

PLATÃO

COORDENAÇÃO DE
GABRIELE CORNELLI E RODOLFO LOPES

CoimbraCompanions

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

XX

RETÓRICA

Daniel Rossi Nunes Lopes

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

INTRODUÇÃO¹

No *De Oratore* (1.47) de Cícero, a personagem Crasso se admira pelo fato de Platão censurar tão severamente os oradores, sendo ele próprio, contudo, um sumo orador. Essa impressão paradoxal, que já aturdiava os leitores de Platão na Antiguidade, parece ser uma percepção comum a qualquer leitor dos diálogos, seja ele iniciante ou experiente. De fato, o problema da retórica na filosofia de Platão sempre foi um tema controverso e tem recebido por parte da crítica contemporânea diferentes formas de abordagem. Geralmente se enfatiza o aspecto negativo da questão, restringindo-se a crítica platônica à prática retórica e ao ensino sofístico no contexto político da democracia ateniense do final do séc. V a.C. (data dramática dos diálogos) e da primeira metade do séc. IV a.C. (data de composição dos diálogos), paradigmaticamente apresentada no *Górgias*. Todavia, embora a censura de Platão à oratória política seja um aspecto crucial de sua crítica mais ampla à constituição democrática como um todo, como vemos, sobretudo, no Livro VIII da *República*, ela não é o único viés possível para o tratamento do problema na filosofia platônica. Mesmo no *Górgias*, em que a retórica, tal como praticada no âmbito das instituições democráticas (Assembleia, Conselho e Tribunais), é reduzida a um mero

1 As traduções das passagens do *Górgias* (Lopes, 2011) e do *Fedro* citadas no capítulo são de minha autoria, segundo a edição de John Burnet (Oxford Classical Texts).

exercício adulatório do orador para com a audiência e destituída de sua condição de ‘arte’ (τέχνη), aventa-se a possibilidade de uma ‘verdadeira retórica’ realizada como τέχνη, instrumento de promoção da virtude dos cidadãos posta em prática pelo ‘verdadeiro homem político’ (ainda que ele jamais tenha existido no contexto da democracia ateniense, como defende Sócrates em objeção a Cálicles; vide *Grg.* 503a-b, 504d-e, 517a, 521d-522a). Esse aspecto positivo do problema, contudo, tem sido negligenciado por parte dos estudos sobre retórica no *Górgias*, ou, mesmo quando ele é referido, tem sido tratado secundariamente², sem que se explore as implicações dessa hipótese, cuja prática a personagem Sócrates arroga para si e/ou a atribui a alguns poucos homens (521d-e)³.

Essa ideia de ‘uma verdadeira retórica’ aludida no *Górgias*, por sua vez, remete-nos diretamente a outro diálogo em que Platão retoma o mesmo problema: o *Fedro*. Mediante uma série de alusões reminiscentes da discussão sobre a retórica no *Górgias*, como tentarei evidenciar adiante, Platão discute, na parte final do *Fedro*, (i) em que consiste a verdadeira ‘arte’ retórica, (ii) quais são as condições necessárias para que ela possa ser efetivada, seja no âmbito político ou no privado (261a-b), e (iii) quem seria esse orador apto a praticá-la (259e-266c, 269c-274b). Essa discussão no *Fedro* é entremeada por uma crítica aos ‘livros escritos sobre a arte dos discursos’ (266d5-6), ao ensino de retórica empreendido pela geração contemporânea de Sócrates (Tísias, Górgias, Teodoro, Pródico, Hípias, Eveno, Polo, Protágoras e Trasímaco), mas voltada, precipuamente a meu ver, para o ‘herdeiro’ desta e contemporâneo de Platão: Isócrates⁴. Segundo Platão, tais escritos versam,

2 Para tal tipo de abordagem parcial do problema, vide Kennedy (1994); Vickers (1988). Para uma discussão que trate de modo compreensivo ambos os lados da questão, vide Fussi (2006); McCoy (2008); Roochnik (1995).

3 Há uma terceira via possível de investigação sobre o problema da retórica em Platão, a qual não abordarei aqui, pois me desviaria do escopo principal deste texto. Trata-se dos estudos mais recentes sobre a constituição do gênero dialógico, que buscam evidenciar como Platão integra em sua obra elementos de outros gêneros ‘literários’ (tanto poéticos quanto prosaicos), bem como exercita diferentes modalidades do discurso retórico, apropriando e reinventando seus tópicos. Os exemplos mais evidentes disso seriam a *Apologia* (gênero judiciário), o *Menêxeno* (oração fúnebre), o *Banquete* e o *Fedro* (gênero epidítico). Sobre questões concernentes ao gênero dialógico em Platão, vide Gonzalez (1995); Michelini (2003); Nightingale (1995).

4 A menção enigmática a Isócrates no final do diálogo (278e-279a) tem sido interpretada de diferentes modos pelos estudiosos. Sobre a relação de simpatia e/ou de animosidade

de uma forma ou de outra⁵, sobre (i) a ordenação e a nomeação das partes do discurso, (ii) argumentos de verossimilhança, (iii) a extensão adequada dos discursos, (iv) a correção da linguagem e (v) a manipulação das paixões da audiência (266d-267e). Eles tratam simplesmente das coisas que são ‘preliminares à arte, ainda que indispensáveis a ela’ (269b7-8: τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα), mas não ensinam a seus discípulos como usá-las de maneira persuasiva nem como integrá-las no discurso como um todo (269c2-3).

Platão estipula, então, três princípios metodológicos para que a retórica seja, de fato, ensinada como uma τέχνη. Se ‘a arte retórica é certa ψυχαγωγία (ou seja, uma forma de conduzir as almas) por meio dos discursos’ (261a8), se ela tem como fim a alma dos ouvintes, o orador deve, portanto, (i) observar com precisão se ela é naturalmente una e semelhante, ou se é dotada de uma forma complexa tal como o corpo; (ii) discernir as atividades e as afecções naturais da alma; (iii) dividir as espécies de discursos e de alma, bem como as afecções de cada uma delas, e explicar todas as suas causas; (iv) adequar cada espécie de discurso a cada espécie de alma, e ensinar que tipo de alma, por meio de que tipo de discurso e por que causa, é ou não é necessariamente persuadido (271a-b). Esse procedimento metodológico, baseado no processo de *divisão e conjunção* (265d-266b), não é ensinado pelos ‘livros escritos sobre a arte dos discursos’, mas é, pelo contrário, domínio do dialético (266c). Sendo assim, Platão acaba por subordinar a retórica à dialética no *Fedro*, sendo esta última considerada condição *sine qua non* para que a primeira seja praticada como τέχνη.

Esta breve sinopse sobre o problema em questão mostra, ainda que de maneira bastante genérica, que a censura de Platão à retórica no *Górgias* (mais precisamente, à retórica política associada ao ensino sofístico no contexto da democracia ateniense) não implica sua rejeição absoluta; pelo contrário, a retórica, como vemos sobretudo no *Fedro*, é, em última instância, integrada à filosofia platônica e desempenhará uma importante função, por

entre Platão e Isócrates, e as alusões à obra isocrática no *Fedro*, vide De Vries (1969, 15-18).

5 Sobre a natureza dos escritos sobre a ‘arte dos discursos’ (τέχνη λόγων) no final do séc. V a.C., vide Cole (1991, 95-112); Schiappa (1999, 30-47).

exemplo, no projeto político da *República* (Yunis, 2011, 187). Como toda arte possui uma δύναμις e toda δύναμις é ambivalente⁶, o problema não seria, portanto, a retórica em si, mas como ela é usada, por quem é praticada, com que fim é empregada, e em que circunstâncias; em outras palavras, o problema concerniria ao valor ético-político de sua prática, como discutido no *Górgias*. A delimitação das condições para uma verdadeira ‘arte retórica’, em resposta às alusões presentes no *Górgias*, é uma das finalidades de um diálogo tão complexo como o *Fedro*.

Meu objetivo neste texto será, portanto, apresentar os argumentos que justifiquem esse percurso exegético sugerido acima, fundamentando-o em passagens centrais do *Górgias* e do *Fedro*. Seguirei, então, os seguintes passos: (i) primeiro, discutirei brevemente a definição de retórica na primeira parte do *Górgias*, enfatizando como Platão salienta ali a *dimensão política* da ‘arte dos discursos’ (Butti de Lima, 2012, pp. 133, 138, 142); (ii) segundo, analisarei os argumentos a que Sócrates recorre para sustentar que a retórica, tal como praticada até então, não se configura como τέχνη, mas como ‘adulação’ (κολακεία); (iii) terceiro, discutirei quais são as implicações da ideia de uma ‘verdadeira retórica’ no *Górgias*, segundo o contexto argumentativo do diálogo; e (iv) por fim, verificarei como tal ideia aventada no *Górgias* é desenvolvida no *Fedro*, no qual a retórica é subordinada ao conhecimento do dialético.

GÓRGIAS: A RETÓRICA COMO PRETENZA τέχνη

Platão representa, decerto, um ponto-chave no processo de reflexão teórica sobre a ‘arte dos discursos’ (τέχνη λόγων), no qual o próprio λόγος se torna objeto de investigação, em que se busca discriminar as diferentes espécies de discursos, sua natureza, seus objetos, seus fins, seu âmbito prático. Assim, termos como ῥητορική, διαλεκτική, ἀντιλογική e ἐριστική passam a ser empregados amiúde para delimitar, dentro do universo do

⁶ A reflexão do *Górgias* ‘histórico’ sobre a δύναμις do λόγος no *Elogio de Helena* salienta precisamente esse ponto (DK 82 B11, 14).

λόγος, diferentes modalidades discursivas com seus diferentes propósitos, ainda que tais limites por vezes se confundam (Nehamas, 1999).

Em relação à ῥητορική, o *Górgias* ocupa um lugar central nessa história⁷. Na primeira parte, Sócrates dialoga com a personagem homônima em busca da definição do objeto específico do conhecimento da retórica. São quatro tentativas de resposta à questão propostas por Górgias e criticadas por Sócrates (449d-e, 451d, 452e, 454b), até que a quinta acaba por satisfazer as exigências metodológicas estipuladas pelo filósofo (454e-455a), segundo seu procedimento habitual nos chamados ‘primeiros diálogos’ de Platão: o ἔλεγκος. São basicamente duas premissas fundamentais que Górgias concede a Sócrates para chegarem à resposta final à questão: a primeira concerne ao domínio do λόγος (discurso), e a segunda, à noção de πειθώ (persuasão). Mediante a analogia entre a retórica e as demais ‘artes’ (τέχναι), Sócrates impinge Górgias a delimitar o campo específico do seu conhecimento, visto que, assim como a retórica, também as demais τέχναι dizem respeito ‘aos discursos’, ou seja, àqueles discursos relativos ao seu objeto específico de conhecimento. Por exemplo: assim como a medicina diz respeito aos *discursos* que versam sobre a doença e a saúde dos corpos, também a retórica diz respeito aos *discursos* que versam sobre alguma coisa ainda a ser definida (449d-e). Semelhantemente, assim como os oradores são capazes de *persuadir* a multidão sobre determinado assunto, também aquele que ensina alguma matéria, como o professor de aritmética, *persuade* o aluno sobre aquilo que ele mesmo conhece, ou seja, o que se refere ao par e ao ímpar (453d-454a). Portanto, não é apenas a retórica a concernir a discursos, como propunha inicialmente Górgias, tampouco é somente ela a ter o poder de persuadir outrem sobre determinado assunto. A questão que se impõe, por conseguinte, é saber a matéria à qual concerne o discurso retórico, bem como que tipo de persuasão ela exerce. A retórica, então, responde Górgias, é ‘artífice da persuasão que infunde crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto’ (454e9-455a2), ‘nos tribunais e nas demais aglomerações’ (454b5-7; vide Roochnik, 1995, 88).

7 Sobre a hipótese de que Platão cunhara o termo ῥητορική, ver Cole (1991); Schiappa (1990; 1999).

Alguns pontos dessa breve sinopse merecem nossa atenção. O primeiro é como Platão salienta aqui a dimensão política do discurso retórico e, em especial, da retórica *judiciária*; embora fique evidente, em outras passagens do diálogo, que ela compreenda também os chamados gêneros *deliberativo* e *epidítico*, como os distinguirá posteriormente Aristóteles na *Retórica*⁸. A ênfase ao âmbito judiciário, no entanto, não é fortuita, pois sabemos, por outras fontes (como Aristófanes, por exemplo), que a prática oratória nos tribunais era bastante difundida no último quarto do séc. V a.C. em Atenas. Ademais, o ensino retórico oferecido pelos chamados ‘sofistas’ estava voltado precipuamente para o âmbito judiciário, como também corrobora Isócrates (*Or.* 13.19-20)⁹. De qualquer modo, a reiterada menção ao uso político do discurso retórico, bem como as menções explícitas às instituições democráticas (Assembleia, Conselho e Tribunais; cf. *Grg.* 452e, 455b, 456b) e aos renomados políticos atenienses (Temístocles, Címon, Milcíades e Péricles; cf. *Grg.* 455e, 503b-c, 515c-519d) evidenciam que a crítica platônica à retórica no *Górgias* está voltada precisamente para a sua dimensão ético-política no contexto da democracia ateniense do final do séc. V a.C. e início do séc. IV a.C. Assim, a censura à retórica política, como referido acima, é parte de uma crítica mais ampla de Platão à constituição democrática como um todo, tal como vemos no *Górgias* e, principalmente, no Livro VIII da *República*.

O segundo ponto concerne ao tipo de persuasão próprio da retórica: ela não transmite *conhecimento* (ἐπιστήμη) à audiência sobre o justo e o injusto, mas apenas *crença* (πίστις) (*Grg.* 453e-455a). Essa particularidade, de fato, confere à retórica um estatuto diferente das demais τέχναι, como a aritmética e a medicina, visto que elas transmitem *conhecimento* a quem as aprende, enquanto a retórica, apenas *crença*. Embora esteja confinada ao âmbito da πίστις, tal opinião veiculada pela retórica ao público sobre o justo e o injusto pode, contudo, ser verdadeira ou falsa, diferentemente do conhecimento, que é sempre verdadeiro (454d). A questão que se segue,

8 Cf. Pl. *Grg.* 459c-d: o que Platão define neste trecho como o domínio ético-político do discurso retórico (o bem e o mal, o belo e o vergonhoso, o justo e injusto) será categorizado posteriormente por Aristóteles na *Retórica* (I.3, 1358b20-28) como os fins dos gêneros deliberativo, epidítico e judiciário, respectivamente.

9 No *Fedro* (266d-267d), aquando da discussão sobre ‘os livros escritos sobre a arte dos discursos’ (266d5-6), fica evidente o enfoque no ensino retórico na prática judiciária.

portanto, é a seguinte: embora sejam apenas opiniões o que o discurso retórico veicula, o orador deve conhecer aquilo sobre o que versa seu discurso, ou seja, o justo e o injusto, de modo a transmitir ao público seu *conhecimento* sobre tal matéria sob a forma de *opiniões verdadeiras*? Ou o orador não necessita absolutamente conhecer aquilo de que trata seu discurso, mas apenas ser capaz de persuadir a audiência igualmente ignorante sobre o assunto, de modo a transmitir *crenças falsas* sobre ele, ou, numa perspectiva mais otimista, *casualmente* crenças verdadeiras, ainda que de maneira involuntária? A posição da personagem Górgias é ambígua diante dessa dificuldade, e justamente por oscilar entre uma e outra posição, ela é levada por Sócrates a se contradizer, ao final da primeira parte do diálogo (460d-461b).

Embora circunscreva a retórica ao domínio da justiça em sua última tentativa de definição (454e-455a), Górgias, ao discorrer sobre sua *δύναμις*, sobre o que ela é capaz de fazer (456a-457c), assevera que ‘o orador é capaz de falar contra todos e a respeito de tudo, de modo a ser mais persuasivo em meio à multidão, em suma, *acerca do que quiser*’ (457a5-b1). Ele ilustra essa *δύναμις* com um exemplo particular: seu irmão Heródico, que era médico, não conseguia persuadir um paciente seu a tomar os remédios prescritos, recorrendo a ele que assim o persuadiu (456b). Além de sugerir uma relação entre retórica e medicina, que será central na segunda parte do diálogo, o argumento de Górgias coloca em xeque a própria definição referida acima: o orador é capaz de falar persuasivamente *sobre qualquer assunto*, não apenas sobre o justo e o injusto, *contanto que* diante de um público ignorante sobre o assunto em questão. A condição de eficácia do discurso retórico, portanto, é que ele seja um *discurso público* e que a decisão a que ele visa caiba a um grupo de pessoas que desconheçam o assunto em questão, pois, em meio a pessoas que o conheçam, ele não seria capaz de persuadi-las de coisa alguma (459a). Platão salienta aqui, portanto, tanto a aplicabilidade irrestrita do discurso retórico, invadindo assim o âmbito das demais *τέχναι*, quanto os próprios limites de sua eficácia.

De qualquer modo, essa caracterização da *δύναμις* retórica na boca de Górgias vai de encontro precisamente a uma das condições estipuladas por Sócrates para que uma determinada prática seja considerada *τέχνη*, ou seja,

que ela tenha um objeto específico de conhecimento. Isso fica claro quando Sócrates recorre à analogia com outras τέχναι na busca pela delimitação do conhecimento retórico, como referido há pouco. Por conseguinte, ou a retórica, tal como descrita por Górgias em relação à sua δύναμις, não se configura como τέχνη, ou, se ela é de fato uma τέχνη, ela tem um estatuto especial, diferentemente das demais τέχναι. Parece implícito que Górgias considere a retórica como certa ‘arte genérica’ dos discursos, que ensina os homens a *como, onde e quando* falar, e não precisamente *o que* falar (cf. Arist. *Rb.* I.1, 1354a1-6), ainda que ele conceda, sob o escrutínio de Sócrates, que ela concirna, sobretudo, ao justo e ao injusto (pois é a sua dimensão política que realmente interessa a ele e a seus discípulos, visto que ela serve de instrumento de poder na constituição democrática).

Todavia, embora Górgias entenda que a superioridade da retórica sobre as demais τέχναι se deva, sobretudo, ao fato de o orador não precisar conhecer aquilo sobre o que fala, mas saber ‘encontrar algum mecanismo persuasivo de modo a parecer, aos ignorantes, conhecer mais do que aquele que tem conhecimento’ (459b8-c2), ele acaba por recuar parcialmente dessa posição, quando Sócrates conduz a discussão para o âmbito ético-político (459c-e). Ao ser inquirido se seus discípulos devem, de uma maneira ou de outra, conhecer o que é justo e injusto, belo e vergonhoso, bom e mau, como condição para aprenderem a retórica junto a ele, Górgias concede a Sócrates que, se eles não souberem tais coisas previamente, eles as aprenderão consigo (460a). Essa inconsistência da posição de Górgias é o que permite a Sócrates levá-lo a se contradizer¹⁰. No entanto, a contradição de Górgias evidenciada pelo ἔλεγκος não implica a rejeição da definição de retórica assentida na primeira parte do diálogo (ou seja, que a retórica é artífice da persuasão que infunde crença à audiência sobre o justo e o injusto; cf. 455a), contra a qual Sócrates argumentará na discussão subsequente com Polo. Em resumo: (i) Górgias admitiu que seus discípulos podem usar injustamente a retórica, mas ele, como professor de retórica, não deve ser inculcado por isso, pois a responsabilidade moral é de quem a usa e não

10 Sobre os problemas relativos à refutação de Górgias, ver Cooper (1999); Kahn (1983); Roochnik (1995).

de quem a ensina (457b-c); (ii) posteriormente, sob constrição das perguntas de Sócrates, ele lhe concede que seus discípulos devem conhecer, de um modo ou de outro, o que é justo e injusto (460a); (iii) todavia, Górgias aceita, no processo final de refutação conduzido por Sócrates que quem conhece o justo age necessariamente de maneira justa e quer realizar coisas justas (460b-c); (iv) portanto, o orador é necessariamente justo e jamais quererá agir de maneira injusta (460c), o que contradiz a proposição (i). O ἔλεγκος socrático, como podemos observar, não invalida absolutamente a definição assentida por Górgias em 454e-455a.

GÓRGIAS: A RETÓRICA COMO κολακεία

Com a saída de cena da personagem Górgias, Polo se torna o interlocutor de Sócrates. Na segunda parte do diálogo, encontramos então a crítica de Sócrates à retórica e a famosa asserção de que ela não é τέχνη, mas apenas ‘experiência de produção de certo deleite e prazer’ (461c3-7). Sócrates a denomina ‘adulação’ (κολακεία), ou melhor, uma espécie de ‘adulação’ (463a-b). A distinção entre τέχνη e κολακεία é apresentada por Sócrates da seguinte forma:

Isso eu chamo de adulação, e afirmo que coisa desse tipo é vergonhosa, Polo – e isto eu digo a ti –, porque visa o prazer a despeito do supremo bem. Não afirmo que ela é arte, mas experiência, porque não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica ou daquilo que aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles. Eu não denomino arte algo que seja irracional, mas, se tiveres algum ponto a contestar, desejo colocar à prova o argumento. (464e2-465a8)

Sócrates apresenta dois argumentos para destituir a retórica de sua pretensa condição de τέχνη (mais precisamente, a retórica *tal como* praticada no âmbito das instituições democráticas). (i) Primeiro, ela visa o comaprazimento da audiência, a despeito de esse prazer lhe vir a ser benéfico ou não. Sendo

assim, o aparente poder dos oradores em persuadir a multidão nas assembleias, conselhos e tribunais, não se deve à sua capacidade de fazer prevalecer as razões que justifiquem qual a melhor decisão para cada caso em particular, seja isso aprazível ou não (cf. também 521d-e); pelo contrário, eles convencem devido ‘à experiência e à rotina’ de conjeturar o que satisfaz os desejos da audiência à qual se voltam seus discursos, persuadindo-a daquilo que ela já tendia de antemão a aceitar (cf. também 501a-b). (ii) Segundo, a retórica é uma prática irracional, e isso se deve a dois motivos: (a) ela não conhece a natureza da alma, que é o fim de seus discursos, nem daquilo que é aconselhado ao público por meio dos discursos (ou seja, o que é justo e injusto, belo e vergonhoso, bom e mau)¹¹; ademais, (b) ela não sabe explicar as causas de seus procedimentos, dar as razões que fundamentem por que motivo se deve fazer isso ou aquilo em tais ou tais circunstâncias (Irwin, 1979, 135). É basicamente essa, então, a objeção de Sócrates à Górgias, quando se busca definir sua atividade como τέχνη.

Como referido na Introdução deste texto, é muito comum encontrarmos nos estudos sobre o problema da retórica em Platão uma ênfase excessiva à crítica contra a prática oratória e o ensino sofístico na democracia ateniense, como se o argumento do *Górgias* se encerrasse ali. Todavia, mesmo neste diálogo, Platão deixa claro, em várias ocasiões, que sua censura à retórica está intrinsecamente associada ao modo como ela era empregada pelos políticos no contexto específico da democracia ateniense. Em outras palavras, a crítica platônica está estreitamente vinculada ao seu domínio prático, e não implica necessariamente a rejeição da retórica em si como instrumento político na busca pela promoção da virtude dos cidadãos. Já no exemplo

11 Essa leitura só é possível de acordo com a emenda de Dodds no texto grego, a qual adoto em minha tradução: ὃ προσφέρει <ἢ> ἄ προσφέρει (465a4). Com essa disjunção, Dodds busca resolver essa famosa *crux* dos manuscritos supérstites do *Górgias*, baseando-se, sobretudo, na passagem 500e-501c, quando Sócrates retoma os argumentos de 465a (Dodds, 1990, 229-230). Assim, traduzo ‘não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica ou daquilo que aplica’ (465a3-4), ou seja, da alma, de um lado, e dos conselhos sobre questões ético-políticas, de outro. A tradução inglesa de Irwin, por exemplo, não adota a emenda de Dodds, de modo que este traduz ‘it has no rational account by which it applies the things it applies’ (Irwin, 1979, 33). Segundo essa solução baseada na lição dos manuscritos, a ausência de conhecimento da retórica concerniria apenas ao conteúdo daquilo que é veiculado pelo discurso, negligenciando um aspecto que será central, não apenas do *Górgias*, mas também no *Fedro*, como buscarei mostrar adiante, para a noção de τέχνη ῥητορική propriamente dita: o conhecimento da natureza da alma.

empregado pela personagem Górgias, segundo o qual ele ajudara seu irmão Heródico a persuadir um paciente recalcitrante a tomar os remédios para recobrar a sua saúde (456a-b), como mencionado acima, infere-se que o uso da retórica pode ser benéfico, contanto que guiado pelo conhecimento (se não do orador, daquele conhecedor da matéria em questão a quem o orador está subordinado). Na terceira parte do diálogo, quando Sócrates retoma a discussão sobre a retórica com Cálicles (500a-ss.), este admite que, de fato, há aqueles políticos que empregam a retórica adúladora em vista do poder, como ilustrada por Sócrates; contudo, há também certa retórica ‘que se dispõe para tornar melhores ao máximo as almas dos cidadãos e as defende dizendo o que é melhor, seja isso mais aprazível ou menos aprazível aos ouvintes’ (503a7-9). Embora Cálicles acredite que políticos tais como Temístocles, Címon, Milcíades e Péricles a tenham praticado no passado, Sócrates, porém, afirma peremptoriamente que retórica como essa jamais existiu (503b)¹².

Todavia, se, de fato, nunca houve um político na democracia ateniense que tenha praticado a ‘verdadeira retórica’ (517a5), como supõe Sócrates, isso não implica necessariamente que ela não seja possível. A questão que se impõe, portanto, é esta: que homem político seria esse, e em que condições seria possível praticar a τέχνη ῥητορική propriamente dita? No final do diálogo *Górgias*, Sócrates se assume como verdadeiro homem político, como aquele que pratica efetivamente a ‘arte política’, visto que todas as suas ações e seus discursos estão voltados para o que é melhor aos homens, ou seja, para a promoção da virtude (521d-e). Mas sabemos, como dito na *Apologia*, que Sócrates não foi um político no sentido estrito da palavra e que, quando fora obrigado, por exemplo, a assumir a função de prítane em Atenas (função da qual não podia se eximir), por pouco não fora indiciado ou mesmo condenado à morte, por fazer prevalecer, paradoxalmente, o exercício da lei (Pl. *Ap.* 32b-c). Nesse sentido, se ele de fato praticou a arte política, como alega no *Górgias*, então era uma política exercida sobretudo no âmbito privado e não no envolvimento direto com

12 No elogio a Péricles (2.65.8), Tucídides considera, ao contrário de Platão, que este político não recorria ao comprazimento da massa para persuadi-la, tampouco ao uso da força, enfrentando, inclusive, a cólera do povo.

as ações da cidade, sendo sua própria investigação filosófica, conseqüentemente, um instrumento político (Sedley, 2009, 58). Todavia, ainda que o *Górgias* responda parcialmente à pergunta aventada acima, uma solução satisfatória para a questão, a meu ver, nós encontraremos no *Fedro*.

FEDRO

A objeção de Sócrates no *Górgias* à concepção de uma τέχνη ῥητορική está calcada basicamente em dois argumentos, como referido anteriormente: a retórica política na democracia constitui, antes, uma espécie de ‘adulação’ (κολακεία) e não é ‘arte’, porque (i) ela visa o comprazimento dos cidadãos, mas não o que é melhor para eles; e (ii) consiste numa prática irracional (464e-465a, 500e-501c). No entanto, ao aventar no *Górgias* a ideia de uma ‘verdadeira retórica’ praticada como τέχνη, Sócrates responde apenas ao primeiro argumento de sua objeção a Polo e Górgias: o verdadeiro homem político direciona as suas ações e os seus discursos para a promoção da virtude de seus concidadãos, *a despeito de isso lhes ser aprazível ou não* (521d-e). E quanto ao segundo argumento da objeção? Como a retórica deixará de ser uma experiência irracional, para ser praticada como τέχνη? Será a elucidação desse ponto o que buscarei mostrar em algumas passagens centrais da parte final do diálogo *Fedro* (259e-274b).

A remissão à discussão sobre a retórica no *Górgias* aparece logo no início do debate entre Sócrates e Fedro a respeito da maneira apropriada de se proferir e escrever belos discursos, que terá como referência material os três discursos sobre ἔρωσ que compõem a maior parte do diálogo (o discurso de Lísias e os dois de Sócrates: respectivamente, 230e-234c, 237a-238c, 244a-257b). Ao passar, então, para esse contexto *metadiscursivo*, Sócrates pergunta a Fedro se é condição para que um discurso seja correta e belamente proferido que o pensamento de quem o profere conheça a verdade sobre aquilo que vier a falar (259e). A resposta de Fedro para a questão alude, precisamente, àquilo que a personagem Górgias, no diálogo

homônimo, acredita ser a superioridade da retórica sobre as demais artes (459b-c):

FEDRO: Sobre isso, caro Sócrates, tenho ouvido falar o seguinte: que não é necessário a quem pretende tornar-se orador aprender o que é realmente justo, mas o que parecer justo à multidão que compõe o corpo dos juízes; tampouco aprender o que é realmente bom ou belo, mas o que a ela parecer bom ou belo. Pois é disto que provém a persuasão e não da verdade. (259e7-260a4)

Assim, o intuito de Sócrates, na parte final do *Fedro*, é justamente mostrar, em resposta a essa ‘visão comum’ sobre a retórica (tal como vemos no *Górgias*), como o conhecimento da verdade é *condição necessária* para que a persuasão seja realizada com τέχνη (262c); caso contrário, constituir-se-ia apenas uma mera ‘rotina desprovida de arte’ (260e5: ἄτεχνος τριβή)¹³, tal como Sócrates argumenta na segunda parte do *Górgias* analisada acima, quando define a retórica política na democracia, objeto do ensino sofístico, como uma espécie de ‘adulação’ (462b-466a). Dessa forma, a argumentação de Sócrates parte de uma noção genérica, segundo a qual ‘a arte retórica, como um todo, é uma ψυχαγωγία por meio de discursos: não apenas nos tribunais e em toda e qualquer reunião pública, *mas também em ocasiões particulares*’ (261a7-9). Essa ampliação do domínio da retórica, não mais circunscrita à sua dimensão política, assinala um acréscimo à discussão do *Górgias*, na qual Platão enfatiza precisamente sua função política na democracia ateniense, como busquei argumentar anteriormente. Ela concerne, antes, a todos os temas que são controversos, a tudo aquilo que admite argumentos contrários, e não apenas ao justo e injusto (tribunais), ao bem e mal (assembleia), configurando-se, portanto, como uma ‘arte’ de aplicação universal (261c-e; Yunis, 2011, 186.)¹⁴.

13 O mesmo termo τριβή aparece no *Górgias* associado à ἐμπειρία para qualificar a prática retórica não técnica (cf. 463b4, 501a7).

14 Nesse sentido, no *Fedro*, Platão parece desconsiderar aquilo que, no *Górgias*, Sócrates estipula, na discussão com a personagem homônima, como um dos critérios para que determinada atividade constitua uma τέχνη: a saber, ter um objeto específico de conhecimento. Como observa Aristóteles na *Retórica* (I.1, 1355b25-33), a retórica, diferentemente

Baseando-se nessa noção genérica de retórica, Sócrates passa então a analisar quais as condições para se persuadir *com arte*. Diferentemente do *Górgias*, em que toda a discussão é orientada por uma preocupação moral com o uso da retórica na esfera política, no *Fedro*, Platão parece tratar a τέχνη retórica enquanto τέχνη, independentemente dos fins aos quais ela se presta, quer no âmbito público quer no privado, numa perspectiva, portanto, *amoral*. Assim, na medida em que a retórica é uma ἀντιλογική, o orador deve ser capaz de argumentar persuasivamente sobre a mesma coisa, perante a mesma audiência, ora em defesa de X, ora contra X (*Phdr.* 261c-d). E essa capacidade de persuadir a audiência de teses contrárias se dá pelo ‘conhecimento preciso das semelhanças e diferenças entre os seres’ (262a6-7); possuindo tal conhecimento, o orador que detenha a τέχνη será capaz de conduzi-la pouco a pouco através das semelhanças entre as coisas, afastando-se, em cada ocasião específica, de sua posição inicial para chegar ao seu contrário (262b5-8).

Como se adquire, então, esse conhecimento das semelhanças e diferenças entre as coisas? Precisamente por meio do *método de divisões e conjunções* (266b3-4: τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν), que pertence ao domínio do *dialético* (266b-c). Por συναγωγή, Sócrates entende o procedimento de reunir coisas dispersas em uma ‘única ideia’ (265d3: μίαν ἰδέαν), de subsumir coisas diferentes a um mesmo gênero, de modo a definir com clareza qual o objeto em questão em cada contexto argumentativo específico (265d). Por διαίρεσις, Sócrates considera o procedimento de divisão das espécies subsumidas a um mesmo gênero através da delimitação de suas diferenças naturais (265e). Os dois discursos de Sócrates sobre ἔρωσ no *Fedro* (237a-238c, 244a-257b) seriam, assim, exemplos práticos de aplicação desse conhecimento dialético a um argumento retórico (especificamente, em um contexto *epidítico* de louvor e vitupério, segundo a divisão aristotélica dos gêneros retóricos). Ambos os discursos tratam de objetos que estão subsumidos no gênero comum ‘desvio mental’ (265e4: ἄφρον τῆς διανοίας; 266a2: παρανοίας; 266a6: μανίας). Dividindo-o em duas partes, assim como

de outras τέχναι, como a medicina e a geometria, parece ter a capacidade de descobrir o que é persuasivo a respeito de qualquer assunto, não estando, portanto, circunscrita a uma classe particular de coisas.

se divide as duas metades homônimas do corpo (direita e esquerda), passam então a versar sobre suas diferenças específicas: o primeiro discurso de Sócrates, correspondente ao lado esquerdo do corpo, trata daquela espécie de ἔρως digna de vitupério, ao passo que seu segundo discurso (conhecido como ‘palinódia’), correspondente ao lado direito do corpo, concerne a certo ἔρως divino que é digno de louvor, na medida em que tal espécie de μανία é causa das maiores benesses para os homens (265e-266a).

Mas o método da διαίρεσις não habilita o orador apenas para discernir as diferentes espécies do gênero a que concerne o *objeto* específico de seu discurso em cada situação particular. É por meio dele também que se conhece aquilo a que visam seus discursos, a *alma*, bem como o instrumento pelo qual se conduz a alma, o *discurso*. Recorrendo à analogia com a medicina, Sócrates considera que a retórica deve adotar um procedimento similar para ser praticada como ‘arte’, e não apenas como ‘rotina e experiência’ (*Phdr.* 270b5-6): ou seja, saber ‘dividir a natureza’ da alma (270b4: διελέσθαι φύσιν), para então transmitir-lhe virtude e a convicção desejada por meio de discursos e práticas legais. O verdadeiro ensino da ‘arte retórica’ (271a4), portanto, deve satisfazer estes três princípios: (1) explicar com precisão se a alma é una e semelhante, ou se é complexa como é o corpo; (2) discernir as atividades e as afecções naturais da alma; (3) dividir as espécies de discursos e de alma, bem como as afecções de cada uma delas, e explicar todas as suas causas, de modo a adequar a espécie de discurso apropriado para cada tipo de alma e ensinar que tipo de alma é necessariamente persuadido por que espécie de discurso e por que razão, e que tipo não o é (271a-b; cf. 271d-272b). Conhecimento do que é justo e injusto, belo e vergonhoso, bom e mau, método dialético e psicologia, portanto, são requeridos ao orador para a prática da τέχνη ῥητορική, na medida em que ela consiste em certa ψυχαγωγία por meio de discursos. Somente nessas circunstâncias, aquele conhecimento *preliminar* (formal e linguístico) indispensável ao orador (269b7-8), tratado pelos ‘sofistas’ nos ‘livros escritos sobre a arte dos discursos’ (266d5-6), torna-se-lhe útil para a persuasão da audiência *com arte* (Yunis, 2011, 13).

CONCLUSÃO

Ao explicitar quais as condições necessárias para que a retórica constitua verdadeiramente uma τέχνη no *Fedro*, Platão responde diretamente àquela objeção que a personagem Sócrates, no *Górgias*, fazia à *retórica adúladora* (κολακεία), objeto do ensino sofístico. Como vimos no trecho do *Górgias* citado acima, ela consiste numa experiência irracional, e não numa τέχνη, porque (a) não conhece a natureza da alma, que é o fim de seus discursos, nem daquilo que é aconselhado ao público por meio de seus discursos (o justo e injusto, o belo e vergonhoso, o bom e mau); além disso, (b) ela não sabe explicar as causas de seus procedimentos, dar as razões que fundamentem por que se deve fazer isso ou aquilo em tais ou tais circunstâncias (*Grg.* 465a). Ao subordinar o ensino da retórica à dialética no *Fedro*, contudo, Platão mostra (a) como o método da διαίρεσις é condição *sine qua non* para se conhecer a natureza das coisas (objeto dos discursos), para se conhecer e discernir as espécies de alma (fim dos discursos) e as espécies de discursos (meio de persuasão), bem como para se estabelecer as relações possíveis entre elas em vista da persuasão. Na posse de tal conhecimento, (b) o indivíduo estará apto a explicar porque se deve agir deste modo e não de outro em tais ou tais circunstâncias, bem como porque este discurso, e não aquele, é mais persuasivo para esta audiência, e não para aquela, em tais ou tais circunstâncias. Somente quando o dialético assumir a função de orador, portanto, será possível a persuasão da audiência *com arte*; somente nessas condições, a retórica se torna efetivamente uma prática racional.

No *Górgias*, conforme o quadro das τέχναι e de suas respectivas κολακείαι delineado por Sócrates, a culinária estaria para a medicina no que tange ao corpo, assim como a retórica estaria para a justiça no que concerne à alma (465c): a culinária, assim como a retórica, visam o prazer sem observar se isso é benéfico ou nocivo, ao passo que a medicina e a justiça têm sempre em vista o que é o melhor, a despeito de seus procedimentos serem aprazíveis ou não¹⁵. Enquanto um tipo de κολακεία, a retórica, tal como

15 Para os problemas relativos à analogia entre culinária e retórica, medicina e justiça, vide Roochnik (1995).

praticada no contexto da democracia ateniense, constitui meramente uma ‘pseudo-medicina’ para a alma. No *Fedro*, todavia, como aludido há pouco, a ‘arte retórica’ propriamente dita converte-se em medicina para a alma ao adotar procedimentos semelhantes àqueles aplicados ao corpo (270b), *desde que* subordinada ao domínio do dialético. Sem conhecimento, não há τέχνη; sem dialética, não há τέχνη ῥητορική¹⁶. Dessa forma, compreendemos melhor o sentido da exortação de Sócrates a Fedro no início da discussão *metadiscursiva*: ‘Vinde, ó nobres criaturas, persuadi Fedro, de bela prole, de que, se ele não se dedicar à filosofia de modo suficiente, jamais estará apto a discursar sobre qualquer assunto!’ (261a3-5).

BIBLIOGRAFIA

- Burnet, J. (ed.). (1968). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press.
- Butti De Lima, P. (2012). *Archeologia della Politica. Letture della Repubblica di Platone*. Milano/ Udine: Mimesis Filosofie.
- Cole, T. (1991). *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. London: John Hopkins University Press.
- Cooper, J. (1999). Socrates and Plato in Plato’s *Gorgias*. In: Cooper, J. (ed.), *Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- De Vries, G. J. (1969). *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Dodds, E. R. (1990). *Plato: Gorgias. A Revised Text*. Oxford: Clarendon Press.
- Fussi, A. (2006). *Retorica e Potere: Una Lettura del Gorgia di Platone*. Pisa: Edizioni ETS.
- Gonzalez, F. (ed.) (1995). *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*. Lanham Md.: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Irwin, T. (1979). *Plato. Gorgias*. Oxford: Clarendon Press.
- Kahn, C. (1983). Drama and Dialectic in Plato’s *Gorgias*. In: J. Annas (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, vol. 1, pp. 75-121.
- Kennedy, G. (1994). *A New History of Classical Rhetoric*. New Jersey: Princeton University Press.
- Lopes, D. R. N. (2011). *Górgias de Platão*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Mccooy, M. (2008). *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Micheliní, A. N. (ed.). (2003). *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*. Leiden: Brill.
- Nehamas, A. (1999). Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato’s Demarcation of Philosophy from

16 Embora o ‘conhecimento da verdade’ (*Phdr.* 262c1-3) seja condição necessária para a τέχνη ῥητορική propriamente dita, ele não é, contudo, condição suficiente; para se tornar de fato um orador, além de conhecimento e prática (269d5: ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην), o indivíduo deve ser dotado de uma ‘natureza retórica’ (269d4: φύσει ῥητορικῶ). É a combinação, portanto, dessas três condições (natureza, conhecimento e prática) que engendraria o orador perfeito. Conceção semelhante encontramos também em Isócrates (cf. *Or.* 13.14-18; *Or.* 15.187) e em Alcídamente (*Soph.* 3-5). Sobre a relação de simpatia e/ou de animosidade entre Platão e Isócrates, e as alusões à obra isocrática no *Fedro*, ver De Vries (1969, 15-18).

- Sophistry. In: A. Nehamas (ed.), *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*. Princeton: Princeton University Press.
- Nightingale, A. (1995). *Genres in Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pieri, S. N. (1991). Platone. *Gorgia*. Napoli: Loffredo Editore.
- Roochnik, D. (1995). Socrates' Rhetorical Attack on Rhetoric. In: F. Gonzalez (ed.), *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*. Lanham Md.: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Rowe, C. (1986). Plato: *Phaedrus*. Wiltshire: Aris & Phillips LTD.
- Schiappa, E. (1990). Did Plato Coin Rhetorike? *American Journal of Philology* 111, n. 4, pp. 457-470.
- _____ (1999). *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. Yale: Yale University Press.
- Sedley, D. (2009). Myth, Punishment and Politics in the *Gorgias*. In: C. Partenie (ed.), *Plato's Myths*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vickers, B. (1988). *In Defense of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press.
- Yunis, H. (2011). Plato. *Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.