parte da demonstração (§13-21) apresenta a inviabilidade psicológica do crime. Aí Palamedes enumera e invalida, sucessivamente, os motivos que o aliciariam para tal crime (o poder, o dinheiro, as honras sociais, a estabilidade de vida etc.) que só o prejudicariam¹⁵². Palamedes procura mostrar que o exame das circunstâncias factuais exclui a possibilidade de realização do crime que lhe é imputado.

As *provas* ocupam os parágrafos de 22 a 32, onde se encontra o que pode ser chamado de prova ética, pois aí são confrontados os caracteres de Odisseu e o de

¹⁴⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Rhétorique*, III, 14, 8-22.

¹⁵⁰ Manuel BARBOSA e Inês de ORNELLAS E CASTRO, *Górgias, testemunhos e fragmentos*, p. 47.

¹⁵¹ GÓRGIAS, *Defesa de Palamedes*, § 11.

¹⁵² Cf. Manuel BARBOSA, Inês de ORNELLAS E CASTRO, *Górgias, testemunhos e fragmentos*, p. 48.

Palamedes.

A parte final (§ 33-37) comporta o último apelo, que é a *peroração*. Essa parte compõe-se pela prova patética, ou seja, apelo ao sentimento dos juízes, e pela afirmação de confiança no senso de responsabilidade daqueles que têm a dignidade ou a ignomínia de sua morte nas mãos.

Mário Untersteiner, que faz uma leitura gnosiológica dos escritos de Górgias, vê na defesa de Palamedes uma tematização a respeito do que pode ou não ser objeto do pensamento:

Essa parte do discurso [§ 6-12] repousa na proposição que afirma apenas o que é produzido pode ser objeto de conhecimento. Isso é tão verdadeiro que o autor, ao desenvolver as demonstrações pela via do absurdo, insiste por duas vezes no fato de que é preciso que uma coisa seja produzida para que seja objeto do pensamento.¹⁵³

A proposição a que Untersteiner se refere está no § 5: *oudé oîd' hópos àn eideíe tis on mè genómenon*. Ao pôr esta frase, Górgias não apresenta somente um modelo de defesa num tribunal, como também fundamenta uma consideração gnosiológica:

Com efeito, em vez de afirmar que não se pode conhecer o que não é objeto de conhecimento objetivo, pode-se dizer de modo equivalente que o que é objeto de conhecimento objetivo é cognoscível e, por conseguinte, que a cognoscibilidade implica conhecimento objetivo.¹⁵⁴

¹⁵³ Mario UNTERSTEINER, *Les sophistes*, vol. 1. p. 199.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 200.

Assim, para Untersteiner, por trás da defesa de Palamedes há uma preocupação gnosiológica de Górgias, ou seja, não há como conhecer um fato que não se deu e que sequer foi desejado. Trata-se da objetividade do fato, até hoje ponto marcante em nossos tribunais. À época de Górgias não estava estruturada uma reflexão a respeito do conhecimento, porém, as reflexões que se depreendem dos discursos de Górgias indicam preocupação, mais que uma simples elocução em vista do ganho de uma causa no tribunal. Também nesse sentido a contribuição de Untersteiner é válida.

Até o § 21, Palamedes demonstra que o crime do qual o acusam não é plausível tanto como ato como quanto intenção. Depois disso, pergunta sobre o fundamento da acusação que Odisseu lhe imputa. Começa o que se chama prova ética, no qual são contrapostos o caráter de Odisseu ao de Palamedes. A primeira pergunta dirigida a Odisseu é: “Acusa-me com perfeito conhecimento [*eidòs akribòs*] de causa ou baseado em conjecturas [*doxázon*]?”¹⁵⁵. Odisseu, diz Palamedes, não apresenta testemunhas para sustentar a acusação: “Resta então dizer que, não sabendo [*ouk eidóta*], opinas [*doxázein*]”.¹⁵⁶ Odisseu é desqualificado, pois “há que dar mais crédito à verdade [*tén alethéias*] que à opinião [*tês dóxes*]”¹⁵⁷.

De si mesmo, Palamedes diz:

A primeira coisa e também a segunda e mais importante é que minha vida passada, do princípio ao fim, é na sua totalidade irrepreensível e isenta de toda acusação... nem mesmo o acusador apresentou qualquer prova do que disse. Assim, seu discurso equivale a um ultraje sem qualquer fundamento

¹⁵⁵ GÓRGIAS, *Defesa de Palamedes*, § 22.

¹⁵⁶ *Ibidem*, §24.

¹⁵⁷ *Ibidem*, § 24.

[loidorían ouk échousan élenchon ho lógos autôî dúnatai].¹⁵⁸

Ao comparar o caráter de Palamedes ao de Odisseu, Górgias mostra a ambivalência do *lógos*, que vem a produzir tanto a *dóxa* como a *alethéia*. Tal ambivalência aparece na *Defesa de Palamedes* de dois modos: o primeiro é a possibilidade de duas pessoas apresentarem versões diferentes do mesmo fato; o segundo, uma pessoa proferir dois *lógoi* contraditórios: “Pelos argumentos [*lógon*] aduzidos, acusaste-me de duas coisas bem opostas, de sabedoria e de loucura, que não podem ser possuídas pelo mesmo homem”¹⁵⁹. E tal ambivalência não é sem risco, pois o *lógos* sem *alethéia*, porém com *dóxa*, pode acusar e condenar um inocente à morte: “Então, tu, ó mais audacioso dos homens, baseando-te na opinião, que é a coisa menos digna de fé, e desconhecendo a verdade, ousas condenar um homem à morte?”¹⁶⁰.

A última parte do discurso (§ 33-37) é a chamada prova patética ou peroração: “o apelo final e dramático dirigido aos juízes, a aposta e a confiança em seu senso de responsabilidade face ao que está em jogo”¹⁶¹. Nesta parte, Palamedes dirige-se aos juízes dizendo que estes não se convencem pelos pedidos de ajuda aos amigos, pelas lamentações ou pelas preces, mas pelo que for justo, já que não está diante de uma multidão, e sim diante dos que são considerados como os primeiros entre os helenos. Assim, Palamedes deverá afastar a acusação mostrando a verdade (evidência) e não usando artifícios (*didáxanta talethés, ouk apatésantá*)¹⁶². Por isso, os juízes devem “não prestar mais atenção às alegações [*lógois*] do que aos fatos [*érgois*], nem preferir as acusações [*aitías*] às refutações [*elénkon*], nem pensar que o pouco tempo [*olígon chrónon*] é um juiz mais sábio do que o muito [*polloû*], nem considerar mais digna de

¹⁵⁸ Ibidem, § 29.

¹⁵⁹ Ibidem, §25.

¹⁶⁰ Ibidem, §24.

¹⁶¹ Manuel BARBOSA e Inês de ORNELLAS E CASTRO, *Górgias, testemunhos e fragmentos*, p. 48.

¹⁶² GÓRGIAS, *Defesa de Palamedes*, § 33.

credibilidade a calúnia [*diabolén*] que a experiência [*peíras*]¹⁶³.

Esse cuidado recomendado aos juízes está fundamentado na impossibilidade do *lógos* revelar a evidência dos fatos (*tén alétheiav tôn érgon*)¹⁶⁴. Há uma separação entre *alethéia* e *lógos*, assim como entre *alethéia* e *dóxa*, ou ainda entre *alethéia* e *lógos*, que não tem poder, por si mesmo, de realizar a justiça. O apelo final de Palamedes é que os juízes gastem mais tempo para não passar à história com a fama de injustos, pois “para homens de bem, é preferível a morte a uma fama aviltante”¹⁶⁵. E, assim, Palamedes diz não ser necessário apresentar aos juízes um resumo do que foi dito, pois está diante de helenos que são os primeiros da Grécia.

Na Defesa de Palamedes, o *lógos* é apresentado como ambivalente. De um lado, a acusação de Odisseu, de outro, a defesa de Palamedes, o que lembra Protágoras, o sofista. Conforme o testemunho de Diógenes Laércio, “foi o primeiro a dizer que a respeito de tudo há dois discursos que se contradizem um ao outro”¹⁶⁶, principalmente na fase das *Antilogias*¹⁶⁷, Protágoras percebia que isso se aplicava a muitos domínios do pensamento humano. Assim, mostrou a contradição à qual estavam submetidos o divino, o ser, a vida política e social dos homens. E, no caso de Palamedes, percebe-se o *lógos* aplicado ao julgamento. Górgias mostra que a ambivalência do *lógos* em sua aplicação concreta. O *lógos* proferido pode ter por base tanto um conhecimento acurado (*eidòs akribòs*), como a mera acusação (*dóxazón*), que se baseia na aparência. O *lógos*

¹⁶³ Ibidem, 34.

¹⁶⁴ Ibidem, 35.

¹⁶⁵ Ibidem, 35.

¹⁶⁶ Fr. B 6a.; *apud* Jean Paul DUMONT, *Les sophistes*, p. 24.

¹⁶⁷ Tomo aqui a idéia de Mario UNTERSTEINER que, como acenamos no primeiro capítulo, vê no pensamento do sofista de Abdera dois momentos: (a) um de emergência do espírito crítico, no qual tudo estava submetido à ação destrutiva dos dois *lógoi* que afetam toda experiência: sobre toda experiência (*perì pántos prágmatois*) há dois *lógoi*, um oposto ao outro; e o (b) construtivo, no qual Protágoras volta-se para o mundo da experiência com o intuito de superar as antilogias da fase crítica. (Cf. *Les sophistes*, p. 45ss). Como visto no capítulo primeiro, a fase crítica não é a totalidade do pensamento de Protágoras, mas apenas uma preparação para a fase criativa, que reconhecemos na afirmação do homem como medida e na transformação do argumento fraco em forte.

pode levar, desse modo, a uma sentença sem conhecimento de causa, porque não está preso à *alethéia*, e não está, necessariamente, a serviço da *díke*.

Continua sendo espantoso, como na análise anterior do *Tratado*, que Platão venha a ironizar e até menosprezar Górgias, pois parte da sua reflexão não negaria o texto gorgiano.

O Elogio de Helena

Antes de analisar o *Elogio de Helena*, é importante fazer uma breve apresentação da personagem defendida por Górgias. Segundo a mitologia grega, Helena de Tróia era filha de Zeus e de Leda, considerada a mulher mais bela do mundo. Foi raptada pelo príncipe Páris, de Tróia; fato que desencadeou a Guerra de Tróia. Depois da guerra, foi perdoada pelo marido Menelau e reconduzida a Argos. Após a morte de Menelau, foi expulsa do reino pelo próprio filho, Nicostrato, e foi morar com a rainha Polixo. Foi morta, enforcada, pela serva da rainha, que lhe guardava ódio mortal, pois havia perdido seu marido na guerra que ela causara¹⁶⁸.

A defesa que Górgias faz de Helena, personagem que dispensava apresentação no século IV a.C., tinha por base a pergunta: a ela deveria ou não ser imputada a responsabilidade pela Guerra de Tróia? Novamente a duplicidade do *logos* emerge. Uma resposta ligeira diria que sim. No entanto, não foi essa a via escolhida por Górgias para compor seu discurso que, certamente, era utilizado para exercícios retóricos, mas que também transmitia o pensamento do sofista de Leontinos.

O *Elogio de Helena* pode ser dividido em três partes: uma preambular, que ocupa os parágrafos 1 a 5, outra que traz a argumentação propriamente dita (parágrafos de 6 a 19), e por fim uma recapitulação na ordem inversa (parágrafos 20 e 21).

Górgias inicia dizendo que o que dá ordem à cidade (*kósmos pólei*) são: a

¹⁶⁸ Cf. Mário da Gama KURY, *Dicionário de Mitologia*, p. 175-176.

euandria, a força viril, a coragem dos homens; a beleza dos corpos (*sómatai de kallos*); a sabedoria das almas (*psuchêi de sophía*); a excelência do ato (*prágmatai de areté*); a verdade dos discursos (*lógoi de alétheia*), que parece ser impossível determinar. O contrário é desordem, por isso, é preciso louvar o digno de louvor e censurar o digno de censura. Existe erro e ignorância (*hamartía kai hamathía*) quando se faz o contrário¹⁶⁹.

Diversos problemas poderiam ser considerados a partir de palavras carregadas de significado para nós hoje. Dentre elas, destaca-se a expressão “verdade dos discursos”, ou seja, *lógoi de alétheia*. Lembramos o que Górgias disse no *Tratado*: o Ser não é; se é, não pode ser conhecido; ainda que fosse conhecido, não seria comunicável. Se o Ser não é comunicável, como se pode falar de “verdade” no *lógos*? Primeiramente, é preciso notar que a palavra traduzida comumente por verdade é *alétheia*. Esta palavra tem um prefixo de negação, “a”. A parte seguinte tem origem no verbo *lantháno*, que significa estar escondido¹⁷⁰. Assim, livres do peso que esse termo tomou ao longo da História da Filosofia, podemos dizer que o discurso verdadeiro é o que não oculta, o que aparece claramente; ou seja, o *lógos* deve explicitar sem esconder. O *lógos* verdadeiro deve indicar a coisa com evidência, clareza. Parece que em Górgias não se trata de buscar o “Ser” no sentido ontológico, pois, na sua compreensão, o *lógos* é limitado, como vimos no *Tratado do Não-Ser* e na *Defesa de Palamedes*. Neste o domínio do *lógos* se restringe aos julgamentos feitos, às opiniões ditas sem nenhuma relação necessária com a evidência, característica também presente no *Elogio de Helena*. Porém, aqui Górgias dá um passo adiante: mostra qual é o domínio do *lógos*, como veremos.

¹⁶⁹ *Elogio de Helena* §1. Utilizamos aqui a versão bilingüe grego-português do *Elogio de Helena* encontrada em Manuel BARBOSA e Inês ORNELLAS E CASTRO, *Górgias: testemunhos e fragmentos*, p. 41-46. De agora em diante, citaremos apenas a numeração dos parágrafos do *Elogio de Helena*, conforme se encontra nessa versão.

¹⁷⁰ Cf. Anatole BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 1170.

Ele prossegue¹⁷¹ ao dizer que o homem tem o dever (*tò déon*) de dizer o que é reto (*orthós*) e refutar (*helénchai*) aqueles que censuram Helena. A respeito dela, há uma crença uníssona e unânime, passada pelos poetas e também pela fama do seu nome, que evoca acontecimentos funestos. Górgias prepara um discurso para livrar Helena da acusação e livrar da ignorância os que a censuram, buscando mostrar o verdadeiro (*alethés*). Cria argumentos em defesa de Helena porque acredita ser uma questão de justiça: é preciso defender Helena da mesma forma que é preciso dizer o que é reto (*orthós*). Com esse discurso, Górgias pretende atingir dois objetivos ao mesmo tempo: tanto ilibar Helena como livrar da ignorância (*hamathía*) os que a acusam. O seu *lógos* está a serviço da clareza, ou melhor, do que é evidente para ele na argumentação a que se propôs.

Depois de considerar a ordem e a desordem, o erro e a ignorância, Górgias introduz a figura de Helena ao falar de sua excelência em relação ao gênero humano:

Não é obscuro, e para não poucos (*ouk ádelon oudè olígois*), que a mulher que ocupa esse discurso é, pela sua natureza e pela sua origem, o que de melhor existe entre os homens e as mulheres... Senhora de tal origem, ela possuidora de uma beleza divina. E o que recebeu não o escondeu, mas usou-o...¹⁷²

Helena é apresentada como uma mulher que com sua beleza suscitou desejos de amor (*epithumías érotos*) em muitos homens. Górgias julga desnecessário tratar dos motivos que levaram Páris a raptar Helena, e completa dando um conselho oratório: “O dar-se informação a quem já está informado traz credibilidade [*pístin*], mas não proporciona prazer [*térpsin*]”¹⁷³. Ao afirmar isso, Górgias parece desinteressado em dar

¹⁷¹ Cf. GÓRGIAS, *Elogio de Helena* §2.

¹⁷² *Ibidem*, §3-4.

¹⁷³ *Ibidem*, §6.

credibilidade ao seu discurso, mas, com ele, causar satisfação? Por quê? Isso poderia levar-nos à conclusão de que esse texto é apenas um jogo, mero exercício oral desprovido de seriedade. No entanto, uma vez mais, afirmar isso parece precipitado. Górgias estava dizendo ser desnecessário apresentar argumentos já conhecidos por todos, pois isso causaria enfado inútil e prejudicaria também a credibilidade argumentativa, no que está certo. Seria um *lógos* inútil. Analisa, então, os motivos do embarque de Helena para Tróia: pelos desígnios do Destino (*Túches boulémasi*); pelos desígnios dos deuses (*théon boulémasi*); da Necessidade (*Anánches psefísmasin*); pela violência do rapto (*bíai apastheîsa*); arrebatada pelo amor (*éroti aloûsa*).

A respeito da primeira e da segunda possibilidades, de Helena ter agido em razão dos desígnios do Destino ou dos deuses, Górgias diz:

A divindade é mais poderosa que o homem, tanto na força como na sabedoria e em tudo o mais. Se se trata, pois, de virar a acusação contra o Destino e a divindade, liberte-se, então, Helena da infâmia.¹⁷⁴

O argumento parece irrefutável. A providência humana não pode impedir um desejo divino, o mais forte não pode ser detido pelo mais fraco, a divindade é mais poderosa que o homem em tudo. Se a acusação deve, então, ser dirigida ao Destino e à divindade, então Helena deve ser liberada da infâmia. O embate entre humano e divino, postos em termos de inferior e superior, é algo indiscutível para os helenos. A divindade é superior, comanda, guia, governa. O inferior é comandado, guiado e submetido.

Tendo analisado a possibilidade de a divindade ter influenciado Helena em sua ação, Górgias passa a analisar o aspecto humano, expresso pela violência (*bía*). E, nesse caso, Helena é apresentada igualmente como vítima, como aquela que foi raptada e

¹⁷⁴ Ibidem, §6.

ultrajada. Não havendo dúvida de que o raptor é o culpado,

é o bárbaro que lançou mão a essa bárbara empresa que deve ser responsabilizado pelo discurso [*lógoi*], pela lei [*nómoi*] e pela ação [*érgoi*]. Pelo discurso deverá ser declarado culpado, pela lei deverá ser votado ao ostracismo e pela ação deverá sofrer um castigo.¹⁷⁵

Aqui são contrapostos a situação de Helena e do raptor. O raptor é mostrado como violento e injusto. Helena, por sua vez, é a vítima violentada e ultrajada. O que o raptor merece? Ser acusado pelo discurso, desonrado pela lei e castigado pela ação. Já Helena, vítima de coação, levada para longe de sua pátria e de seus amigos, merece ser pranteada. E isso é justo. Górgias localiza outra possível causa da ação de Helena: o discurso encadeado e com sentido: *lógos*. Ele também pode ser culpado, pois também possui força, domínio próprio, pois sendo

um senhor soberano, com um corpo diminuto e quase imperceptível, leva a cabo ações divinas. Na verdade, ele pode tanto deter o medo como afastar a dor, provocar a alegria e intensificar a compaixão.¹⁷⁶

Essa força é anunciada como o persuadir e o enganar [*peísas kai apatésas*]. Dessa forma o poder do *lógos* sobre a alma é finalmente apresentado. Mas, como isso se dá? O sofista de Leontinos oferece uma explicação desse poder na mais antiga definição de poesia que chegou até nós: *lógon échonta métron*, ou seja, pensar/dizer com medida, com ritmo. O fato de associar ritmo às palavras produz como efeito “um temor reverente, uma piedade lacrimosa, e um desejo doloroso insinua-se nos que ouvem a

¹⁷⁵ Ibidem, § 7.

¹⁷⁶ Ibidem, § 8.

poesia”¹⁷⁷. Isso se dá porque o *lógos* possui a capacidade de fazer com que as dores alheias sejam experimentadas como próprias pelo ouvinte: “e diante das ações e dos corpos dos outros, pelos êxitos e reveses, um sofrimento próprio, por meio das palavras, a alma sofre”¹⁷⁸. Por meio do *lógos* a alma sente como se fossem suas as dores e as alegrias alheias. A alma é suscetível à influência do *lógos*. Mas, que tipo de influência o *lógos* exerce na alma? Como isso se dá? Nesse poder possuído pelo *lógos*, Górgias encontra algo de divino, de encantamento, de feitiço:

Pois os encantamentos inspirados pelos deuses [*éntheoi*] por meio das palavras [*dià lógon*] introduzem o prazer e afastam a dor; pois, nascendo junto com a opinião da alma [*têi dóxei tês psýchês*], o poder do encantamento fascina, persuade e altera essa alma pelo enfeitiçamento [*goteíai*].¹⁷⁹

A presença do elemento divino indica que a força do *lógos* não tem a capacidade de explicar-se a si mesma. O *lógos* possui, sim, o poder de influenciar a alma, mas se trata de uma força intrínseca, uma força divina. O enfeitiçamento e a magia que se dão por meio do *lógos* são, para Górgias, duas artes. A primeira surge como os erros ou ilusões da alma, *psýchês hamartémata*, e a segunda como os erros ou enganos da opinião, do julgamento, *dóxes hamartémata*¹⁸⁰.

Por meio de um falso discurso (*pseudê lógon*), muitos persuadiram e persuadem (*épeisan kai peíthousi*) outros. Isso só é possível, diz Górgias, porque as pessoas não têm a capacidade de preservar na memória o passado, não têm a noção do presente e não prevêm o futuro. Sendo assim, “a generalidade das pessoas assume a

¹⁷⁷ Ibidem, § 9.

¹⁷⁸ § 9. Essa tradução, mais literal, é a que se encontra em *CADERNOS DE TRADUÇÃO* n. 4, p. 17.

¹⁷⁹ §10. Também em *CADERNOS DE TRADUÇÃO* n. 4, p. 17.

¹⁸⁰ GÓRGIAS, *Elogio de Helena*, § 10.

opinião como conselheira [de suas almas]”¹⁸¹. Górgias diz que Helena se encontra na mesma situação. Está, portanto, submissa ao poder dos *lógoi*, da poderosa força de persuasão que

não é apenas parecida com a necessidade [*anánkei*], mas possui a mesma força [*dúnamin*]. É que o discurso persuasor da alma [*logos gàr psuchén ho peísas*] a persuade, força-a tanto a acreditar no que foi dito como a consentir no que é feito.¹⁸²

Considerando que a persuasão (*peithó*) tem essa força e Helena é sua vítima, ela só pode ser considerada inocente. Depois desse veredicto, Górgias volta a falar do poder da persuasão provocada pelo *lógos*. Para tanto, toma como exemplo os *lógoi* dos que exerciam certas técnicas e tinham alguma sabedoria: os astrônomos (*meteorológoi*); “que, destruindo uma opinião com outra opinião por eles criada, fazem com que coisas incríveis e nada evidentes apareçam (*pháinesthai*) aos olhos da opinião [*tês dóxes ómmasin*]”¹⁸³. Não se pode deixar de pensar nas explicações que os primeiros sábios davam da *phýsis*. Górgias acrescenta, ainda, os debates necessários (*anankaíous dià lógon agônas*) nos quais “um só discurso [*lógos*], quando redigido com arte [*téchnei graphéis*], encanta e convence toda uma multidão, mesmo sem respeitar a verdade [*ouk aletheíai lechtheís*]”¹⁸⁴. Para ele, o discurso com arte não necessariamente corresponde à evidência de um fato, pois, para o convencimento encantar e comover a multidão, apresenta-se como algo mais eficaz que evidenciar um fato. A maleabilidade do *lógos* é também percebida nos debates dos amantes da sabedoria, nos quais a rapidez do raciocínio [*gnómes táchos*] altera com facilidade a credibilidade de uma opinião.

¹⁸¹ Ibidem, § 11.

¹⁸² Ibidem, 12. Manuel BARBOSA e Inês de ORNELLAS E CASTRO traduzem *psyché* por mente. Preferimos traduzir por *alma*.

¹⁸³ Ibidem, § 13.

¹⁸⁴ Ibidem, § 13.

Górgias mostra o *lógos* como uma potência maleável, e o que chamaríamos de “realidade” se altera para cada um com facilidade conforme o uso que se faz de um discurso argumentativo. Isso está presente nos diversos campos do conhecimento: nos que estudam os astros, nos debates, e nos que amam o conhecimento. Na busca de mostrar a força do *lógos*, Górgias vale-se de uma comparação bastante apropriada: o *lógos* está para a alma da mesma forma que o *phármakon* está para o corpo:

assim como certos medicamentos [*tôn pharmakón*] expulsam do corpo certos humores, suprimindo uns a doença e outros a vida, do mesmo modo, entre os discursos, uns inquietam [*elúpesan*], outros encantam [*éterpsan*], outros atemorizam [*ephóbesan*], outros incutem coragem [*thársos katéstesan*] no auditório, outros ainda, mediante uma funesta persuasão [*peithoî tini kakêi*] envenenam [*epharmákeusan*] e enfeitiçam [*exegoéteusan*] a alma.¹⁸⁵

Essa força, resultante do *lógos* aliado à persuasão, não é pequena. Repousa no fato de as pessoas não possuírem conhecimento certo a respeito do passado, do presente e do futuro, como disse o sofista, restando-lhes apenas a *dóxa* inadequadamente apreendida.

Na seqüência, Górgias apresenta outra causa que influenciou Helena: *éros*. O ponto de partida para o novo argumento é uma consideração a respeito da visão:

as coisas que nós vemos possuem uma natureza (*échei phýsin*), não a que queremos, mas a que foi atribuída a cada uma. Pois bem, através da visão, a alma é afetada igualmente no seu

¹⁸⁵ Ibidem, § 14.

comportamento habitual.¹⁸⁶

Depois de dar exemplos de como a visão pode amedrontar ou provocar deleite, Górgias completa, abordando a *cháris* de Helena e seu olhar:

Portanto, se o olhar de Helena sentiu afeição pelo corpo de Alexandre e transmitiu à alma o combate de Eros, que há nisso de estranho? Se ele é um deus, dotado da força divina dos deuses, como poderia o mais fraco rejeitá-lo e afastá-lo de si?¹⁸⁷

Helena deve, portanto, ser considerada desafortunada, não há como ser culpada se: “fez o que fez por ter sido persuadida pelo discurso, arrastada pela violência ou forçada pela deusa da Necessidade”¹⁸⁸.

O último parágrafo do *Elogio de Helena* é problemático, principalmente por causa de sua última palavra: *paígnion*. Por causa dela o discurso de Górgias não deveria ser tomado a sério, já que o compôs apenas por divertimento, brincadeira ou jogo. Pensamos, porém, que o fato de ser escrito como *paígnion* não impede que as idéias apresentadas a respeito do *lógos* sejam levadas a sério. Em síntese, nada impede que um discurso contenha, ao mesmo tempo, o que hoje chamamos de caráter filosófico, retórico e lúdico. Afinal, antes de um discurso por divertimento, Górgias afirma que tentou “destruir a injustiça de uma censura e a ignorância de uma opinião”¹⁸⁹. Tudo indica que Górgias quer criticar os julgamentos com base na fama (*féme*), algo muito importante na época homérica, mas não na Grécia do século V a.C.

Ao longo do *Elogio de Helena* percebe-se como Górgias apresenta certas características do *lógos*. Logo de início o *lógos* está ligado à ordem da *pólis*, mas não é

¹⁸⁶ Ibidem, § 15.

¹⁸⁷ Ibidem, § 19.

¹⁸⁸ Ibidem, § 20.

¹⁸⁹ Ibidem, § 21.

o *lógos* em si mesmo e não é qualquer *lógos*, mas apenas aquele relacionado a *alethéia*, à evidência, à clareza do pensar e do dizer os fatos. Mais à frente diz ser necessário buscar o *orthós* que mostra a evidência. Não é pouco o que Górgias pretende em um tribunal.

Quando levanta a possibilidade de Helena ter sido vítima de *bía*, diz que o autor da violência deve ser justificado. Ao fazer isso, põe como primeiro quesito o violento ser declarado culpado pelo *lógos*. O fato de apresentar o *lógos* em primeiro lugar indica perceber que ele é o primeiro na aplicação da justiça nos tribunais. No entanto, não é suficiente, pois é preciso que se aplique a lei já escrita e que se execute o que ela manda. O *lógos* argumentativo tem papel fundamental, por ser o primeiro nesse ângulo; mas, por outro lado, é insuficiente em vista do cumprimento da justiça estruturada pela cidade.

O núcleo do poder do *lógos* só é apresentado por Górgias quando analisa a possibilidade de Helena ter sido vítima de um *lógos* bem encadeado e com claro sentido. Aí este é apresentado como senhor potente, capaz de refrear o medo, afastar a dor, causar alegria e excitar a compaixão. O *lógos* que, como vimos, parecia fraco para comunicar o “ser” no *Tratado* e ambíguo na aplicação da justiça (*Defesa de Palamedes*), é poderoso no que se refere à criação de paixões na alma, emoções, quando emerge e incide nas ações do homem. Essa constatação de Górgias foi amplamente desenvolvida na Retórica Clássica, como demonstra Aristóteles em sua Retórica, na parte sobre a Retórica das Paixões, onde descreve cada uma delas e o modo como o orador deve proceder para despertar nos ouvintes sentimentos conforme os objetivos a que se propõe.

A força do *lógos* para o sofista está na persuasão (*peithó*), palavra que, como vimos, remete a uma divindade do cortejo de Afrodite e tem o domínio da sedução. Essa

força é vista como capacidade de enfeitiçar, o que só é possível devido à suscetibilidade da alma à palavra dita com bom ritmo e adequação. O que mais chama a atenção da alma quando recolhe um *lógos* é o modo como é proferido. Não tendo a capacidade de reter o passado, perceber o presente com clareza nem prever o futuro, ou seja, sendo incapaz de criar por si mesma seus argumentos e relações, a alma fica suscetível à *dóxa*, à opinião assentada, que não possui garantia de evidência (*alethés*).

A imagem de que Górgias se vale para expressar a força do *lógos* é o *pharmakón*, e da mesma forma que o *pharmakón* é aplicado ao corpo, o *lógos* é aplicado à alma. E, sabe-se, o *pharmakón* é ambíguo, podendo ser, conforme a dose, remédio ou veneno, como fica evidente no *Elogio de Helena*.

III. GÓRGIAS EM PLATÃO

No primeiro capítulo, vimos que utilizar bem o *lógos* era importante para os atenienses dos séculos V e IV a.C., pois os acontecimentos fundamentais da organização da *pólis* eram decididos em sessões nas quais todos os cidadãos tinham direito a voz e a voto. Além disso, querelas cotidianas eram decididas em tribunais, e o interessado deveria apresentar a própria argumentação. Nesse contexto, surgiram especialistas que se propunham ensinar a discursar bem, a fim de vencer as questões na Assembléia e nos tribunais. Eram os logógrafos, que escreviam discursos de acordo com as necessidades de seus clientes. Dentre os que lidavam com o *lógos*, alguns procuraram refletir com maior profundidade a respeito dessa força que tem a palavra encadeada e com sentido. Górgias de Leontinos foi um deles. Em suas principais obras, analisadas neste trabalho, pode-se perceber que, se por um lado o *lógos* é fraco para tratar do Ser em si mesmo, por outro lado é forte para afetar e até para conduzir a alma a opiniões e ações.

A técnica de atingir a alma tendo em vista convencê-la por meio das palavras pertence aos campos da Lógica e da Retórica, como foi nomeada à época da Sofística, e foi também investigada por Platão. Um dos diálogos em que tal investigação aparece é o que recebe o nome *Górgias*. Nele, o sábio de Leontinos é apresentado como especialista em Retórica, e é instigado por Sócrates a definir esse saber. É a partir dele que Platão discute o uso do *lógos* feito pelos oradores de Atenas. Ao que tudo indica, Platão quer

representar, sob o nome de Górgias, apenas a atividade oratória em voga na *pólis*, e não há preocupação por parte do Ateniense em discutir o seu pensamento. Neste capítulo, investigaremos a descrição que Platão faz da Retórica e de Górgias a partir do diálogo que leva este nome.

1. O DIÁLOGO *GÓRGIAS*

O *Górgias* é apresentado, pelo menos desde Diógenes Laércio (séc. III d.C.), com o subtítulo: *Sobre a Retórica*. Ainda que não seja o único tema do diálogo, a Retórica é o ponto de partida para discussões acerca de temas como a Justiça e o melhor estilo de vida. A esse respeito, E. R. Dodds lembra que, ao longo da história, estudiosos como Olimpiodoro e o autor anônimo de *A filosofia de Platão* afirmavam que o diálogo *Górgias* concernia principalmente às bases morais da política¹⁹⁰. Ou, como afirma Monique Canto, nesse diálogo Platão discute a Retórica circunscrita à questão do melhor estilo de vida a ser seguido, pois

se as primeiras questões de Sócrates tratam explicitamente da Retórica, as respostas que ele parece atingir – desde o início do *Górgias* – não valem somente para dizer o que a Retórica é, mas também para definir a Justiça como único bem... Em poucas palavras, a crítica da Retórica é motivada pela vontade de definir o gênero de vida que é preciso adotar.¹⁹¹

Pode-se afirmar então que, no diálogo, a Retórica é aprofundada de modo a discutir temas relacionados com a *eudaimonía*. Como já foi dito, aqui se privilegiará a Retórica, pois foi como mestre de Retórica que Platão tomou a figura de Górgias em

¹⁹⁰ Cf. PLATO, *Gorgias*. A revised text with introduction and commentary by E.R. DODDS, p. 1.

¹⁹¹ Monique CANTO, in: PLATON. *Górgias*, p. 20.

seus diálogos. O *Górgias* pertence à época de transição na elaboração do pensamento de Platão, entre 390 e 385 a.C. Nessa época, o filósofo não se contenta em destruir falsas certezas sem afirmar algo de positivo. Isso porque a doutrina platônica propriamente dita ainda não está definitivamente constituída, e é elaborada sem ruptura maior com a herança socrática, se aceitarmos o que diz parte da tradição interpretativa.

A divisão do *Górgias* pode ser feita a partir dos personagens, já que, via de regra, Sócrates dialoga com cada um deles, individualmente, exceto em pequenas intervenções. No entanto, as seções de cada personagem podem ser subdivididas de acordo com os temas tratados. Desse modo, chegamos à seguinte divisão:

447a-449a: Introdução, na qual Cálicles, Sócrates e Querofonte se encontram.

Pólo aparece e se interpõe, mas Sócrates prefere dialogar com Górgias.

- **449a-461b:** Sócrates dialoga com Górgias a respeito da arte praticada por este (Retórica). Várias definições são apresentadas e criticadas por Sócrates, que procura saber também da relação entre Retórica e Justiça. Discute-se o tipo de conhecimento proporcionado pela Retórica.
- **461b-481b:** Sócrates dialoga com Pólo a respeito da definição de Retórica. Sócrates afirma que a Retórica não faz parte das coisas boas e belas, pois não é arte e sim adulação. Discute-se o tipo de poder proporcionado pela Retórica e sua relação com a Justiça.
- **481b-527e:** Sócrates tenta dialogar com Cálicles, tendo ainda como tema a Justiça, que Sócrates considera o maior dos bens. Debatem sobre o melhor estilo de vida a ser adotado: a Filosofia ou a Política tal como vivida em Atenas naquela época. O diálogo termina com a narração de um mito relativo ao julgamento após a morte.

O diálogo de cada personagem tem certa independência, no entanto, todo o

diálogo se realiza na presença de Górgias, que insiste várias vezes para que o diálogo não seja interrompido. O diálogo possui unidade. A esse respeito afirma E. Dodds:

Os três interlocutores não representam três forças distintas confrontando Sócrates. Pólo é herdeiro espiritual de Górgias e Cálicles é herdeiro espiritual de Pólo. Conseqüentemente, cada vez que a discussão é interrompida, vai a um nível mais profundo e mostra que envolve temas mais amplos.¹⁹²

Esse aprofundamento é feito a partir do tema Retórica. Dele saem discussões a respeito do conhecimento e do ensino da justiça, do estilo de vida mais adequado em vista da *eudaimonía*, e até mesmo da definição desta.

Algumas características dos personagens

Ao contrário do que costuma fazer, Platão não oferece no início do diálogo muitas informações a respeito do cenário. No *Fedro*, por exemplo, logo de início o cenário é descrito: fora das muralhas (cf. 227a), e mais adiante, ao longo do rio Ilissos (cf. 229a), a relva onde se sentam (cf. 229b), dentre tantas outras indicações. O que significa, no *Górgias*, a ausência da descrição do cenário? Perdeu-se a parte que continha a descrição? Não se sabe ao certo, mas essa ausência faz com que se procure perceber a força dramática nas falas e nas atitudes dos dialogantes. Por exemplo, a primeira fala: “Diz-se, Sócrates, que é assim que convém chegar à guerra (*polémou*) e ao combate (*máches*)”¹⁹³; à falta de uma apresentação do cenário, pode-se entender

¹⁹² A esse respeito, E. R. DODDS lembra que ao longo da história estudiosos como Olimpíodoro e o autor anônimo de *A filosofia de Platão* afirmavam que o diálogo *Górgias* concernia principalmente às bases morais da política. Cf. PLATO, *Gorgias*. A revised text with introduction and commentary by E.R. DODDS, p. 5.

¹⁹³ 447a. Quando as citações forem do diálogo *Górgias*, apresentaremos apenas a numeração, a não ser que motivos de clareza exijam explicitação. A edição tomada por base é: PLATÓN, *Gorgias*. Edición crítica, traducción, introducción y notas de Ramón SERRANO CANTARÍN y Mercedes Díaz de CERIO DÍEZ, Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000. Para verter os textos para

certa indicação do clima de tensão que percorre o diálogo e atinge o ápice quando Sócrates dialoga com Pólo e Cálicles, numa batalha de *lógoi*.

Chama a atenção, ainda, o fato de Górgias estar chegando da ágora: “A culpa é de Querofonte, que nos obrigou a demorar na praça”¹⁹⁴. Esta frase lembra Sócrates no espaço público, preocupado apenas em conversar com as pessoas de modo a pôr à prova o pretense conhecimento que possuíam acerca das virtudes ou das habilidades. É o que gostava de fazer, em vez de ouvir grandes discursos que professores de oratória proferiam e ensinavam a proferir na casa de alguns homens influentes de Atenas.

Quanto aos personagens, estes são: Górgias, Pólo, Cálicles e Querofonte. Este último participa pouco da discussão, e desaparece quando o nível da conversa se aprofunda. Mesmo assim, é indicado como alguém muito próximo a Sócrates¹⁹⁵, e Devin Stauffer assim explica sua presença no diálogo:

Não é mera coincidência que esse seja o mesmo Querofonte que, de acordo com a autobiografia de Sócrates na *Apologia*, fez a famosa questão ao Oráculo de Delfos – há alguém mais sábio que Sócrates? – que levou Sócrates a examinar seus concidadãos para testar a veracidade da resposta da divindade, de que ninguém o superava em sabedoria.¹⁹⁶

A presença discreta de Querofonte no diálogo talvez queira indicar a busca de Sócrates pela resposta à pergunta que fizera ao oráculo: haveria alguém mais sábio do que Sócrates? O diálogo mostra que ao menos Górgias e seus discípulos Pólo e Cálicles não superam Sócrates, seja pela superficialidade da conversa, seja pela inabilidade na

o português utilizou-se a seguinte edição: PLATÃO, *Górgias*. Introdução, tradução do grego e notas de Manuel de Oliveira PULQUÉRIO, 4ª edição, Lisboa: Edições 70, 2000.

¹⁹⁴ 447a.

¹⁹⁵ Cf. 447c.

¹⁹⁶ Devin STAUFFER, *The Unity of Plato's Gorgias*, p. 17-18.

dialética.

Os dados históricos de Górgias foram apresentados no capítulo precedente. Basta sinalizar aqui que, no diálogo, ele é lembrado como bom rétor e formador de rétores, e sua atitude para com Sócrates é bastante dócil, o que nos leva a perguntar se, com tal caracterização, Platão não quer demonstrar que não há motivo para discutir com ele. Górgias é mostrado com incapaz de defender a Retórica, atividade que pratica, de modo que precisa ser ajudado por Pólo. A impressão de que Platão não tinha grande apreço por Górgias se fortalece quando, no *Fedro*, Sócrates por duas vezes diz que prefere não tratar dele, e deixa-o de lado junto com outros rétores¹⁹⁷.

Quanto a Pólo, era natural de Agrigento, na Sicília. Foi um rétor, discípulo de Górgias e de Lícínio¹⁹⁸. No *Fedro* (cf. 267b) é citado entre oradores famosos, e é-lhe atribuída uma obra: o *Tesouro oratório das Musas*. É citado por Aristóteles na *Metafísica*: “A experiência (*empeiría*), como diz Pólo, produz a arte (*téchne*) enquanto a inexperiência (*apeiría*) produz o acaso (*túchen*)”¹⁹⁹. Segundo Monique Canto, essa citação na *Metafísica* é um sinal de que a obra citada no *Fedro* deve ter atingido um sucesso considerável. E mais, é uma evidência da existência histórica de seu autor²⁰⁰.

O papel de Pólo no diálogo é o de rétor, de elaborador de discursos capaz de elogiar, mas não tão hábil em dizer o que uma coisa é. Por isso, Sócrates ignora-o no início, preferindo conversar com Górgias. Pólo só reaparecerá ao interromper Sócrates quando pergunta a Górgias sobre a relação entre Retórica e Justiça. Tem-se a impressão de que Pólo, já deixado de lado uma vez por Sócrates, está ávido para discursar. Sua figura no diálogo é a de um jovem empolgado com os discursos, desejoso de convencer

¹⁹⁷ Cf. *Fedro* 261c, 267a.

¹⁹⁸ Cf. Debra NAILS, *The People of Plato*, p. 252.

¹⁹⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 981a4.

²⁰⁰ Monique CANTO, in: PLATON, *Gorgias*. Traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto, p. 35-36.

por meio do *lógos*, porém, pouco acostumado ao diálogo em que não se busca simplesmente convencer e sim encontrar a verdade sobre algum tema. Sócrates não parece bem disposto com ele, mas, dada sua insistência, acaba introduzindo-o na conversa. Quando Cálicles entre no diálogo, têm-se a impressão de que Pólo começava a entender o uso que Sócrates quer fazer do *lógos*. Ele, que interage com Sócrates com o intuito de ajudar Górgias, é marginalizado quando Cálicles intervém a fim de defendê-lo, por discordar do modo como Sócrates dialoga.

Cálicles é o que tem a primeira fala no diálogo. Trata-se de um personagem a respeito do qual não há informações históricas seguras, ao ponto de se discutir se existiu realmente ou se é criação de Platão. Debra Nails, em *The people of Plato*, apresenta dados extraídos do próprio diálogo: Cálicles seria um jovem aristocrata, político de carreira, com situação econômica suficiente para receber em sua casa visitantes ilustres, como Górgias²⁰¹.

O fato de não haver muitas informações históricas seguras sobre ele não é garantia de que não tenha existido, pois, como afirmam Serrano Cantarín e Cerio Díez, não é característica de Platão criar personagens fictícios com nomes concretos. Ademais, as relações específicas que Cálicles mantém no texto são com personagens de realidade histórica comprovada: Demos, Tisandro e Andrón²⁰². De qualquer forma, tendo existido ou não, representa certos valores correntes da época.

Monique Canto aventa a possibilidade de Platão ter apresentado, por meio de Cálicles, um típico jovem aristocrata ateniense: inteligente, à espera de uma carreira política gloriosa, admirador dos rétores, especialmente de Górgias, mas que despreza os sofistas. Seria, também, alguém de caráter firme, bastante franco, e que recusava toda

²⁰¹ Debra NAILS, *The People of Plato*, p. 75.

²⁰² Cf. PLATÓN, *Gorgias*. Edición crítica, traducción, introducción y notas de Ramón SERRANO CANTARÍN y Mercedes Díaz de CERIO DÍEZ, p. XXXVIII.

forma de hipocrisia. Essas características podem ser aplicadas, ainda segundo Canto, a muitas figuras históricas, como os Trinta Tiranos, Alcibiades e mesmo Denis II de Siracusa²⁰³. Saber com certeza em quem Platão se inspirou para elaborar o personagem Cálicles não é possível. Porém, é importante salientar sua postura ao longo do diálogo, o que permitirá certamente entender melhor as intenções de Platão ao escrever o *Górgias*. O silêncio e a pouca vontade de dialogar segundo as regras socráticas são marcas de Cálicles, atitude esta bastante eloqüente, pois reflete não apenas desinteresse como também protesto, descontentamento. E mais, a conversa é marcada por um grande vigor, e certamente Platão assim o caracterizou por sua escolha – a vida política – ser a antítese do pensamento e da escolha socrática, ou seja, a vida filosófica.

A figura de Cálicles é tão forte no diálogo que não seria demais perguntar por que o diálogo não leva seu nome em vez do de Górgias. Ele mantém sua postura e defende seu modo de pensar até o fim. Tem como ponto de partida a situação concreta de disputa pelo poder e pelas riquezas em Atenas, por isso, a visão de Sócrates lhe parece inaceitável.

A imagem de Sócrates, ainda que em geral seja coerente com aquela que se esboça em toda a obra platônica, de respeito aos interlocutores e confissão da própria ignorância, apresenta, agora, algumas peculiaridades. Sua postura varia de acordo com seu interlocutor e, em outras palavras, varia conforme este se submeta ou não ao método de conversa que o filósofo propõe (maiêutico-dialético). Como observa Terence Irwin, o Sócrates do *Górgias* parece mais positivo e dogmático do que em outros diálogos:

Ele não procura por definições, respostas para sua questão “o que é isso?”... Em vez de procurar por uma definição, Sócrates apresenta uma... sem mostrar sua habitual hesitação em dar

²⁰³ PLATON, *Gorgias*. Traduction inédite, introduction et notes par Monique CANTO, p. 38-40.

definições.²⁰⁴

Concordamos com Irwin, pois principalmente na última parte do diálogo Sócrates parece não estar interessado em convencer, mas apenas em expor seu pensamento, a ponto de aceitar o fingimento do interlocutor, que responde às questões sem expressar o que pensa: “Não, concordo contigo, para não enterrar a discussão e fazer a vontade de Górgias”²⁰⁵.

Tal atitude é no mínimo curiosa, principalmente num diálogo em que Sócrates manifesta, logo de início, preferir conversar a ouvir ou proferir longas exposições. Talvez Platão queira mostrar os limites do ensino pelo método dialético, que depende do tipo de interlocutores. Um dos limites é que sua realização só ocorre se o interlocutor estiver disposto a seguir as regras do diálogo e acompanhar as perguntas e respostas passo a passo. Caso contrário, a *makrología* se impõe a fim de que a reflexão não seja interrompida. É o que diz Sócrates a Pólo:

Foi talvez um procedimento estranho o meu, de te proibir os longos discursos para depois me estender tanto, mas tenho para isso uma desculpa: enquanto te falei concisamente, não me entendeste nem foste capaz de aproveitar algo das respostas que te dei...²⁰⁶

Sócrates, preferindo sempre colocações curtas, vê-se enredado, no *Górgias*, às malhas que censura ao elaborar longos discursos. A atitude de Sócrates mostra que, quando não se tem a disposição do ouvinte para o diálogo, e sim o desejo de combate, o meio de apresentar o pensamento é dialogar consigo mesmo e expor o resultado em forma de monólogo.

²⁰⁴ PLATO, *Gorgias*. Translated with notes by Terence IRWIN, p. 6-7.

²⁰⁵ 501c, E.

²⁰⁶ 465e.

2. A RETÓRICA NO *GÓRGIAS*

Logo no início do diálogo percebe-se a importância da Retórica para o debate que Platão quer estabelecer: Sócrates quer saber qual é a potência (*tís he dýnamis*) da *téchne* que pratica, e também o que ela promete (*epaggélletai*) e o que ensina (*didáskei*)²⁰⁷. A seguir nos dedicaremos ao modo como Sócrates apresenta e critica a Retórica de Górgias, discutindo seu conteúdo, seu estatuto de *téchne* e seu caráter imitativo.

A Retórica tem algo a ensinar?

Em uma de suas perguntas a Górgias, Sócrates quer saber de que a Retórica é ciência (*perì tês retorikês perì ti tôn ónton estìn epistéme;*)²⁰⁸. Note-se que Sócrates parece supor que a Retórica é *epistéme*, uma ciência, um saber firme a respeito de algo. A resposta de Górgias não poderia ser mais lacônica: *Perì lógous*, ou seja, a respeito do *lógos*²⁰⁹. Tal como hoje percebemos o termo *lógos* como polissêmico, o próprio Platão assim o percebeu. Por isso, não se contenta com a resposta de que o específico da Retórica seja o *lógos*, pois a Matemática, a Medicina e tantas outras artes, que são saberes, também se servem do *lógos*, todas têm um discurso a respeito daquilo de que se ocupam, e nem por isso se chamam Retórica²¹⁰.

Se toda arte lida de alguma forma com o *lógos* em sentido amplo, é preciso

²⁰⁷ Cf. 447c.

²⁰⁸ 449d10.

²⁰⁹ 449e2. O termo *lógos* é polissêmico, no entanto, sua gama de significados pode ser agrupada em duas compreensões: a primeira, de acepção lingüística, que se poderia traduzir por “discurso”; a segunda, de acepção lógica, traz a idéia de encadeamento racional, coerente, ou seja, “raciocínio” (cf. Ramón SERRANO CANTARÍN e Mercedes Dias de CERIO DíEZ, *Górgias*, p. 13, nota 60). De acordo com essa divisão, a Retórica tal como praticada pelos rétores atenienses trata do *lógos* como discurso, ainda que as duas divisões não sejam excludentes entre si, pois o discurso requer certo ordenamento em vista de atingir os fins a que se propõe.

²¹⁰ “E o objeto da ginástica não são os discursos referentes à boa ou a má disposição dos corpos? (...) E assim por diante com todas as outras artes (*téchnai*): cada qual trata dos discursos (*lógous*) relativos aos assuntos que lhe são específicos” (*Górgias*, 450a-b).

saber qual a especificidade do *lógos* da Retórica²¹¹. Górgias restringe sua definição focalizando o ambiente onde exerce seu domínio, afirmando que ela exerce a persuasão nos tribunais. Sócrates, por sua vez, esclarece que a persuasão é uma das características da Retórica, mas não é sua nota distintiva (na verdade, seu *eîdos*), sendo preciso especificar um pouco mais. Assim, faz Górgias declarar:

Pois digo, Sócrates, a persuasão (*tês peithoûs*) que se exerce nos tribunais e em outros grupos de pessoas, como há pouco afirmei, e que trata do justo e do injusto (*dikaiá te kai ádika*).²¹²

Sócrates leva Górgias a identificar o campo de ação da Retórica, o que possibilita perceber seus poderes e fins, sua *dýnamis*: a persuasão nos tribunais e em outras reuniões para tratar do justo e do injusto. Ela é instrumento importante tanto para as querelas próprias de cada cidadão, decididas nos tribunais, como para as questões de maior abrangência quanto à justiça e decisões sobre os rumos da *pólis*. É atividade poderosa e útil para o cidadão ateniense, pois serve de amparo e proteção no campo jurídico, e é instrumento de conquista do poder político.

O fato de Sócrates ajudar a chegar a uma definição não significa que ele concorde com ela; ele está apenas estabelecendo certas bases a fim de discutir a Retórica com mais profundidade, até afirmar que aquela praticada em Atenas não pode ser considerada uma *téchne* por carecer do conhecimento daquilo a que se dedica, ou seja, do justo e do injusto, como se verá.

A fim de esclarecer melhor o poder que a Retórica possui, Sócrates quer saber o que ela promete²¹³, e Terence Irwin observa que “prometer ou anunciar (*epangéllein*) é um termo padrão para um sofista ou um educador que oferece instrução pública

²¹¹ “A retórica é uma das artes que realizam e efetuam tudo mediante o discurso, não é verdade? (...) O que é aquilo acerca do que versam esses discursos que servem à Retórica? (451d.).

²¹² 454b.

²¹³ Cf. 447c.

mediante pagamento”²¹⁴. É o mesmo verbo empregado por Protágoras para dizer que promete ensinar a Arte Política²¹⁵. Pondo-se no lugar de um potencial aluno de Górgias, Sócrates indaga sobre o que o professor recebe para aconselhar a cidade²¹⁶; assim instigado, Górgias responde que a Retórica promete um poder estupendo, pois “reúne sob seu domínio praticamente todos os poderes (*dýnameis*)”²¹⁷. Para exemplificar sua afirmação, Górgias fala que, muitas vezes, ele, e não o médico, convence o doente a tomar remédios ou a submeter-se a determinados tratamentos; ou seja, a Retórica possui um poder que está além da habilidade de qualquer *téchne*, mesmo a não discursiva, sendo ela própria discurso. Assim, diz Górgias que “não existe matéria a respeito da qual o especialista em Retórica não possa falar diante da multidão de modo mais convincente que qualquer outro demiurgo”²¹⁸.

Górgias nada diz sobre o justo e o injusto: fala somente sobre o poder persuasivo do *lógos*. Apresenta o que promete aos seus alunos, promessa que encanta os atenienses ávidos pela riqueza e pelo sucesso político: capacidade de persuadir nas assembléias e nos tribunais a respeito de qualquer assunto; Sócrates, porém, quer saber se a Retórica pode ao menos ensinar a respeito do justo e do injusto. O ponto de partida para elucidar os laços entre Retórica e Justiça é distinguir o ato de aprender (*memathekénai*) associado ao conhecimento (*epistéme*) e ao crer (*pepisteúkenai*)²¹⁹, pois “tanto os que possuem um conhecimento como os que crêem estão persuadidos”²²⁰.

Se notarmos que *mimathekénai* significa aprendizagem, e que é a forma perfeita do verbo *mantháno*, cujo significado mais antigo, como esclarece Chantraîne, é

²¹⁴ In: PLATO, *Gorgias*, traduzido por e com notas de Terence IRWIN, p. 111.

²¹⁵ Cf. *Protágoras* 319 a.

²¹⁶ 455d.

²¹⁷ 456b.

²¹⁸ 456c.

²¹⁹ Cf. 454d.

²²⁰ *Allà mèn hoí té gé mematékotes pepeisménoi éisin kai hoi pepisteukótes*. 454e.

aprender na prática, por experiência, aprender a conhecer, aprender a fazer e que chegou a tomar o significado de compreender, entender²²¹, compreenderemos melhor a colocação acima. A palavra que Sócrates associa a ela é *epistéme*, traduzida por ciência, conhecimento, e também marcada por um caráter prático. É substantivo derivado do verbo *epístamai*. Ora, no *Górgias*, Sócrates opõe *epistéme* a *pístis*, esta forma nominal do verbo *peíthomai*, cujo significado primordial é ser persuadido, ter confiança, obedecer, e indica também crença, confiança em outrem²²². A oposição feita por Sócrates elucida a diferença entre saber, conhecer algo por si e ter noção a partir da argumentação de outros em quem se confia. Sua intenção é esclarecer se a Retórica leva a pessoa a conhecer o assunto do qual trata, com certa profundidade, ou apenas proporciona uma crença superficial. Com facilidade, Górgias concorda com a afirmação de Sócrates, de que a Retórica produz persuasão que gera crença, pois não é fácil instruir uma grande multidão a respeito de temas complexos em pouco tempo²²³. Estabelecido isso, acrescentam-se mais elementos à definição: “A Retórica é artífice (*demiourgós*) da persuasão que infunde crença (*pisteutikês*) e não da persuasão que ensina (*didaskalikês*) sobre o que é justo ou injusto”²²⁴.

Essa afirmação permite a análise de alguns aspectos da relação entre Retórica e Justiça. O primeiro ponto considerado é que o orador não instrui a multidão a respeito do que é justo, o que parece razoável, considerando os limites dos discursos e a complexidade do tema. Qualquer especialista, seja em Medicina ou em Estratégia, não pode instruir uma multidão em pouco tempo, mas apenas apresentar pontos principais do assunto a ser tratado, para deliberação. No entanto, o médico e o estrategista têm

²²¹ Cf. P. CHANTRAÎNE, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, v. 2, p. 664.

²²² Cf. *Ibidem*, p. 868-869.

²²³ Cf. 455b.

²²⁴ 455a.

conhecimento de suas respectivas atividades e limites. E quanto ao rétor?

Examinemos se, no que se refere ao justo e ao injusto, ao vergonhoso e ao belo, ao bom e ao mau, o especialista em retórica se encontra na mesma relação com respeito à saúde e às outras coisas de que tratam as demais artes: ignora de fato o que é bom e o que é mau, o que é vergonhoso e o que é belo; não obstante, entre os ignorantes parece saber, mesmo sem saber, mais do que o que sabe.²²⁵

Por meio do diálogo, Sócrates leva Górgias a concordar que quem conhece a Justiça é necessariamente justo²²⁶. E, assim, faz seu interlocutor entrar em contradição, posto ter afirmado anteriormente que, se um rétor comete injustiça, o seu mestre não deve ser culpado e castigado, já que a Retórica é uma arte neutra. Para além das discussões a respeito das artimanhas utilizadas por Sócrates para levar Górgias à contradição, percebe-se que Platão mostra a fragilidade da relação entre Retórica e Justiça.

Apesar de o logógrafo e sofista ser aclamado como mestre da Oratória, sua atividade não esclarece sobre o justo e o injusto, apesar de ser o tema sobre o qual persuade-se nos tribunais. Mesmo que um discurso não possa instruir com profundidade em pouco tempo, quando proferido por um especialista será mais benéfico do que aquele proferido por um amador, cuja persuasão produz apenas crença.

A Retórica é uma *téchne*?

Quando Sócrates pergunta o nome da *téchne* exercida por Górgias, a resposta é

²²⁵ 459c-e.

²²⁶ Cf. 460c.

bem ao seu gosto, direta e concisa: *tês retorikês, hò Sokrates*²²⁷. O termo, como vimos, pode ter sido cunhado por Platão, pois não há referência em texto mais antigo²²⁸. Sócrates não discute o nome dado à atividade, porém, não se contenta em saber o nome, mas também a que ele remete, ou seja, o que a Retórica abarca (*he retorikè perì tèn tôn túgchánei ousa;*)²²⁹, e toma como exemplos a tecelagem (*huphantiké*) e a música (*mousikè*).

Devin Stauffer salienta que essas duas *téchnai* são bem apropriadas para falar da Retórica, e não foram tomadas a esmo por Platão²³⁰, que no *Político* dá bastante destaque à *hupantiké*, a arte de tecer, servindo-se dela como paradigma para tratar dialeticamente da Política²³¹.

Tecelagem e Retórica podem ser comparadas, pois, enquanto uma trama fios que resultam em um tecido, a outra entrelaça palavras de modo a compor um discurso. A arte do tear, que exige o entrelaçamento perfeito dos fios, é imagem bastante eloqüente para demonstrar a preocupação dos rétores com a elaboração do discurso. O orador deve escolher bem e combinar adequadamente as palavras de modo que, unidas e bem encadeadas, alcancem o fim desejado. Em se tratando da Retórica, a tecelagem é eloqüente também porque, como diz o Estrangeiro no *Político*, produz uma forma de defesa²³², ou seja, protege contra o frio e o calor. De forma análoga, a Retórica, como reconhece Sócrates no *Górgias*, ao criar discursos protege contra as acusações nos

²²⁷ Cf. 465a.

²²⁸ Cf. Edward SCHIAPPA, *The Beginnings of Rhetorical Theory*, p. 34-42.

²²⁹ Cf. 450d.

²³⁰ Devin STAUFFER, *The Unity of Plato's Gorgias*, p. 20-21.

²³¹ Cf. *Político*, 279a-283. Tradução de João Cruz Costa, Abril Cultural, 1979.

²³² “Dentre os meios de defesa (*phragmatón*), umas são armaduras de guerra, outras são abrigos. Dentre os abrigos, uns são providências (*alexetériov*) contra o frio e o calor, e dentre esses há os telhados (*stégasmata*) e os tecidos. Os tecidos, por sua vez, ou são cobertas ou servem como vestimentas.” *Político*, 279d.

tribunais²³³.

Tratando-se da música (*mousiké*), vale lembrar que seu conceito para os gregos era mais abrangente do que a compreensão atual. A “arte das musas”, como o nome indica, concernia a toda cultura da alma em complemento àquela do corpo, como afirma Platão:

Então, que educação há de ser? Será possível achar uma que seja melhor que a encontrada ao longo dos anos – a ginástica para o corpo e a música para a alma?²³⁴

Robert Muller explicita que o conceito de *mousiké* abrange as atividades intelectuais das quais as nove musas são consideradas como presidentes: a eloquência, a história, as diferentes formas da poesia, a astronomia, a dança, a música em senso estrito²³⁵. A Retórica, como atividade persuasiva, que visa a tocar a alma por meio do *lógos*, integra a *mousiké* em sua acepção ampla.

Os dois exemplos de *téchnai* apresentados por Platão, a *hupantiké* e a *mousiké*, são de fato bastante apropriados para ajudar na compreensão da Retórica. Sendo uma atividade que lida com o *lógos*, que se refere à alma, aproxima-se da *mousiké*. E pelo modo como lida com as palavras, organizando-as de modo adequado a fim de produzir um discurso que defenda o cidadão nas assembléias e tribunais, aproxima-se da *hupantiké*, que organiza os fios para criar o tecido que protege o corpo. Essas comparações ajudam Sócrates a deixar claro o que quer saber da Retórica: ou seja, de que se ocupa, e se é ou não uma *téchne*.

²³³ “Achas assim tão importante que nos esforcemos por viver o maior tempo possível cultivando as artes que nos preservam (*sózousin*) dos perigos, como essa Retórica cuja prática me aconselhas, porque é nossa defesa (*diasózousan*) nos tribunais?” *Górgias* 511c.

²³⁴ *República* II, 376e.

²³⁵ Cf. Robert MULLER, *La musique et la imitation*, p. 106.

*Téchne*²³⁶ é um saber fazer, que produz algo, que requer conhecimento do que se faz, como nota Jaeger ao aplicar essa noção à Retórica:

As características essenciais do conceito de *téchne* são: primeira, é um saber baseado no conhecimento da verdadeira natureza do seu objeto; segunda, é capaz de dar conta das suas atividades sempre que tem consciência das razões pelas quais procede; finalmente, tem por missão servir à parte melhor do objeto de que se ocupa (*Górg.* 465a). Nenhuma dessas notas distintivas existe na retórica política.²³⁷

No entender dos rétores, e de acordo com o pensamento do homem grego comum, a Retórica como arte de bem expor argumentos poderia ser considerada sem dificuldade como *téchne*, mas Platão pensa de modo diferente. Henrique Murachco indica que a discussão de *téchne* presente nos diálogos platônicos ecoa das considerações feitas por estudiosos anteriores a ele. Em estudo filológico baseado em Homero e nos chamados pré-socráticos, ele afirma que a *téchne* é

posse prática dos processos necessários para executar esse ou aquele ato; é a habilidade prática manual ou a habilidade potencial que chamam de *talento*. Deste significado derivam outros por metáfora ou metonímia: conhecimento dos meios, articulação desses meios, expedientes, habilidades... mas não é o

²³⁶ O tema da *téchne* é tratado em vários diálogos de Platão. François PRADEAU e Luc BRISSON assim sintetizam o pensamento de Platão a esse respeito “a arte (*téchne*) é o paradigma da relação que o homem mantém com as coisas... uma atividade de produção, de uso ou de cuidado, que põe em relação um agente e objeto único que o técnico produz... ou que cuida... ou que usa. O técnico domina sua técnica particular graças à posse de um saber, uma ciência”. *Le vocabulaire de Platon*, p. 53. A esse respeito vale notar, como afirma David ROOCHNIK, que esse significado atribuído por Platão ao termo vai muito além de seu uso corriqueiro, que não tinha implicações gnosiológicas, mas apenas práticas. Cf. *Of art an Wisdom*, p. 17.

²³⁷ Werner JAEGER, *Paidéia*, p. 656.

engenho, é o *aprendizado*...²³⁸

David Roochnik, em seu estudo sobre a *téchne*, afirma que o termo em sua raiz indo-européia (*tek*) refere-se à ação coletiva de construir choupanas²³⁹, e depois, passou a ser aplicado à habilidade do carpinteiro. Em Homero, o conceito de *téchne* se amplia, pois é aplicado a outras atividades além da carpintaria, como o trabalho com o ferro e a tecelagem. Fortalece-se a idéia de ofícios destinados ao cumprimento de alguma tarefa produtiva específica, de alguma produção necessária. Manejar um navio, por exemplo, pode ser entendido como uma *téchne*, bem como construir a embarcação. Logo depois de Homero, o profeta, o médico, o cantor e o arauto passam a ser considerados possuidores de uma *téchne*, termo que então significa uma atividade benéfica, que requer o domínio de princípios que podem ser explicados e ensinados. O *technites* poderia ser reconhecido pelas pessoas comuns mediante a avaliação de seu trabalho, de sua sabedoria ao fazer algo. Com Sólon, a *téchne* adquire conotações morais: seu valor e o uso da *téchne* em si são neutros e não podem trazer felicidade; seu valor está na finalidade.

Conforme o pensamento grego do século IV a.C., a Retórica é considerada uma *téchne*, ou seja, uma atividade que possui princípios explicáveis e ensináveis, e que produz algo. Perguntamo-nos, diante desse quadro: por que Sócrates, no *Górgias*, nega o estatuto de *téchne* à Retórica? Não é ela um talento, um aprendizado, uma produção? O rétor realmente não possui um conhecimento para ensinar? O que Platão pensa da Retórica nesse momento?

Na conversa que Querofonte tenta estabelecer com Pólo, algumas *technai* são apresentadas para que, a partir delas, defina-se a atividade exercida por Górgias. No

²³⁸ Henrique Graciano MURACHCO, “Eidos-technê-tektôn”, in: *Hypnos*, Ano 3, n. 4. p. 13.

²³⁹ Cf. David ROOCHNIK, *Of art an Wisdom*, p. 17-31; P. CHANTRAÎNE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, v. 2., p. 1112.

entanto, a tentativa é frustrada, pois Pólo não chega a superar o que foi dito de outros profissionais a Górgias, e tudo o que consegue é elogiar a atividade deste como “a mais bela dentre as artes”²⁴⁰. Pólo é, nesse caso, um exemplo dos muitos rétores de Atenas, hábeis nos discursos, mas pouco preparados para usar o *lógos* de modo a produzir conhecimento. Ao ser interrogado por ele, Sócrates afirma: “A Retórica é simulacro (*eídolon*) de uma parte da Política”²⁴¹.

O termo *eídolon* é uma variação rara de *eídos*, cuja raiz indo-européia *weid* exprime a idéia de ver e também de saber. Em Homero significa aspecto, forma, algo que aparenta. Com o sufixo *olon*, ainda em Homero, *eídos* significa imagem com nuance irreal, ligada a *pseudós*²⁴². Com o sentido de simulacro, *eídolon* aparece na *Iliada* e na *Odisséia*. Dentre outras ocorrências na obra de Platão, no diálogo *Teeteto*, *eídolon* aparece associado a *pseûdos* e em oposição a *gonimós* (fecundo) e *alethés*:

a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer se, e até que ponto, o que a alma dos jovens está na iminência de conceber é alguma quimera (*eídolon*) e falsidade (*pseûdos*) ou fruto legítimo (*gónimon*) e verdadeiro (*alethés*)...²⁴³

O *eídolon*, a imagem, é fraco em comparação com o modelo original. Reconhecer essa fraqueza, porém, não significa dizer que *eídolon* não tenha seu valor. Mesmo o *lógos*, seja ele o da Filosofia ou da Retórica, lida sempre com imagens, representações. Há um aspecto de parcialidade, imperfeição, posto que a imagem, a representação, não é a coisa em si e, por isso, tem um grau de verdade, mas não é

²⁴⁰ “*Tês kallístes tôn technôn*” (448c.).

²⁴¹ 463d.

²⁴² Cf. P. CHANTRAÏNE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, v. 1, p. 316-317.

²⁴³ *Teeteto*, 150c.

totalmente verdadeira.

Dizer que a Retórica é um *eídolon* da Política é uma caracterização negativa apenas porque entendemos que Platão é um crítico do modo como o *lógos* era utilizado em Atenas: sem conhecimento do justo e do injusto. É preciso salientar, porém, que o aspecto negativo não está em ser *eídolon*, em ser imagem simplesmente, mas em ser imagem que pretende se passar pelo modelo que, no caso, é a Política.

Por que Sócrates considera a Retórica como simulacro de uma parte da Política? Primeiramente, é preciso considerar o que é a política para Sócrates:

Digo que há duas realidades diferentes a que correspondem duas artes: à arte que se refere à alma, chamo política; à que se refere ao corpo, não posso atribuir uma designação só, pois, embora a cultura do corpo constitua uma unidade, distingo nela duas partes, a ginástica e a medicina...²⁴⁴

Lembremos que, ao dialogar com Cálicles, Sócrates afirma que a função daquele que se dedica à Política e aos negócios da cidade não deve ser outra senão melhorar a vida dos cidadãos²⁴⁵. Porém, quando discute o melhor tipo de vida a ser adotado, Sócrates prefere a Filosofia à Política. Deve-se esclarecer que, no primeiro caso, trata-se da Política como deveria ser; no segundo caso, está em causa a Política conforme é praticada em Atenas, ou seja, a Política dos tiranos, servida pela má Retórica, que não proporciona crescimento aos cidadãos melhores, mas, em vez disso, é capaz de levar à morte um dos poucos homens que praticaram a autêntica atividade que ajuda os cidadãos a ser melhores²⁴⁶.

²⁴⁴ 464b.

²⁴⁵ Cf. 513c-515b.

²⁴⁶ Cf. 521d; *Defesa de Sócrates*, 32d-e. Utilizamos o texto da *Defesa* traduzido por Jaime Bruna, Abril Cultural, 1980.

A indisposição de Sócrates com Pólo no diálogo²⁴⁷ traduz o incômodo que sentia em relação aos oradores de Atenas, sua habilidade para utilizar-se das palavras de modo abundante sem, porém, definir a coisa em questão. Indispõe-se não apenas por não dizerem o que a coisa é, mas também por pretenderem aparentar um saber que não possuíam, fazendo o justo passar pelo injusto, tomando uma coisa pela outra. Por exemplo, no *Eutidemo*, Sócrates fala com ironia a respeito das habilidades do sofista homônimo e de Dionisodoro:

Observo sua sabedoria, a respeito da qual me interrogo, pois é extraordinária, Críton. Ambos são absolutamente oniscientes! Primeiramente, não sabia que eram lutadores de pancrácio, pois estes são hábeis em toda espécie de luta, mas não como os dois irmãos de Acarnânia, campeões nessa luta.²⁴⁸

Os lutadores de pancrácio combinam em seu esporte habilidades de diversas lutas. Analogamente, os sofistas do *Eutidemo* são tidos como hábeis em muitas atividades com o *lógos*, especialmente na preparação para as querelas nos tribunais, na preparação do discurso ao modo mais convincente de o proferir. Essa pretensão de falar a respeito de tudo, presente nos praticantes de erística do *Eutidemo*, é percebida na postura de Pólo, ávido para discursar, mas pouco hábil para dialogar. Percebe-se que, para Platão, não basta a habilidade de falar a respeito de tudo de modo persuasivo. É preciso discursar bem, com conhecimento. Sócrates compara Eutidemo e Dionisodoro a praticantes de pancrácio que lutam sem preparo adequado. São oradores que discursam baseados na rotina, mas sem *téchne*. Ao rétor que fala em vista do bem comum, diz Sócrates,

²⁴⁷ Cf. 448d-e.

²⁴⁸ *Eutidemo*, 271c. Para este diálogo utilizamos como base o texto bilíngüe grego-italiano da coleção *Tutte le opere*, organizado por Enrico Maltese.

sucede com ele o que acontece com todos os artistas (*demiourgoí*) que, de olhos fixos em sua tarefa, não empregam ao acaso (*eikê*) os materiais que utilizam, porém os escolhem de modo a que o trabalho a realizar adquira a forma desejada... qualquer deles coloca por uma certa ordem (*táxin*) as diversas partes do seu trabalho, obrigando cada uma delas a ajustar-se (*prépon*) e a harmonizar-se (*harmóttein*) com as outras, até compor um todo em que reine o sistema (*tetagménon*) e a proporção (*kekosmeménon*).²⁴⁹

Sócrates distingue os irmãos de Arcanânia por serem bons lutadores, campeões porque conhecem a arte de lutar, diferente de meros amadores. Analogamente, no *Górgias* Sócrates critica o uso amador do *lógos* por oradores que, sem conhecimento adequado, discursam a respeito de tudo nos tribunais e nas assembléias, pondo em risco o bem da cidade, quando deveriam, a exemplo de outros *demiourgoí*, primar pela boa execução de seu ofício, de modo a obter como resultado a proporção, que não se alcança por acaso (*eikê*).

Sabemos que Sócrates critica o uso de longos discursos. No diálogo, pede aos seus interlocutores que se valham de perguntas e respostas breves, contendo sua inclinação à *makrología*²⁵⁰. Desde o início do diálogo percebe-se que ele não prefere as longas exposições que caracterizam o uso do *lógos* de Górgias:

quero ouvir de seus lábios para que serve sua arte, o que promete e o que ensina; a demonstração (*epídeixin*) pode ser feita em outra ocasião.²⁵¹

²⁴⁹ 503d-504a.

²⁵⁰ Cf. 448e-449d.

²⁵¹ 447c.

Mas, por que Sócrates se incomoda tanto com os longos discursos? O que há de errado com eles, se ele mesmo os utiliza? O problema dos longos discursos, considerando o modo mais adequado de uso do *lógos* preconizado por Sócrates, é que não permite o diálogo, ou seja, a busca conjunta do conhecimento entre mestre e discípulo, e a possibilidade de confirmação ou refutação imediata, sendo de uso somente daquele que fala e sem precisar expor seus pressupostos. Não se sabe qual é o movimento para o saber por parte daquele que ouve um discurso. Mas Sócrates se alonga na fala para esclarecer que a Retórica é apenas uma adulação, e para isso usa muitas sentenças: não há sequer uma interrupção entre 464b e 466a. No início desse discurso parece querer se justificar, ao dizer que faz isso por motivos de clareza: “Pois bem, vamos ver se consigo exprimir com mais clareza meu pensamento”²⁵². Essa frase dá a idéia de que o longo discurso a seguir é uma concessão pelo fato de não ser seguido por Pólo, com quem dialoga.

Quando Cálicles entra em cena, o uso de longos discursos da parte de Sócrates aumenta muito, o que também sinaliza a dificuldade com o interlocutor. Nesse caso, é preciso levar em conta, também, a indisponibilidade de Cálicles à conversa. Para Sócrates, fica claro que o ideal é valer-se do diálogo com respostas breves, mas, ocasionalmente, o uso de discursos maiores é justificado, mais uma vez, pela postura do interlocutor. Nem todos estão aptos a seguir a maiêutica. Além disso, o principal problema dos “longos discursos” não é o seu tamanho, mas sim o fato de despejar idéias ao ouvinte, sem dar-lhe a possibilidade de examinar o que está aprendendo. A favor de Sócrates poder-se-ia dizer que mesmo os “monólogos” são frutos do diálogo, no caso, da alma consigo mesma, na falta de interlocutores propícios. Nem sempre a maiêutica é possível, e Platão indica essa limitação.

²⁵² 464b.

O apelo a testemunhas e à multidão como critério de verdade é outra característica da Retórica praticada por Górgias e seus discípulos e criticada por Sócrates, para quem o uso do *lógos* requer apenas a anuência daquele com quem se dialoga. É um uso diferente daquele feito nas assembleias e tribunais de Atenas, nos quais se buscava convencer a qualquer custos os juízes ou a multidão. Sócrates diz a Pólo:

eu não sei apresentar em apoio ao que digo mais do que uma testemunha, que é aquela com quem mantenho a conversa, sem me preocupar com os demais, e também não sei pedir outro voto além do seu; com a multidão, sequer falo.²⁵³

À margem das regras jurídicas, o incômodo de Sócrates com o apelo a testemunhas na conversa é também a reprovação à prática dos tribunais e assembleias, pela qual eram convocadas testemunhas simplesmente para se vencer o debate, não havendo preocupação efetiva com o processo e seu valor intrínseco, com a possível veracidade do testemunho e seu valor para a prática da justiça. Falsas testemunhas levam pessoas injustamente à morte, como aconteceu com o próprio Sócrates. Percebe-se que o problema não está em recorrer a testemunhas, mas sim em recorrer ao *lógos* falso, o que revela na Retórica um hiato com a justiça, algo que não se alcança simplesmente pelo convencimento da maioria ou pelo apelo a testemunhas, nem se restringe à vingança ou ao benefício dos amigos, mas que tem a ver com a harmonia, o bom ajuste e medida²⁵⁴.

Na interpretação de Gabriela Carone, a atitude de Sócrates no *Górgias* mostra

²⁵³ 474a-b. Esse desdém em relação às multidões se percebe também no *Protágoras*: “as massas, por assim dizer, não entendem nada; limitam-se a repetir em coro aquilo que lhe disseram” (317a). Não é de se duvidar que essa fala seja posta por Platão na boca de Protágoras, pois o orador sabe da ignorância da multidão e assim pode dominá-la.

²⁵⁴ Cf. 504d.

que o problema não é em si o apelo a testemunhas, pois ele mesmo recorre ao senso da maioria²⁵⁵. De fato, também Sócrates toma como fundamento de sua argumentação a suposição de que grande parte das pessoas aceita o que ele afirma. Por exemplo:

eu penso que tu e todos os homens consideramos que cometer uma injustiça é pior do que padecê-la, e é pior não ser castigado do que sofrer o castigo.²⁵⁶

Sócrates estaria sendo contraditório? Não. É possível pensar que Platão queira mostrar que o problema não está no processo jurídico, mas sim em atribuir a esse recurso força maior do que tem ao se confiar somente nos *lógoi*. Evocar a multidão ou testemunhas não é em si um erro, mas sim considerar esse recurso como garantia de verdade. De fato, a anuência da maioria não é sinônimo de verdade.

O abuso de artimanhas emocionais é também depreciado por Sócrates. Quando Pólo descreve com pormenores os castigos que um tirano injusto pode sofrer caso seja punido, Sócrates pergunta se Pólo está querendo amedrontá-lo²⁵⁷. Artimanhas emocionais eram largamente utilizadas pelos oradores, como mostra o recolhimento feito por Aristóteles em sua *Retórica*, especialmente no livro II, onde descreve cada uma das paixões e o modo mais adequado para que o orador influencie o ouvinte, conforme se encontre nesse ou naquele estado, ou ainda faça com que os ouvintes experimentem determinadas sensações. Tomemos como exemplo o que é apresentado quando se fala da cólera (*orgé*):

Tratamos das pessoas que se sensibilizam com a cólera... É evidente que o orador deve, por meio dos discursos, pôr seus ouvintes em condição favorável à cólera, apresentar seus

²⁵⁵ Gabriela Roxana CARONE. "Socratic Rhetoric in the Gorgias". *Canadian Journal of Philosophy*, v. 35, n. 2, p. 225.

²⁵⁶ Cf. 473b.

²⁵⁷ Cf. 473d.

adversários como culpados das palavras e atos propícios a sensibilizá-los...²⁵⁸

Essa regra que os rétores observavam parece não se coadunar com o uso direto e objetivo do *lógos* anunciado por Sócrates no início do diálogo, e pelo qual reprovava Pólo ao apresentar os pormenores de um castigo:

Que estás a dizer? Então, se um homem é apanhado numa conspiração criminosa contra um tirano, pelo que, logo a seguir, torturam-no, cortam-lhe os membros, queimam-lhe os olhos, submetem-no, enfim, a toda casta de martírios, vendo inclusive aplicar o mesmo tratamento aos filhos e à mulher, e sendo por fim crucificado, ou coberto de pez, queimado vivo, será este homem mais feliz do que se conseguisse escapar e viesse a se tornar tirano?²⁵⁹

Descrições como essas eram largamente utilizadas pelos rétores, pois atingiam as emoções dos ouvintes, tornando-o suscetíveis a aceitar ou a rejeitar determinada argumentação conforme o desejo daquele que discursava. No entanto, por que o ato de lidar com as emoções impediria que a Retórica fosse considerada uma *téchne*? No *Górgias*, não encontramos resposta categórica a esse respeito, porém, Gabriela Carone observa que o modo como o próprio Sócrates dialoga – se o consideramos como mestre da dialética – revela que o apelo às emoções não está por si mesmo descartado do procedimento dialético. Dentre várias passagens em que Sócrates apela às emoções, Carone destaca a conversa com Cálicles, iniciada com o apelo ao amor mútuo que os une, fazendo disso um meio para atingir as emoções do interlocutor e visando mais a

²⁵⁸ ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 1380a.

²⁵⁹ 473c-d.

estas do que às potências lógicas²⁶⁰. Além disso, pode-se falar dos mitos e alegorias que Sócrates usa, e especialmente no *Górgias*, o mito final, no qual apela para imagens e descrições emotivas, como a visão do corpo depois da morte:

assim o corpo conserva sua própria natureza, evidenciando os cuidados que sofreu... se tiver sofrido o chicote, o corpo estará marcado pelas cicatrizes das chicotadas e outras feridas, e depois de morto terá o mesmo aspecto; se tiver algum membro partido ou deformado, o mesmo será visível em seu cadáver...²⁶¹

Diante dessa descrição, não seria ilícito da parte do interlocutor perguntar se Sócrates está querendo assustá-lo – da mesma forma que este fez com Pólo –, mas, pelo conteúdo do mito, podemos confirmar que Sócrates, incluindo essa descrição, propõe, pelo temor, melhorar a alma dos cidadãos, pedra de toque para definir o uso adequado do *lógos* na formação dos valores éticos.

As principais objeções apresentadas por Sócrates no *Górgias* para que a Retórica, em dissonância com o pensamento grego de sua época, não possa ser considerada uma *téchne*, tem a ver com a incapacidade desta de melhorar os cidadãos e com estar a serviço da má política, que não é o cuidado da *psyché* e sim busca de poder e riquezas a qualquer custo, ou seja, da tirania.

Mas, se a Retórica não é uma *téchne*, como denominá-la? Sócrates define-a de forma direta e concisa a Pólo: “Uma forma de atividade empírica (*empeiría*)... de um certo tipo de agrado (*charitós*) e prazer (*hedonés*)”²⁶², que é parte de uma prática (*epitédeusis*) genericamente chamada por Sócrates de adulação (*kolakeía* ou

²⁶⁰ Cf. Gabriela Roxana CARONE, “Socratic Rhetoric in the Gorgias”, in: *Canadian Journal of Philosophy*, v. 35, n. 2, p. 231.

²⁶¹ 524c.

²⁶² 462c.

kolakeutiké)²⁶³.

A Retórica é dita por Sócrates *empeiría*, conhecimento adquirido com a experiência prática, tanto em oposição à teoria como em oposição a *apeiría*, inexperiência²⁶⁴. É um termo composto com *peîra*, que significa tentativa, ensaio, prova²⁶⁵. É uma palavra que constata um aprendizado adquirido pela tentativa, o que em si não é positivo nem negativo. No entanto, Platão coloca-o em oposição ao conhecimento proporcionado pela *téchne*. T. Irwin afirma que *empeiría* e *téchne* não são necessariamente opostos²⁶⁶. De fato, no próprio *Górgias* os dois termos aparecem juntos: *émpeiros ên téchnes*²⁶⁷ para significar alguém experiente em uma *téchne*; porém, o uso que Platão faz do termo em 462c está claramente em oposição à *téchne*. Com isso ele quer dizer que o conhecimento da Retórica tem por base as tentativas feitas ao acaso, acumuladas e compiladas em manuais, e não um conhecimento como de um construtor de navio, cuja habilidade garante que seu artefato será útil para navegação, pois foi construído com base na *phýsis*, no conhecimento das propriedades do material utilizado, da forma adequada para a flutuação. Considerando que a Retórica trata de temas bem mais complexos do que a navegação ou o ofício de fabricar sapatos, pois diz respeito ao destino da *pólis* e dos cidadãos, é pouco que seja apenas uma *eimperia*.

A *empeiría* da Retórica trata da produção de *cháris* (o texto traz o genitivo *charitós*), e de *hedoné*, termos de significados muito próximos. *Cháris* significa aquilo que brilha, graça exterior, beleza, alegria, incluindo a idéia de sedução²⁶⁸; pode

²⁶³ Cf. 463b; 464c. O primeiro termo significa adulação, enquanto o segundo indica a técnica de produzir adulação. Cf. Anatole BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 1112.

²⁶⁴ Cf. Anatole BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 656.

²⁶⁵ Cf. P. CHANTRAÎNE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, v. 2, p. 870.

²⁶⁶ Cf. PLATO, *Górgias*. Translated with notes by Terence IRWIN, p. 130.

²⁶⁷ 448b.

²⁶⁸ Cf. P. CHANTRAÎNE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, v. 2, p. 1247-1248; Anatole BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 2124.

significar também prazer, tradução comum para *hedoné*, uma das formas nominais do verbo *hédomai*, ter prazer, gozar, desfrutar. Platão diferencia este verbo de *euphranômai* (rejubilar, estar contente) em *Protágoras* com o seguinte discurso, proferido por Pródico:

Então, nós ouvintes experimentamos sobretudo o júbilo (*euphrainoímetha*) e não o prazer (*hedoímetha*). Rejubilar (*euphrainesthai*) é aprender algo e partilhar da inteligência do próprio espírito (*dianóiai*); experimentar prazer (*hédesthai*) é antes. comer algo ou receber outro prazer só para o corpo (*sómati*).²⁶⁹

A Retórica produz alegria, encanto, fascínio e prazer, e a reserva de Platão não se dá porque ela produza essas coisas, mas sim porque só produz isso. Deveria criar não só a satisfação e o agrado semelhante àquele produzido por uma boa refeição, como também o júbilo oriundo da produção de conhecimento benéfico para a *pólis* e os cidadãos.

A Retórica faz parte de uma *epitédeusis* (prática, atividade), termo que não é depreciativo para a Retórica, como se percebe quando o verbo *epitedeúo* (praticar, exercer) é utilizado no *Teeteto* para Sócrates dizer que exerce a *téchne* semelhante a das parteiras²⁷⁰. O problema está no fato de a Retórica ser parte da *epitédeusis* chamada *kolakeía*, a bajulação. O bajulador, esclarece Terence Irwin,

faz todo tipo de serviço para o seu cliente, inclusive aqueles humilhantes para um homem livre – para qualquer um, mesmo para um escravo – e incompatível com o respeito por si mesmo

²⁶⁹ *Protágoras* 337c.

²⁷⁰ Cf. *Teeteto*, 149a.

do bajulador. Mas ele não faz isso para agradar o cliente, e sim para o próprio benefício...²⁷¹

Ao rétor bajulador não interessa saber se seu *lógos* torna os ouvintes piores ou melhores; quer apenas agradá-los a fim de alcançar seu intento. Conquistar a benevolência do interlocutor é benéfico, no entanto, isso não pode ser feito à custa da justiça e do bem dos cidadãos e da *pólis*.

Para dizer que a Retórica faz parte da adulação (*kolakeía*), Sócrates parte da afirmação da existência do corpo (*sôma*) e da alma (*psyché*)²⁷². Essa distinção não é tema controverso para a cultura grega de então, que considerava a alma como fonte de vida, e também como fonte de conhecimento, sentimento e ação²⁷³. À alma e ao corpo correspondem *téchnai* próprias em vista do bem-estar (*euexía*). As atividades a proporcionar o bem do corpo são a Medicina e a Ginástica, e a que proporciona o bem da alma é a Política, subdividida em Legislação e Justiça. *Euexía* é termo de uso primeiramente medicinal e significa boa constituição, bem-estar, saúde, vigor do corpo, mas seu significado se estendeu com Platão à alma e também à *pólis*.²⁷⁴

As *téchnai* de cuidado do corpo e da alma podem ser simuladas por atividades que não visam o bem-estar, porém, apenas o agrado. No que tange aos cuidados do corpo, a Medicina é simulada pela Culinária e a Ginástica pela Cosmética. No tocante à alma, a Sofística simula a Legislação, e a Retórica simula a Justiça. As diferenças entre as *téchnai* autênticas e as simuladoras são basicamente duas: as *téchnai* têm por objetivo proporcionar o bem-estar (*euexía*), ao passo que as chamadas práticas bajulatórias visam

²⁷¹ Cf. PLATO, *Górgias*. Translated with notes by Terence IRWIN, p. 131.

²⁷² Cf. 464b.

²⁷³ André LAKS, “Soul, sensation and thought”, in: A. A. LONG, *The Cambridge Companion to early Greek Philosophy*, p. 250-252.

²⁷⁴ Cf. Anatole BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 832.

apenas proporcionar um maior prazer (*hedistós*)²⁷⁵.

No corpo, a ginástica, por meio de exercícios muitas vezes penosos, confere vigor ao corpo, ao passo que a cosmética, por meio da maquiagem, confere apenas aparência momentânea de beleza e vigor. Na alma, de cujo bem-estar a Política se ocupa, a Legislação (*nomothetikê*) regula a vida dos cidadãos de modo a levarem uma vida virtuosa, que seja boa para eles mesmos e para a *pólis*. A *sophistikê* é o simulacro da legislação que, sem conhecimento adequado da alma, propõe-se a apresentar alimentos para ela, como diz Sócrates ao jovem Hipócrates no *Protágoras*²⁷⁶.

A Medicina, que visa o bem-estar do corpo, se preocupará em indicar alimentos e medicamentos adequados ao bom funcionamento do organismo, independente de serem imediatamente agradáveis. Já a culinária, como tem em vista o prazer, terá como ponto de partida o agrado do paladar, sem se ocupar do bem-estar do corpo como um todo. Aplicando isso à alma, de um lado temos a Justiça que, a partir do conhecimento adequado que se tenha, corrigirá os que estão errados, ainda que isso possa ser penoso. Em contrapartida está a Retórica, que sem conhecimento adequado da alma produz discursos nos tribunais e assembléias visando, não o melhoramento dos cidadãos, mas sim a vantagem pessoal, sem preocupação com o justo e o injusto.

Para Platão, uma atividade que não tenha conhecimento daquilo de que trata (*alogôn prâgma*) não pode ser considerada *téchne*²⁷⁷; no entanto, o fato de não considerar a Retórica uma *téchne* não significa que a despreze aquilo que se revela útil para a filosofia. Além disso, é preciso considerar com cuidado as críticas feitas à Retórica, pois muito do que Sócrates considera nela com reservas é utilizado por Platão em seus diálogos. O peso maior das críticas no *Górgias* não pode ser atribuído ao estilo,

²⁷⁵ Cf. 464c-e.

²⁷⁶ Cf. *Protágoras* 313c-314b.

²⁷⁷ Cf. 465a.

mas sim ao modo como certos artificios eram utilizados. Feito o ajuste adequado – ou seja, ter o orador conhecimento a respeito do que trata – certamente a atividade dos oradores poderá satisfazer os requisitos de Platão para ser considerada uma *téchne* e ser posta a serviço do bem dos cidadãos. A transformação da Retórica em vista dos fins filosóficos não é tratada por Platão no *Górgias*, e sim no *Fedro*, onde se pode concluir que a Retórica pode se subordinar à dialética e colaborar com a Filosofia²⁷⁸. Tratar de como isso ocorre requer estudo que extrapola os propósitos do presente trabalho.

A Retórica e a *mímesis*

O modo como Platão aborda a Retórica no *Górgias* faz lembrar o tratamento dado a rétores, oradores, sofistas e poetas em outros diálogos, especialmente no livro X da *República*. Nesse sentido, Graciela Marcos afirma que a crítica feita no *Górgias* é o embrião de discussões posteriores do pensamento platônico e que têm um fio condutor:

tratando-se de oradores, de sofistas ou de poetas, o alvo das críticas é um determinado tipo de discurso, uma certa maneira de dizer que distorce o que as coisas são realmente, com o objetivo de persuadir o auditório, e que produz imagens faladas (*eídola legómena* – Sof. 234c6) enganosas.²⁷⁹

De fato, muitos pontos de aproximação podem ser encontrados nas reflexões do *Górgias* e de outros diálogos. Por exemplo, diz Sócrates na *República*:

quando alguém nos anunciar a respeito de outrem, que encontrou um homem conhecedor de todos os ofícios e de tudo quanto cada um sabe do seu domínio, e com não menos exatidão do que qualquer especialista, deve-se responder a esse alguém

²⁷⁸ Cf. Marcelo PERINE, “Retórica e/é filosofia”, in: *Hypnos*, ano 8, n. 12, p. 45.

²⁷⁹ Graciela Elena MARCOS DE PINOTTI, “La crítica a oradores, poetas y sofistas”, in: *Estudios filosóficos*, n. 34, p. 11.

que é um ingênuo e, ao que parece, deu com um charlatão (*góeti*) ou imitador (*mimetê*), por quem foi iludido, de maneira que lhe pareceu um sábio universal, devido a não ser capaz de distinguir a ciência (*epistémen*) da ignorância (*anepistemosúnen*) e da imitação (*mímesin*).²⁸⁰

Essa afirmação lembra uma das definições apresentadas pelo personagem Górgias, do diálogo homônimo:

(O maior bem para os homens) é a capacidade de persuadir pela palavra os juízes no Tribunal, os senadores no Conselho, o povo na assembléia, enfim, todos os participantes de qualquer tipo de reunião política. Com este poder farás teus escravos, o médico e o professor de ginástica, e até o grande financista chegará à conclusão de que arranjou dinheiro para ti, que sabes falar e que persuades a multidão.²⁸¹

Como pode alguém ter tão grande conhecimento, capaz de convencer os especialistas em qualquer atividade? Esse poder aparentemente estupendo lembra o artífice (*demiourgós*) citado por Sócrates na *República*²⁸², que acredita poder fabricar (*poiêsai*) tudo apenas porque tem um espelho nas mãos. Platão parte desse produtor de coisas sem o “ser verdadeiro”²⁸³ para falar do pintor como paradigma da imitação (*mímesis*), pois é capaz de reproduzir “um sapateiro, um carpinteiro e os demais artífices sem nada conhecer dos respectivos ofícios”²⁸⁴. Tomando como exemplo o

²⁸⁰ *República* X, 598c-d. Para as citações da *República* utilizou-se a tradução feita por Maria Helena da Rocha Pereira, da Fundação Calouste Gulbenkian, e a edição bilingüe de Antonio Gómez Robledo, da Universidade Autônoma do México.

²⁸¹ *Górgias*, 452d-e.

²⁸² Cf. *República*, 596c-e.

²⁸³ “...*fainómena ou méntoi ónta gé pou tê aletheía*” (*República*, 596e).

²⁸⁴ Cf. *República*, 598b-c.

pintor, Platão quer chegar à tragédia e à poesia, que tem em Homero um corifeu. Aí se tem a impressão de que a Pintura, a Poesia – e também a Retórica – não teriam lugar na cidade justa simplesmente por se servirem da *mímesis*. Mas é só uma impressão, porque em outras passagens Platão fala da imitação em termos positivos, como se lê no livro VI da *República* quanto ao olhar que busca objetos ordenados e “que se mantém sempre do mesmo modo”, diz ele, e que segundo nosso *lógos* (*katà lógon échonta*) podemos imitar de modo a que haja semelhança, o que será positivo.²⁸⁵ O filósofo seria um imitador da ordem, e, por isso é preconizado como governante ideal. Com base nesse trecho, não se pode afirmar categoricamente que Platão condene a imitação, mesmo porque todos os técnicos do primeiro estamento da cidade justa são imitadores na medida em que são dependentes de um modelo para imitarem na sua produção, e podem e devem ter *sophrosýne*. É preciso analisar melhor o que é a *mímesis* e as reservas a ela feitas no livro X – que não são propriamente a ela, como se verá – a fim de melhor entendermos a crítica feita à Retórica de Górgias.

O termo grego *mímesis* de forma geral é traduzido como ação de imitar. É o resultado do ato verbal de *miméomai*, como indica o sufixo *-sis*. É a relação entre uma coisa que é e outra que a representa²⁸⁶. No livro X da *República* e pela pergunta que Sócrates faz se vê que Platão considerava a *mímesis* um tema complexo: “Serás capaz de me dizer o que é a *mímesis*? Porque eu, por mim, não entendo lá muito bem o que ela pretenda ser”²⁸⁷. Nessa passagem, Sócrates e Glauco discutem o que é a *mímesis* tomando como exemplo a cama, que o artífice fabrica “olhando para a idéia dela” (*prós tén idéan blépon*). Mas, o que é *idéa*? Platão não discute esse tema na *República* e sim em outros diálogos, especialmente no *Parmênides*, onde se encontra essa passagem

²⁸⁵ *República* VI, 500c.

²⁸⁶ Cf. A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, p. 1284-1285.

²⁸⁷ *República* X, 596c.

significativa:

Penso que acreditas que existe uma idéia una e singular para um raciocínio deste tipo: quando te parece há uma multiplicidade de coisas grandes, e os observa todos juntos, parece que haja uma única idéia de grandeza em todos igualmente...²⁸⁸

Ao falar-se em comparar diversos objetos e chegar-se a uma idéia geral, abre-se o campo da reflexão para a visão de, por exemplo, objetos grandes e a pergunta sobre a grandeza. Também no *Banquete* Platão trata da necessidade de passar da contemplação dos belos corpos (multiplicidade) à beleza em si mesma (unidade da idéia)²⁸⁹. A discussão sobre o tema é ampla, mas para nossos propósitos é suficiente considerar, a partir das citações feitas, que *idéia* é algo independente daqueles que a percebem, pois é o substrato ontológico de uma coisa, aquilo que faz com que a coisa seja ela mesma e não outra, e que portanto, só pode ser inteligida. Por exemplo, a idéia de cama é o modelo que possui o aspecto exterior de todas as possíveis camas percebidas, a partir da qual o artesão fabrica um exemplar, mas a idéia de cama é inteligida e não simplesmente percebida.

Para falar da *mímesis*, Sócrates cita três tipos de cama: aquela feita pelo deus – que existe na natureza (*en tê phýsei*), aquela feita pelo marceneiro e aquela feita pelo pintor. O deus é o *phytourgós*, o pai, o gerador da cama primeira – a *idéa* de cama “natural”; o marceneiro é o *demiourgós*, o artesão, especialista no fabrico da cama que tem a idéia de cama generalizada; o pintor é o *mimetés*, o imitador da cama do marceneiro ou, se se quer, de uma cama determinada²⁹⁰. A relação de imitação não está

²⁸⁸ *Parmênides*, 132a. Versão feita a partir do texto bilíngüe grego-italiano, tradução para o italiano de Enrico Pegone, Coleção *Tutte le opere* – Grandi Tascabili economici Newton, 1997.

²⁸⁹ Cf. *O Banquete* 211c. Utilizamos aqui a tradução de José Cavalcante de SOUZA, da coleção *Os pensadores*, Abril Cultural, 1979.

²⁹⁰ Cf. *República X*, 597e.

presente apenas na cama feita pelo pintor. Também o marceneiro, quando faz uma cama a partir do modelo, está fazendo uma imitação. Neste sentido, toda *téchne* é imitativa, já que o *technítes* executa sua obra a partir de um modelo. Sendo assim, a *mímesis* é benéfica e necessária²⁹¹. Como entender, então, a afirmação de Sócrates a seguir?

a arte de imitar (*mimetiké*) está bem longe da verdade, e se executa tudo, ao que parece, é pelo fato de atingir apenas uma pequena porção de cada coisa, que não passa de uma aparição (*eídolon*). Por exemplo, diremos que o pintor nos pintará um sapateiro, um carpinteiro ou os demais artífices, sem nada conhecer dos respectivos ofícios. Mas, nem por isso deixará de ludibriar as crianças e os homens ignorantes (*áphronas anthrópous*), se for bom pintor, desenhando um carpinteiro e mostrando-o de longe com a semelhança, que nele imprimiu, de um autêntico carpinteiro.²⁹²

Platão não se refere à imitação que ocorre quando o *technítes* executa sua obra, mas sim à imitação feita a partir dessa obra, ou seja, a imitação do pintor. A obra do pintor pode até ser bela, bem feita; no entanto, do ponto de vista do conhecimento da verdade e em comparação com a idéia de cama ou com a cama feita pelo marceneiro será parcial, pois quer copiar a cama e cria traços que nada têm a ver com ela, e criam a aparência dela por meio de sombras, cores e luz. Platão não está preocupado com a possibilidade de alguém confundir a Pintura de uma cama com a cama, pois com facilidade se percebe a diferença entre a cama e sua pintura. Sua preocupação está na imitação no que diz respeito aos valores fundamentais para a formação dos cidadãos,

²⁹¹ Esta visão positiva da *mímesis* foi adotada neste trabalho a partir de aulas e conversa de orientação com a orientadora desse trabalho, Prof.^a Dr.^a Rachel Gazolla.

²⁹² *República X*, 598b.

onde a confusão entre os valores autênticos e os falsos poderiam distanciar a *pólis* do seu ideal de justiça. Assim, se um discurso sobre o que é melhor ao povo grego usar a mesma imitação que usa o pintor da cama – fazendo parecer uma coisa de certo modo, e que de fato não é – isso, sim, é condenável.

Note-se que um papel importante na formação dos cidadãos era desempenhado pelos poetas, como Homero. Estes, por meio do *lógos* encadeado e com sentido, com medida, ritmo e harmonia, expressam-se de forma persuasiva, mas sem o conhecimento dos valores requeridos para uma cidade fundamentada na justiça²⁹³. Ao poeta não é dada a responsabilidade de saber o que é a justiça. Mais do que estar preocupado com a imitação ou a não imitação de uma *téchne*, Platão pergunta pelo resultado disso para a formação dos cidadãos e para a cidade. É uma preocupação semelhante com aquela apresentada no *Fedro* com relação ao rétor, capaz de persuadir mesmo sem o conhecimento adequado, podendo assim levar a multidão a praticar o mal em vez do bem²⁹⁴.

No *Górgias*, Sócrates expressa preocupação com o orador que, sem conhecimento adequado do justo, do belo, do bom e dos seus contrários, quer persuadir no tribunal ou na assembléia sobre qualquer coisa²⁹⁵. Também na *República*, no que diz respeito à educação dos guardiões, Platão afirma a necessidade de controlar os autores de fábulas (*mýthopoiói*), censurando neles a mentira sem nobreza (*mè kalôs pseúdetai*), ou seja, aquela que expõe a formação dos homens a maus resultados:

É isso que acontece quando alguém delinea erradamente, numa obra literária, a maneira de ser dos deuses e dos heróis, tal como um pintor quando faz um desenho que em nada se parece com as

²⁹³ *República* X, 601a-b; 602c.

²⁹⁴ Cf. *Fedro* 260c-d.

²⁹⁵ Cf. *Górgias*, 459c-e.

coisas que quer retratar.²⁹⁶

Percebe-se que a reserva de Platão não é contra qualquer tipo de *mimesis*, mas apenas contra o mau imitador, ou seja, o mau modelo que resultará numa obra que formará mal, não tendo em vista a excelência. Ele fala do ponto de vista da verdade e da formação da alma, e não do ponto de vista da imitação, como se pode perceber. Não há, se for correto expressar-se assim, condenação “estética” da *mimesis*, mas unicamente reflexão quanto às suas conseqüências ético-políticas para o cidadão e a *pólis*. A partir das considerações de Platão na *República*, pode-se afirmar que a imitação não é negativa em si mesma, e que, ao lançar-se mão dela, deve-se ter em conta seus limites, não lhe atribuindo mais força do que tem, não tomando “o que não é como sendo”, definição do falso, como se sabe.

Górgias e Platão

Platão toma a figura de Górgias apenas como um mestre de Retórica, como alguém que lida com o *lógos*, reconhece sua fama²⁹⁷, porém, seu sucesso não lhe interessa, pois o uso que faz do *lógos* não cumpre a função de melhorar a alma dos cidadãos e, por conseguinte, melhorar a *pólis*. Não é alguém com quem discuta, como acontece com Protágoras, cuja idéia do homem-medida é valorizada e discutida no *Teeteto*, por exemplo²⁹⁸.

No *Górgias*, como vimos, o sábio de Leontinos é apresentado como alguém frágil, incapaz de defender a atividade que pratica, na visão de Platão, pois não responde

²⁹⁶ *República* II, 377e.

²⁹⁷ Além do diálogo que leva seu nome e do *Fedro*, o nome de Górgias é citado por Platão apenas na *Defesa de Sócrates*, como exemplo de mestre que ganha dinheiro por seu ensino (19e), contudo, sem grande destaque.

²⁹⁸ Cf. *Teeteto*, 161c e ss.; 165e e ss.

o que é justo e injusto, matéria do seu *lógos*²⁹⁹. Essa postura de Platão, porém, não significa que no pensamento de Górgias não haja reflexões construtivas. Em suas obras é possível perceber um conceito de *lógos* e até elementos comuns com o pensamento platônico.

Para Górgias, o *lógos* é fraco para explicitar o Ser das coisas, se é que as coisas têm um modo de ser que as diga enquanto elas mesmas. Por isso, o *lógos* é maleável, e podem ser feitos discursos contraditórios a respeito de uma mesma coisa. Condena-se ou defende-se Palamedes, independente da verdade, da evidência do fato ocorrido. Assim, o *lógos* não é necessariamente relacionado ao justo. Platão concordaria com essa constatação, tanto é que investiga a Retórica e sua relação com a Justiça no *Górgias*, mas não se contenta com ela, e procura refletir o *lógos* com amplitude, também voltado para a Ética e para a Política.

No *Elogio* de Helena, Górgias mostra a força do *lógos*: a capacidade de influenciar a alma, de provocar nela sensações, refrear o medo, afastar a dor, causar compaixão. Ora, essa constatação é feita por Platão: no *Fedro* ele admite que a Retórica é psicagogia³⁰⁰, ou seja, condutora de almas. No entanto, Platão não se detém em maravilhar-se com o poder extraordinário dos discursos. Tal poder extraordinário deve conduzir as almas de modo a contemplarem a idéia do Bem e não a apenas adquirirem uma técnica do bem falar que influencie a conduta alheia.

Uma das diferenças básicas entre Platão e Górgias a respeito do uso do *lógos* é que, enquanto Górgias se detém em apresentar sua potência, Platão reflete sobre o que é o *lógos* nele mesmo e na alma e quer um método de uso do *lógos* que proporcione a melhoria da alma dos cidadãos, ou seja, que tenham conhecimento do belo, do justo, do

²⁹⁹ No *Fedro* parece que Platão desdenha Górgias, pois nas duas vezes em que seu nome aparece, Sócrates diz que por enquanto é melhor deixá-lo de lado. (cf. 261c; 267a).

³⁰⁰ Cf. *Fedro* 260e.

bom.

A valorização da Retórica como Dialética em Platão não significa que deixe de lado os recursos desenvolvidos pelos professores de Retórica. Os diálogos demonstram que ele soube utilizar-se deles em favor do que pensa ser a Filosofia. Saber persuadir é necessário, porém, não é suficiente para um filósofo que busca a cidade idealmente justa e a *areté* nos homens.

Enfim, Górgias é um especialista brilhante em lidar com o *lógos* a fim de persuadir as almas, especialmente quando utilizada com ritmo e aplicado na dose certa, posto que é *pharmakón*. Platão, porém, quer um pouco mais:

...convém evitar com mais empenho cometer a injustiça do que sofrê-la... é preciso fugir de toda forma de lisonja, tanto em relação a si próprio como em relação aos outros, quer sejam poucos, quer sejam muitos; finalmente, se deve pôr a Retórica, como qualquer outra coisa, sempre a serviço do bem³⁰¹.

³⁰¹ *Górgias*, 527b-c.

BIBLIOGRAFIA

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Introdução de Emanuel Carneiro Leão. Tradução Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2005.

ANDRADE, Rachel Gazolla de. *Platão: o homem, o cosmo, a cidade. Um estudo sobre a alma*. Petrópolis, Vozes, 1994.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo, Loyola, 2001.

_____. *Rhétorique*. Texte établi et traduit par Médéric Dufour. Paris, Les Belles Lettres, 2003.

_____. *The Politics*. Translated with introduction and analysis and notes by Peter L. Phillips Simpson. Chapel Hill, Londres, The University of North Carolina Press, 1997.

BERNADETE, Seth. *The Rethoric of morality and Philosophy*. Plato's Gorgias and Phaedrus. Londres e Chicago, The University of Chigago Press, 1991.

BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec-Français*. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraîne. Paris, Hachette, 2000.

BRISSON, Luc. PRADEAU, Jean-François, *Le vocabulaire Platon*. Paris, Ellipses, 1998.

BRUNN, Allain. DONNÉ, Boris. LAMOUCHE, Fabien. MARRACHE-GOURAUD. *Mesure et démesure*. Platon, Gorgias. Rabelais, Gargantua. Molière. Don Juan. Paris, GF-Flamarion, 2003.

CAMBIANO, Giuseppe. *Platone e le tetiche*. Torino, Einaudi, 1971.

CARONE, Roxana. Socratic Rhetoric in the Gorgias. *Canadian Journal of Philosophy*, Calgary, Calgary University Press, Calgary, 2005. Vol. 35, n. 2, p. 221-242.

CASSIN, Bárbara. *O efeito sofístico*. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo, Editora 34, 2005.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Paris, 1968.

COHEN, Robert. *Nouvelle histoire grecque*. Paris, Hachette, 1935.

CONSIGNY, Scott. *Gorgias: sophist and artist*. Columbia, University of South Carolina, 2001.

CORNFORD, Francis Macdonald. *La teoria platonica del conocimiento: el Teeteto y el Sofista*. Buenos Aires, Paidós, 1968.

CROMBIE, I.M. *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madri, Alianza, 1988. (2 vols.).

DARESTE DE LA CHAVANNE, Rodolphe. *La science du droit en Grèce: Platon, Ristotle, Théophraste*. Paris, L. Larose & Forcel, 1893.

DIZIONARIO BIOGRAFICO degli autori di tutti i tempi. Milão: Fabbri, Bompiani, 1970.

EHRENBERG, Victor. *L'état grec*. La cité, l'état fédéral, la monarchie hellénistique. Paris, François Maspero, 1982.

EUZÉBIO, Marcos Sidnei. *Isócrates: a filosofia na penumbra*. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

FIELD, Guy Cromwell. *The philosophy of Plato*. Londres, Oxford U.P., 1969.

FINLEY, Moses I. *Política no mundo antigo*. Trad. Gabinete Editorial de Edições 70. Lisboa, Edições 70, 1997.

GERNET, Louis. *Antropologie de la Grece Antique*. Paris, François Maspero, 1976.

GLOTZ, Gustave. *A cidade grega*. Trad. Henrique de A. Mesquita e Roberto C. de Lacerda. São Paulo / Rio de Janeiro, Difel, 1979.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo, Loyola, 2002.

GUTHRIE, W.K.C. *Os sofistas*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo, Paulus, 1995.

HAVELOCK, *A revolução escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. Trad. de Ordep José Serra. São Paulo, Editora da UNESP; Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996.

_____. *A. Prefácio a Platão*. Trad. Enid Abreu Dobránsky. Campinas, Papirus, 1996.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. Iluminuras, São Paulo, 2003.

ISÓCRATES. *Discours. Texte établi et traduit par Georges Mathieu et Émile Bremond*. Paris, Belles Lettres, 1942. (3 tomos.)

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Pereira. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

JOLY, Henri. *Le renversement platonicien*. Logos, Episteme, Polis. 2a. ed. corrigida. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1980.

JONES, Peter V. *O mundo de Atenas*. Uma introdução à cultura clássica ateniense. Trad. Ana Lia de Almeida Prado. São Paulo, Martins Fontes, 1997.

KERFERD, G.B. *O movimento sofista*. São Paulo, Loyola, 2003.

KURY, Mário da Gama. *Dicionário de Mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

- LAÉRCIO, Diógenes. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2ª. Ed. Brasília, Editora da UnB, 1997.
- LELIPVRE-BOTTON. *Premières leçons sur Gorgias de Platon*. Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- LONG, A.A. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. New York, Cambridge, 1999.
- MARCOS DE PINOTTI, Graciela Elena. La crítica platónica a oradores, poetas y sofistas. *Estudios de Filosofía*, Medellín, Universidad de Antioquia, n. 34, ago. 2006.
- MIGLIORI, Maurizio. *La filosofia di Gorgia*. Milão, Celuc, 1973.
- MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo*. História da Filosofia greco-romana. 2 vols. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo, Mestre Jou, 1971.
- MOORHOUSE, Alfred Charles. *Historia del alfabeto*. Trad. Carlos Villegas. Cidade do México, FCE, 1965.
- MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Trad. João Batista da Costa. Brasília, Universidade de Brasília, 1997.
- _____. *Dicionário da civilização grega*. Trad. Carlos Ramallete. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.
- MURACHCO, Henrique Graciano, “Eidos-technê-tektôn”, *in: Hypnos*, São Paulo, Educ, Palas-Athena, 1998. Ano 3, n. 4. p. 13.
- NAILES, Debra. *The people of Plato*. A prosography of Plato and other Socratics. Hackett Publishing Co, Inc, 2002.
- PAVIANI, Jayme. *Escrita e linguagem em Platão*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1993.
- PERINE, Marcelo. Retórica e/é filosofia. *Hypnos*, São Paulo, Educ, Loyola, 2002. Ano 8, n. 12, p. 45.

- PLEBE, Armando. *Breve história da retórica antiga*. Trad. Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo, EPU e EDUSP, 1978.
- PRESS, Gerald A. *Plato's Dialogues*. New studies & interpretations. Lanham: Rowan and Littlefield Publishers, Inc., 1993.
- REBOUL, Olivier. *Introdução à Retórica*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo, Martins Fontes, 1998.
- RENAUT, Allain. *A liberdade dos antigos*. Lisboa, Instituto Piaget, 1999.
- ROBIN, Léon. *Platon*. Paris, Presses Universitaires de France, 2000. Paris, 2000.
- ROOCHNIK, David. *Of Art and Wisdom*. Plato's understanding of *téchne*. Pensilvânia, Pennsylvania State University Press, 1996.
- SCHIAPPA, Edward. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. Londres, Yale University Press, 1999.
- SCHUHL, Pierre Maxime. *Études platonniennes*. Paris, Presses universitaires de France, 1960.
- STARR, Chester G. *O nascimento da democracia ateniense*. A assembléia no século V a.C. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo, Odysseus, 2005.
- STAUFFER, Devin. *The unity of Plato's Gorgias*. Rhetoric, Justice and the philosophic life. Nova York, Cambridge University Press, 2006.
- SOUZA, José Cavalcante de. *Caracterização dos sofistas nos primeiros diálogos platônicos*. EDUSP, São Paulo, 1969.
- TALAMANCA, Mario. *Il diritto in Grecia e a Roma*. Bari, Laterza, 1981.
- TERRAY, Emmanuel. *La politique dans la caverne*. Paris, Edition du Seuil, 1990.
- TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. São Paulo, Discurso Editorial, 2003.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília, Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

UNTERSTEINER, Mario. *Les sophistes*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993. 2 vols.

_____. *I sofisti*. Milão, Bruno Mondadori, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro, Difel, 2003.

VEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Platonisme et interpretation de platon a l'epoque moderne*. Paris, Philosophique J. Vrin, 1988.

WARDY, Robert. *The birt of Rhetoric*. Gorgias, Plato and their successors. Londres, Nova Iorque, 1996.

WORTHINGTON, IAN. (Org). *Persuasion: greek rhetoric in action*. Londres, Nova Iorque. Routledge, 1994.

Obras de Platão

PLATÃO. *Ouvre compléte*. Texte Établi et traduit par Léon Robin. Paris, Les Belles-Lettres, 1949. (13 vols.)

_____. *Ouvres complétes*. Traduction nouvelle avec des notices et des notes par E. Chambry. Paris, Garnier Frères, 1950. (5 vols.).

_____. *Tutte le opere*. Edizioni Integrali con testo grego a fronti. A cura di Enrico Maltese. Roma, Grandi Tascabili Economici, 1997.

_____. *Defesa de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. 2ª. Ed. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

_____. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2ª. Ed. São Paulo, Abril Cultural, 1979.

_____. *Fedro*. Testo critico, introduzione e commento de Giuseppe Ammendola. Milão, Carlo Signorelli, 1946.

_____. *Fedro*. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa, Edições 70, 1997.

_____. *Gorgias*. A revised text with introduction and commentary by E. R. Dodds. Glasgow, Oxford at the Clarendon Press, 1959.

_____. *Gorgias*. Traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto. Paris, GF Flammarion, 1987.

_____. *Gorgias*. Translated with notes by Terence Irwin. New York, Oxford University Press, 1995.

_____. *Gorgias*. Traduction nouvelle, notes et commentaires de Jacques Cazeaux. Paris, Le livre de Poche, 1996.

_____. *Górgias. Ménon*. Traduction et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de Joseph Moreau. Préface de Jacques Brunschwig. Présentation d'Anissa Castel-Bouchouchi. Paris, Gallimard, 1999.

_____. *Górgias*. Introdução, tradução do Grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. 4a. ed. Lisboa, Edições 70, 2000.

_____. *Protagoras ou les sophistes. Gorgias ou sur la rhétorique*. Traduit du Grec par Léon Robin. Préface de François Châtelet. Paris, Gallimard, 1980.

_____. *Protágoras*. Tradução de Ana da Piedade Elias Pinheiro. Lisboa, Relógio D'Água Editores, 1999.

_____. *Protágoras. Gorgias. Carta Séptima*. Introducción, traducción y notas de Javier Martínez Garcia. Alianza editorial. Madri, 2004.

_____. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. *La República*. Edición Bilingüe. Introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

_____. *Teeteto, Crátilo*. 3a ed. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001. 226 p.

Fragmentos de Górgias

BARBOSA, Manuel. ORNELLAS E CASTRO, Inês. (orgs.) *Górgias. Testemunhos e fragmentos*. Lisboa, Colibri, 1993.

DUMONT, Jean-Paul. *Les sophistes*. Fragments et témoignages. Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

UNTERSTEINER, Mario. *Les sophistes*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993. (2 tomos).