

PLATÃO E OS ADVOGADOS: UM ESTUDO SOBRE O *GÓRGIAS*

PLATO AND THE ATTORNEYS: A STUDY ON GORGIAS

Jonathas Ramos de Castro*

Resumo:

Este artigo examina as formas de crítica à retórica e de exortação à filosofia no *Górgias* de Platão. Baseia-se em um estudo historiográfico, que visa situar o rétor em seu contexto institucional, e em um estudo hermenêutico do diálogo platônico, que adota o paradigma literário e suas possibilidades de interpretação.

Palavras-chave: Retórica. Filosofia. Platão. Rétor.

Abstract:

This paper examines the forms of criticism of rhetoric and exhortation to philosophy in Plato's *Gorgias*. It is based on a historiographical study, which aims to place the rhetorician in its institutional context, and on a hermeneutical study of the Platonic dialogue, which adopts the literary paradigm and its possibilities of interpretation.

Keywords: Rhetoric. Philosophy. Plato. Rhetorician.

Introdução

O estudo a seguir pretende ser uma interpretação do *Górgias* de Platão. Ele se compõe de três partes, sendo as duas primeiras preparatórias para a terceira. Na primeira parte, a identificação, no texto do *Górgias*, do *rhētōr* (rétor) como aquele que atua perante as instituições públicas, e especialmente perante os tribunais, função análoga à do advogado moderno, conduz a uma descrição do contexto institucional ateniense no século IV. Na segunda parte, baseando-se em certas premissas hermenêuticas ligadas à interpretação de Platão como autor literário, (1) descobre-se, nos diálogos, uma primeira teorização das duas espécies de oposição lógica, posteriormente desenvolvida por Aristóteles, (2) classificam-se os diálogos em função dos leitores visados, enfatizando os diálogos dirigidos a não filósofos, nos quais predomina o escopo de converter o leitor à filosofia. Na terceira parte, assumindo, seguindo o paradigma, que o *Górgias* é um diálogo dirigido a não filósofos, e especialmente a rétores, demonstra-se (1) que as três interlocuções que compõem o diálogo se estruturam a partir da oposição, revelada progressivamente, entre o filósofo e o rétor quanto à maneira como vivem, (2) que, dada a função protréptica predominante no *Górgias*, trata-se de uma oposição de contrariedade,

* Doutor e Mestre em Filosofia do Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP). Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Presbiteriana Mackenzie (SP). Contato: jnth.s.r.cstr@gmail.com.

isto é, aquela que admite um meio-termo entre os opostos, identificado ao rétor técnico e bom (*ho rhētōr ho tekhnikós kai agathós*). Maneira de Platão dizer aos rétores da Atenas do século IV, e aos advogados do Brasil do XXI, que porventura lessem o *Górgias*: mais do que rétores, ou advogados, tornem-se filósofos.

1. O rétor em contexto: as três principais instituições da democracia ateniense no século IV

A falta de terminologia na linguagem platônica, mesmo em suas palavras-chave,¹ bem como a dificuldade em se atribuir a Platão uma opinião de um personagem, mesmo de Sócrates,² torna problemático identificar *tout court* a definição platônica correspondente ao termo “rétor”. Pelo menos no *Górgias*, parece haver alguma evidência de que Platão preferiu o termo para indicar aquele que persuade os juízes nos tribunais. É o que se observa nas três interlocuções que compõem o diálogo. Assim, Górgias, o primeiro *rhētōr* com quem Sócrates dialoga, define a retórica como a persuasão que se encontra “nos tribunais e nas demais aglomerações” (*en tois dikastēriois kai en tois allois ókhlois*, 454b); nas palavras de Sócrates, Polo, o segundo *rhētōr*, tenta refutar retoricamente (*rhētorikōs elénkein*), como aqueles nos tribunais (*hoi en tois dikastēriois*) presumem refutar (471e); concluindo um argumento de Cálicles, o terceiro e último *rhētōr*, Sócrates afirma que “a retórica nos preserva nos tribunais” (*tēn rhētorikēn tēn en tois dikastēriois diasōizousan*, 511c). A princípio, portanto, parece que, aos olhos de Platão, o rétor atua preferencialmente nos tribunais (*dikastēria*): ele persuade (os juízes), refuta (as teses adversárias) e preserva (os interesses de um acusador ou um acusado). Essa circunstância torna o rétor análogo ao advogado moderno. Mas o rétor também persuade em “outras aglomerações”: a expressão provavelmente se refere pelo menos às duas principais instituições políticas atenienses, a *ekklesia* e a *boulé*, que, embora não fossem tribunais, também acumulavam funções judicantes.³ Desse ponto de vista, o rétor

¹ “Platão não gostava de precisão técnica no uso das palavras [...] e mesmo suas palavras-chave podem ser multívocas”. Guthrie (1978, p. 97). V. também Schäfer (2012, p. 9 e p. 24).

² O que se poderia chamar de problema da imputação do dito (p. ex. DONINI; FERRARI, 2012, p. 110; ERLER, 2012, p. 67-70; HÖSLE, 2008, p. 14-17) que resulta, ao menos em parte, do fato de Platão estar ausente dos próprios diálogos. Recurso estilístico que, embora garanta a liberdade do leitor, evitando a atribuição de peso especial a determinados argumentos (cf. Erler), torna problemática qualificar a opinião de um personagem ao autor. Segundo Donini e Ferrari, nenhum personagem, nem mesmo Sócrates, transmite a opinião de Platão; esta surge contextualmente do confronto entre as diversas opiniões. Da mesma forma, Erler observa que os diálogos determinam a filosofia não de forma abstrata, mas no confronto e no embate entre o protagonista e interlocutores mais ou menos eruditos (ERLER, 2012, p. 66).

³ Sabe-se que, na democracia ateniense, “nem em teoria, nem na prática havia separação alguma entre os poderes” (JONES, 1997, p. 221). Porém, isso é verdadeiro caso se esteja procurando, entre os atenienses, algo parecido com a teoria moderna da divisão dos poderes, que fundamenta o direito constitucional e o direito administrativo das democracias atuais, com suas técnicas de divisão de funções, independência

é análogo ao parlamentar moderno. Compreender o *Górgias* começa por conhecer essas instituições perante as quais o rétor atuava.

A *ēkklesia* era o “órgão de tomada de decisões da democracia”, formada pelos “cidadãos de mais de dezoito anos devidamente inscritos no registro de seu *dēmos*”.⁴ Aproximadamente seis mil cidadãos se reuniam ordinariamente em uma região próxima da *agorá* (o centro cívico de Atenas), mediante remuneração (três óbolos), quatro vezes por mês, em sessões que duravam menos de um dia, sob um presidente (*epistátēs*), para decidir questões pré-fixadas em uma agenda (*probouleuma*), que versavam sobretudo sobre a condução da política externa. Em cada sessão, primeiro a agenda era lida por um arauto (*kérux*) que, na sequência, cedia a tribuna (*bēma*) a quem desejasse falar (*ho boulómenos*). A princípio qualquer cidadão poderia responder ao apelo, mas a complexidade crescente dos assuntos públicos conduziu naturalmente à especialização de alguns, que formavam o grupo dos rétores ou os políticos (*hoi politeuómenoi*). Embora fosse o órgão político e deliberativo por excelência, no século IV a *ēkklesia* não aprovava leis gerais (*nómoi*), mas delegava a função aos legisladores (*nomothétai*), que constituíam um órgão menor. A *ēkklesia* também não tinha como função típica julgar; entretanto, em pelo menos um caso notório ela serviu como tribunal, a saber, o julgamento de dez almirantes atenienses que participaram da batalha de Arginusas em 406, no final da Guerra do Peloponeso.⁵

A *boulé* era um órgão meramente administrativo e diretivo, sem funções políticas ou deliberativas, subordinado à *ēkklesia*. Era composta por quinhentos conselheiros (*bouleutai*), cinquenta cidadãos atenienses (contando no mínimo trinta anos) vindos de cada uma das dez tribos (*phūlai*), sendo que cada *dēmos* de cada *phulé* elegia, por sorteio, um número fixo entre três e 22 *bouleutai*, que serviam sob remuneração durante um ano, vedada a recondução. A *boulé* era dirigida por um comitê de cinquenta presidentes

orgânica, reciprocidade de colaboração e de controle (v.g., SILVA, 2019, p. 110-113). Isso não significa, entretanto, que a democracia ateniense não possa ter experimentado, a seu modo, certa separação de funções, mesmo que apenas em expectativa, e certo mecanismo de controle, mesmo que apenas incidental. Certamente não se pode igualar a *graphē paranómōn* (*infra*) às ações de inconstitucionalidade modernas, nem as *probouleumata* (*infra*) às modernas pautas de votação, mas não é necessário fazê-lo para perceber que esses mecanismos de fato promoveram, à sua maneira, o controle externo da *ēkklesia* pelas *dikastéria* e pela *boulé* respectivamente. Não se pode igualar a *éphesis* (*infra*) ao recurso moderno, mas ela indubitavelmente representou uma limitação da *boulé* pelas *dikastéria*. Da mesma forma, não se pode esperar entre as três instituições atenienses uma divisão de funções governamentais tão previsível quanto a que se conhece hoje, mas não é necessário fazê-lo para perceber que de fato existia uma expectativa de que instituições diferentes exercessem funções diferentes: as *dikastéria* não decidiam sobre política externa; a *ēkklesia* não inspecionava obras públicas; a *boulé* não sentenciava à morte. Isso torna possível falar em “funções judicantes” que as instituições atenienses do século IV poderiam exercer típica ou atipicamente, conforme seu exercício correspondesse ou não à expectativa daquilo que elas deveriam fazer.

⁴ Jones (1997, p. 207). Aqui, *dēmos* indica não o povo como um todo, mas uma circunscrição territorial local: é uma das 139 divisões territoriais distribuídas em dez tribos (*phūlai*) segundo a reforma de Clístenes (JONES, 1997, p. 161 e p. 202). Para todo este parágrafo, Jones (1997, p. 205-211).

⁵ Platão se refere a esse julgamento em Apol. 32b.

(*prutáneis*), renovado mensalmente, sendo que “cada uma das dez tribos fornecia a cada mês os cinquenta *prutáneis*”.⁶ Sendo um órgão administrativo, a função típica da *boulé* era garantir o cumprimento das decisões da *ēkklesia*, além de exercer o poder de polícia sobre funcionários (*arkhai*), embarcações e obras públicas. Apesar de esvaziada de poder deliberativo, a *boulé* gozava de uma prerrogativa considerável: ela preparava a agenda da *ēkklesia*.⁷ É verdade que a *ēkklesia* podia apresentar emendas a quaisquer *probouleúmata*, para acrescentar detalhes ou fazer objeções; mesmo assim, parece inquestionável que essa prerrogativa conferia à *boulé* uma influência notável na condução da *pólis*.

Assim como a *ēkklesia*, a *boulé* também exercia atipicamente uma função jurisdicional limitada. Em sua história da constituição ateniense, Aristóteles (ou, talvez mais precisamente, o discípulo que estava anotando suas aulas) registrou uma reforma pela qual a *boulé* passou:

Antigamente, o conselho era soberano [*kūriā*] para proferir sentenças de multa, prisão e morte [...] o povo privou o conselho do poder de sentenciar à morte e à prisão e de impor multas, e promulgou uma lei segundo a qual todos os vereditos de culpa e penalidades impostas pelo conselho deveriam ser levados perante o tribunal do júri [*eis tò dikastērion*] [...] e que qualquer voto dos jurados [*dikastai*] fosse considerado soberano [*kūrion*].⁸

Após essa reforma, a *boulé* permaneceu competente para julgar em determinados casos, como julgamento de oficiais, particularmente os que lidavam com fundos; julgamento de oficiais denunciados por procedimento ilegal por qualquer cidadão; sabatina de candidatos a *bouleutés*. Entretanto, da sentença condenatória (nos dois primeiros casos) ou do veto (no terceiro) proferidos pela *boulé* era possível fazer um apelo (*éphesis*) ao tribunal (*eis tò dikastērion*).⁹

As *dikastéria* eram os tribunais, tanto de primeira instância como de recursos, conhecidos coletivamente como Eliaia. Eram compostos por 201 a 2.501 *dikastai*, que acumulavam as funções de jurado e de juiz, sua designação para um julgamento era feita por sorteio dentre os cidadãos que se ofereciam,¹⁰ eram remunerados por dia de sessão (três óbolos, 150 a 200 sessões por ano) e presididos pelos seis *thesmothétai*, a parcela

⁶ Lembre-se que o calendário civil era dividido em dez meses. Jones (1997, p. 212). Para este parágrafo, Jones (1997, p. 207, 211-213).

⁷ “As questões a serem discutidas e votadas [pela *ēkklesia*] tinham antes de ser consideradas pela *boulé*. [...] Sua deliberação prévia (*probouleusis*) determinava se uma questão seria colocada na agenda da *ēkklesia* como proposta para discussão (*probouleuma*) e como isso seria feito”. (JONES, 1997, p. 208).

⁸ Aristóteles, Const. Ath. 45.1.

⁹ Aristóteles, Const. Ath. 45.2-3.

¹⁰ Sobre o procedimento de seleção dos *dikastai*: Jones (1997, p. 227).

dentre os nove funcionários do primeiro escalão (*árkhontes*) encarregada da administração da justiça em Atenas.

Os *dikastéria* exerciam tipicamente a função de julgar; mas eles podiam cumprir, ainda que atipicamente, uma interessante função política de limitação da *ēkklesia*: trata-se da *graphé paranómōn* (“acusação das ilegalidades”, em tradução livre), um tipo de ação que qualquer cidadão poderia mover contra qualquer rétor que apresentasse na *ēkklesia* uma proposta contra a lei (*paránomos*), o que nesse contexto significa tanto uma ilegalidade quanto uma inconstitucionalidade. A propositura dessa ação suspendia a proposta em trâmite na *ēkklesia* e levava o propositor a um *dikastérion*: em caso de condenação, a proposta era cancelada e o propositor, multado.

No exercício de sua função típica, as *dikastéria* julgavam casos privados (*dikē*: “ação” ou “processo”) e públicos (*graphé*: “acusação” ou “queixa”), os quais, na falta de uma promotoria pública, eram ambos movidos por particulares. Pelo menos em matéria cível, nenhum processo era movido sem antes uma tentativa de autocomposição: primeiro, por árbitros escolhidos pelas partes; depois, se fracassassem, por uma arbitragem pública.¹¹ Frustradas essas tentativas, seguia-se o julgamento (*agōn*) em um *dikastérion*. O procedimento se dava em três fases. Primeiro, a acusação era lida; em seguida, proferiam-se os discursos; ao final, dava-se a votação. As próprias partes tinham de falar em sua defesa, embora pudessem encomendar o texto do discurso a rétores, se tivessem dinheiro para pagar. Em seus discursos, os querelantes deviam se restringir ao teor da acusação e ao intervalo de tempo marcado por um relógio d’água (clepsidra); não podiam inquirir as testemunhas, mas “pronunciariam seus apelos aos jurados, apresentando provas escritas e pedindo que as leis relevantes fossem lidas em voz alta” (JONES, 1997, p. 228). A votação, que devia acontecer no mesmo dia, era secreta, feita mediante fichas (*psêphos*) que se depositavam em urnas de absolvição ou de condenação. Em caso de veredito condenatório, a execução da pena era atribuição do *árkhōn*, que prestava contas à cidade ao final do mandato.

Das passagens do *Górgias* apresentadas *supra* pode-se inferir que o rétor era encontrado em todas essas instituições, seja apresentando propostas perante a *ēkklesia*, seja influenciando as *probouleúmata* da *boulē*, seja ainda – e principalmente – atuando nas *dikastéria*, como acusadores ou defensores em *dikai* ou *graphai*.

2. O diálogo platônico como forma literária: virtudes de um paradigma hermenêutico

Se essa consideração sobre o rétor e as instituições democráticas atenienses, ainda que sumária, merecer ser aceita, o passo seguinte seria reconhecer que ela em si

¹¹ Sobre as etapas preliminares ao julgamento: Jones (1997, p. 226-227).

não é o bastante quando se trata de compreender o *Górgias*. Essa tarefa exige, ainda, uma consideração sobre o diálogo platônico, pois não é de modo algum evidente como se deve interpretá-lo. Uma hermenêutica dos diálogos particularmente influente foi proposta no começo do século XIX por Friedrich Schleiermacher, na introdução à sua tradução das obras completas de Platão. Ela é representativa do segundo paradigma hermenêutico, como é chamado desde Reale.¹² Foi parcialmente refutado por estudos posteriores,¹³ mas a sua percepção da intencionalidade da composição dos diálogos, e de seu valor para a interpretação dos mesmos, ainda é tida como válida, inclusive por alguns dos seus críticos.¹⁴ Não poderia ser diferente, pois essa percepção está bem fundada na evidência dos diálogos: uma, bem conhecida, é a passagem *Phdr.* 264c, em que se compara o diálogo a um todo orgânico; outra, menos lembrada, é a passagem *Gorg.* 503d, que afirma o princípio de que o “bom varão” (*ho agathós anér*, i.e., o filósofo) nunca diz nada em vão, mas sempre quer o que diz. Em suma, o que o segundo paradigma ainda pode ensinar ao intérprete é que uma investigação de Platão enquanto artista literário – preocupado

¹² Os três paradigmas são, em resumo, o alegorizante dos neoplatônicos, o romântico de Schleiermacher e o crítico da Escola de Tübingen. Reale (1997, p. 23-53).

¹³ Duas teses maiores da *Introdução* de Schleiermacher dizem respeito à negação do esotérico e à ordem dos diálogos. A primeira tese está refutada (apesar de opiniões em sentido contrário, v.g. TRABATTONI, 2003) pela reavaliação das doutrinas não escritas promovidas pela Escola de Tübingen (sobretudo Krämer (2001) e Gaiser (1994); também Reale (1997) e Richard (2005)); a segunda tese, pela estilometria (um panorama em BRANDWOOD, 1992, p. 90-120).

¹⁴ Essa grande tese da *Introdução* se opõe a interpretações que, segundo Schleiermacher, “falam sobre as intenções de determinadas obras platônicas” “superficialmente” e com “sentimento de insegurança mal-escondida”, “tratam a relação do conteúdo com a forma” “levianamente” e resultam numa “satisfação que afirma podermos entender Platão, hoje, melhor do que ele se entendeu a si mesmo” (SCHLEIERMACHER, 2008, p. 31). Tais interpretações, segundo o autor, estão equivocadas porque ignoram “tudo aquilo que só poderá ser compreendido na filosofia platônica quando se reconhece adequadamente a grande intencionalidade pertencente à composição de seus escritos e quando se sabe presumi-la tanto quanto possível”. A percepção da intencionalidade da forma fundamenta a tese mais conhecida de Schleiermacher, a da indissolubilidade de forma e conteúdo na obra de Platão, que ele anuncia mais adiante: “Se em algum lugar, forma e conteúdo são inseparáveis é nessa filosofia [a platônica], e cada frase somente poderá ser compreendida em seu lugar e nos contextos e limites estabelecidos por Platão” (SCHLEIERMACHER, 2008, p. 40). Essa tese está refutada se implicar que a forma (o escrito) é a expressão mais plena e significativa do conteúdo (o pensamento) (v. nota 13 *supra* e REALE, 2014, p. 10-11), mas pode subsistir ao chamar a atenção do intérprete para uma “dialética entre forma e conteúdo” (HÖSLE, 2008, p. 74) nos diálogos platônicos. E é nesse sentido que é ainda admitida pelos críticos, como Slezák e Erlér: “Desde a descoberta por Schleiermacher de que para Platão a forma não é indiferente para o conteúdo, a investigação de Platão se viu diante da tarefa de investigar a técnica dramática dos diálogos como um todo e em seus pormenores” (SZLEZÁK, 2005, p. 29); “é ainda um mérito que se deve a Friedrich Schleiermacher [...] ter recordado que, para Platão, a forma literária do diálogo não é uma mera roupagem, mas um componente essencial – mesmo não sendo o único – do enunciado filosófico do diálogo” (ERLER, 2012, p. 69). Mesmo nesse sentido a tese precisa de esclarecimento adicional: importante que possa ser a forma para a interpretação, ela não é critério de validação do conteúdo. Em outras palavras, se é verdade que, em Platão, a filosofia não é determinada de forma abstrata, mas em uma cena dramática concretamente situada que deve ser levada em conta pelo intérprete, é certo que a validade das percepções filosóficas não depende da cena dramática da qual elas se originam (HÖSLE, 2008, p. 26).

com a forma da exposição tanto quanto com o conteúdo – pode proporcionar uma maior aproximação à correta compreensão de Platão enquanto filósofo.¹⁵

Uma investigação como essa torna possível perceber que Platão não apenas usou como também aperfeiçoou uma forma literária popular bem estabelecida à sua época e praticada por outros de sua geração: os chamados “discursos socráticos” (*sōkratikoí lógoi*) (KAHN, 1996, p. 1-29). Na *Poética*, Aristóteles se refere ao discurso socrático como uma espécie da arte poética (*poiētēs*) que produz uma imitação (*mímēsis*) empregando apenas discursos em prosa desprovidos de acompanhamento.¹⁶ O que se buscava imitar por meio dessa forma literária devia ser uma experiência pessoal, não tanto com o Sócrates histórico quanto com o acontecimento da conversação; o efeito pretendido seria criar, no leitor, a sensação de estar implicado no que lê, de participar ele mesmo da conversa.¹⁷ Tal efeito mimético caracteriza todos os discursos socráticos, como o *Banquete* de Xenofonte. O que diferencia Platão nessa comunidade literária foi ter elaborado o discurso socrático com uma técnica específica praticada na Academia, a dialética (*dialektikē*),¹⁸ o que atribui à mimese um significado filosófico inexistente em um Xenofonte: produzindo mimeticamente no leitor a impressão de ser partícipe dos exercícios dialéticos que se lhe apresentam, pretende-se que ele, leitor, junto aos personagens envolvidos, tome consciência de sua ignorância e que nasça na sua alma a disposição para a filosofia.¹⁹ Portanto, uma virtude desse paradigma de interpretação é explicitar a função protréptica básica dos diálogos.²⁰

¹⁵ Schleiermacher (2008, p. 30 e p. 41); Erler (2012, p. 66); Höslé (2008, p. 9-10). A estética grega fazia distinção entre arte e experiência, na medida em que esta se limita ao dado de fato enquanto aquela “vai além do puro dado e toca o conhecimento do *porquê*, ou aproxima-se dele e, como tal, constitui uma forma de conhecimento” (REALE, 2015, p. 176, grifo do autor). Platão reflete (ou, talvez, funda) essa percepção de seu tempo. Ele não nega liminarmente o valor cognoscitivo da arte, como a interpretação isolada de algumas passagens do diálogo poderia sugerir (v.g., sobre a arte poética, *Ion* 534c: “[os poetas] não dizem essas coisas por técnica, mas por poder divino”, *ou gár téchni taúta légousin* [sc. *hoi poiētai*, 534a] *allá theía, dynámei*); contesta, na verdade, que a arte possa ter um valor cognoscitivo autônomo, desvinculado da filosofia (REALE, 2014, p. 174). Daí, por exemplo, a revisão de Homero no terceiro livro da *República*: trata-se de submeter o poeta ao filósofo, pois a arte (e nisso ela se aparenta com as ciências matemáticas) apenas se aproxima do conhecimento da verdade, que é reservado unicamente à filosofia. Dessa forma, pode-se ter alguma garantia de que se aproximar do diálogo platônico enquanto obra de arte orientada pela filosofia é também, em certo sentido, aproximar-se da filosofia platônica.

¹⁶ Aristóteles, *Poética* 1447b10.

¹⁷ Erler (2012, p. 66); Donini e Ferrari (2012, p. 110) e Szlezák (2005, p. 17-19).

¹⁸ Como a *disputatio* à época de Tomás de Aquino, “a dialética era, à época de Platão, uma técnica de discussão submetida a regras precisas”. (HADOT, 2002, p. 101).

¹⁹ Em Platão como na filosofia antiga em geral, filosofia implica conversão a certa maneira de viver: “Naquela época, filosofar é escolher uma escola, converter-se ao seu modo de vida e aceitar os seus dogmas” (HADOT, 1995, p. 272). Pode-se citar muitas evidências dos diálogos, mas um detalhe do *Banquete* é particularmente significativo: em 173b é dito que Aristodemo, um discípulo de Sócrates, sempre andava descalço; vivia à maneira do mestre, que, como se diz em 174b, raramente andava calçado.

²⁰ O caráter exortativo, mais do que informativo, dos diálogos, dirigido tanto a personagens quanto a leitores,

Se essas são a forma literária e a função própria do diálogo platônico, coerentemente se considera um equívoco supor que Platão, ao escrever, tenha pretendido apresentar um sistema. Isso não significa dizer, o que também seria equivocadamente, que tal sistema não existisse e já não estivesse bem definido, em suas premissas maiores, desde muito cedo; apenas que, na escrita, Platão não está comprometido a expor esse sistema de forma rigorosamente axiomático-dedutiva, à maneira de um Aristóteles ou de um Euclides; em especial, ele não tem sempre de esclarecer todas as suas premissas, o que em uma exposição axiomático-dedutiva é como regra obrigatória.²¹ Essa é uma “astúcia de Platão enquanto autor”²² que só se revela à luz de uma análise literária dos diálogos (uma segunda virtude desse paradigma hermenêutico) e que, se cuidadosamente contornada, permite apontar nos diálogos indícios de que a Academia platônica desenvolveu mais conhecimento do que se lhe atribui à primeira vista: certas teorias lógicas e matemáticas, por exemplo, como a primeira figura silogística e a proporção dos cubos, são geralmente atribuídas a Aristóteles e outros autores posteriores simplesmente porque, nos diálogos, elas não estão apresentadas enquanto tais,²³ mas indiretamente, como argumentos²⁴ que Platão faz seus personagens proporem uns aos outros – e, por extensão, aos seus leitores – no curso de uma conversação em que se investiga, dialeticamente, um tema qualquer. Um exemplo particularmente significativo para a compreensão do *Górgias* é a teoria da oposição.

A divisão da oposição lógica em geral entre a contradição e a contrariedade é normalmente atribuída a Aristóteles;²⁵ de fato, essa divisão é amplamente trabalhada tanto

é reconhecido desde a antiguidade. Dentre os testemunhos antigos, costuma ser lembrada uma passagem conhecida de Dicearco, aluno de Aristóteles “Ele [Platão] por assim dizer converteu inúmeras pessoas para a filosofia através das anotações de seus diálogos” (*apud* RICHARD, 2005, p. 378, também citada por Erler e Hadot). Dentre os comentadores modernos, citem-se: “O diálogo quer formar de preferência a informar” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 2-3). “Seu [de Platão] principal objetivo, sobretudo nas obras de juventude, não é enunciar proposições verdadeiras, mas alterar as mentes e os corações de seus leitores” (KAHN, 1996, p. XIV-XV). V. também Krämer (2001, p. 145 *et seq.*); Höhle (2008, p. 30); Donini e Ferrari (2012, p. 105). Quanto à evidência dos diálogos, para mencionar apenas o *Górgias*, pode-se registrar a passagem 481c, em que Cálicles pergunta a Sócrates: “Se falas sério e tuas palavras são verdadeiras, a vida de nós homens não estaria de ponta-cabeça e não estaríamos fazendo, como parece, tudo ao contrário do que deveríamos fazer?”.

²¹ A rigor, no método axiomático pelo menos um grupo de premissas deve ser mantido sem esclarecimento, a saber, os próprios axiomas. Cf. Tomei (2006, p. 33-36); Carvalho (2021, p. 14); de forma mais geral, Costa (2008, p. 22).

(KAHN, 1996, p. XIV).

²² Sobre lógica, Höhle (2008, p. 47, nota 11). Sobre matemática, Castro (2022, p. 1-23; 2020, p. 1-12).

²³ Esses argumentos são “métodos [que Platão utiliza] para tornar conhecidas certas percepções aos interlocutores de Sócrates, no universo ficcional, e, na realidade, aos seus leitores” (HÖHLE, 2008, p. 22); formas de “apresentação dos problemas e modalidades de solução” (DONINI; FERRARI, 2012, p. 103-104); “modos de investigação e de exposição que se encontram nos diálogos” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. IX).

²⁵ P. ex., Trabattoni (2018, p. 189-190).

na lógica quanto na metafísica aristotélicas. Em *Da Interpretação*, Aristóteles distingue proposições contraditórias (*antipháseis*) e contrárias (*enantíai*). Nas contraditórias, quando uma é verdadeira é necessário que a outra seja falsa e vice-versa: por exemplo, “todo P é Q” // “nem todo P é Q”. Nas contrárias, é possível que ambas sejam simultaneamente verdadeiras: por exemplo, “nem todo P é Q” // “algum P é Q”.²⁶ Na *Metafísica*, discutindo agora ontologia e não linguagem, ele escreve: “Não existe intermediário da contradição [v.g. branco e não branco], sendo que pode existir intermediário entre contrários [v.g., entre branco e preto, o cinza]”.²⁷ Caso se esteja procurando uma tal exposição analítica em Platão, a conclusão inevitável – e equivocada – é a de que não existe nenhuma reflexão sobre a oposição nos diálogos e que de fato essa reflexão é peripatética na origem. Isso seria ignorar a forma pela qual Platão escolheu transmitir conteúdos filosóficos, uma forma literária (incompatível com o estilo aristotélico, tendente à explicitação taxonômica) que lhe permitiu maior liberdade na exposição de um sistema em si mesmo rigoroso, possibilitando-lhe explicitar ou ocultar premissas a depender das situações dramáticas.²⁸ Um intérprete prevenido das possibilidades da forma foi Pierre Hadot. Lendo o discurso de Diotima narrado por Sócrates a seus amigos no *Banquete* – que por sua vez é contado a um público não filosófico por Apolodoro, que ouvira de Aristodemo, que estivera presente no simpósio –, Hadot discerne um “esquema lógico de divisão de conceitos muito rigoroso”.²⁹ Os conceitos apresentados por Diotima são “sábio”, “não sábio”, “filósofo” e “insensato”. Entre “sábio” e “não sábio”, diz Hadot, existe contradição, pois não há intermediário: ou se é sábio ou não, *tertium non datur*, $\sim(P \wedge \sim P)$. Mas “não sábio” se distingue entre “filósofo” e “insensato”. Entre “insensato” e “sábio” existe contrariedade, pois há um intermediário (“filósofo”). Em suma, entre contraditórios há exclusão mútua, entre contrários há coexistência no intermediário. Pode-se questionar o tanto de Aristóteles que há em Hadot; mas seria mais adequado questionar o tanto de Platão que há em Aristóteles. Hadot observa que esse “esquema lógico”, que está presente em outros

²⁶ Aristóteles, *Da Interpretação* VII 15-35.

²⁷ Aristóteles, *Metafísica* X 1055 B.

²⁸ Daí a comparação de Gaiser (1984, p. 89), examinando a passagem 275b-c do *Fedro*: “Pode-se aplicar aos diálogos platônicos o que o que Heráclito disse do Deus de Delfos: ‘Não afirma nem esconde, mas deixa entender por sinais’ [Fr. 93]”.

²⁹ Hadot (2002, p. 79).

diálogos,³⁰ “teve uma grande importância na escola de Platão”³¹ – ainda que ele não esteja esclarecido de maneira dedutiva e analítica nos diálogos.

Uma terceira virtude do paradigma hermenêutico proporcionado pela análise literária dos diálogos platônicos consiste na propositura de uma classificação original (não necessariamente melhor) dos diálogos. Classificar diálogos platônicos é uma tarefa reconhecidamente incômoda, no sentido em que uma classificação qualquer é tão necessária quanto insatisfatória. A classificação mais aceita atualmente – a cronológica, que divide os diálogos em três ou quatro períodos mais ou menos definidos³² – obteve em geral resultados considerados satisfatórios, mas em questões particulares permanece tão dependente do arbítrio quanto as antigas classificações alexandrina (temática) e neoplatônica (pedagógica).³³ Sem excluir a classificação cronológica, a análise literária dos diálogos permite classificá-los conforme predomine ou não, neles, a função protréptica.³⁴ Kahn e Cornford, entre outros, concordam em que a *República* conclui uma sequência de diálogos, o *Górgias* inclusive, destinados a um público mais amplo, composto por não filósofos ilustrados, enquanto que, a partir do *Parmênides*, Platão passa a se referir a um público mais técnico e especializado; portanto, a interpretação dos diálogos dessas duas grandes classes não pode ser a mesma.³⁵ Nos diálogos da primeira classe (que na cronologia coincide, aproximadamente, com os diálogos de juventude e os primeiros diálogos intermediários), a função protréptica da forma literária prevalece sobre a exposição axiomática do conteúdo; nos diálogos da segunda classe (os últimos diálogos intermediários e os diálogos tardios), dá-se maior ênfase a essa exposição, sem abandonar aquela função.

À vista do exposto até o momento, apresenta-se o quadro geral do *Górgias* para introduzir a terceira e última parte deste estudo. O *Górgias* é destinado a um público amplo, composto por não filósofos ilustrados, especialmente por rétores e, dentre estes,

³⁰ V.g., *República* e *Primeiro Alcibiades* (que, para o argumento aqui defendido, pode ser considerado tanto autenticamente platônico quanto médio-platônico). Platão pode ter sido forçado a trabalhar a teoria da oposição pelas características de sua metafísica: deve haver contrariedade, não contradição, entre as Ideias, caso faça sentido a noção platônica de participação a partir do *Fédon* – que pode ser melhor entendida, como se pretende demonstrar em um trabalho futuro, com auxílio da noção matemática de aproximação infinitesimal ou limite, teorizada por filósofos e matemáticos anteriores e contemporâneos de Platão, como Zenão de Eléia e Eudoxo de Cnido.

³¹ Hadot (2002, p. 80).

³² Para um exemplo, v. Ross (1966, p. 1-10).

³³ Sobre Trásilo de Alexandria, v. Diógenes Laércio, *Vidas*, III, 56-61. Sobre o currículo organizado por Jámblico para seus cursos de filosofia platônica, Sorabji (2014, p. 1-2).

³⁴ Essa classificação não se confunde com aquela que distingue entre diálogos socráticos (os de juventude) e pós-socráticos (os intermediários e tardios). Porque, como visto, o que caracteriza o discurso socrático é a imitação da experiência de uma conversação (na qual Sócrates figura em primeiro ou segundo plano), e também porque o que Sócrates diz nos diálogos não necessariamente coincide com o que Platão pensa.

³⁵ Kahn (1996, p. XV); Cornford (1957, p. 2).

sobretudo aqueles que atuam diretamente perante as *dikastéria* – oradores profissionais que eram contratados para redigir o texto dos discursos de um acusador ou um réu; que buscavam, pela refutação dos adversários, persuadir o juiz e salvar os interesses de um cliente. A função do *Górgias* é exortar esses leitores em particular a filosofar. A finalidade da exortação explica o recurso, reiterado em todo o *Górgias*, a uma oposição de contrariedade entre o filósofo e o rétor: é preciso uma oposição qualquer, porque o rétor e o filósofo devem ser representativos de modos de viver distintos; mas é preciso uma contrariedade, porque o rétor deve ser atraído ao modo de viver filosófico através do intermediário em que coexistem os dois termos, a saber, o rétor técnico e bom.

3. Exortação aos rétores

Em sua parte principal, o *Górgias* é composto por três interlocuções sucessivas, Sócrates-Górgias (449c-461b), Sócrates-Polo (461b-481b), Sócrates-Cálicles (482c-527e). Há uma divergência antiga quanto ao propósito (*skopós*) do diálogo: segundo o catálogo alexandrino, o *Górgias* trata de retórica; segundo os cursos neoplatônicos, ele trata de ética.³⁶ A razão da divergência se deve, provavelmente, ao próprio diálogo: nele, Platão delinea intencionalmente uma oposição entre duas formas de vida (*bíos*), uma que pratica a retórica (*rhētorikēn askoúnta*) – representada pelo *rhētor* que tem “experiência e rotina” (463b) nos tribunais –, outra que se perfaz na filosofia (*tón bion tón en philosophía*, 500c) – representada pelo filósofo comprometido com a moralidade socrática. De início, não há plena consciência dessa oposição entre os interlocutores de Sócrates, que deverá, pouco a pouco, esclarecê-la, recorrendo a outros pares de opostos: as duas espécies de persuasão (454e-455a), a arte e a experiência (463a-b, esp.), as duas espécies de refutação (471e-472c, 474a-b, 475e-476a).³⁷ A refutação dos três sofistas por Sócrates, pela técnica da analogia (*epagōgē*), revela um objetivo de Platão no *Górgias*: afirmar a maneira de viver filosófica em face da praxe nas instituições judiciárias atenienses. Mas esse não é o único objetivo de Platão, como a refutação não é o ato final de Sócrates. O importante, para o personagem Sócrates como para Platão, é a conversão à filosofia, dos interlocutores, no primeiro caso, dos leitores (que, como suposto, deviam incluir um grande público, principalmente rétores), no segundo. Daí que, se há uma oposição entre o filósofo e o rétor no *Górgias*, ela não pode ser de contradição, mas somente de contrariedade.

³⁶ Diógenes Laércio, *Vidas*, III 59; Olimpiodoro, *Comentário ao Górgias de Platão*, Proêmio, 4.

³⁷ Em 500c Sócrates diz a Cálicles: “Nossos discursos versam sobre o modo como se deve viver”. A expressão “nossos discursos” (*hēmîn hoi lógoi*) refere-se a todo o diálogo anterior, pois está diretamente referida à expressão “o que eu disse a Polo e Górgias” em 500a.

3.1. Os opostos

Sempre se tratou da oposição entre duas maneiras de viver, mas a ignorância dos interlocutores de Sócrates não lhe dava condições para explicitá-lo desde o início. Não se deve esquecer que, no *Górgias*, os interlocutores não são filósofos e não têm predisposição à filosofia; essa circunstância da cena dramática faz com que o exercício do diálogo seja trabalhoso, pois esses interlocutores não chegariam ao ponto que Sócrates deseja sem um estímulo mais ou menos demorado.³⁸ Era preciso estimular os três sofistas, aproximando-os paulatinamente da oposição central por meio de oposições marginais.

A primeira oposição apresentada se dá entre as duas espécies de persuasão. Ela está diretamente relacionada com o problema da definição da retórica. À pergunta pelo que é a retórica, Górgias responde finalmente que é artífice da persuasão (*peithoûs dêmiourgós*, 453a); na sequência Sócrates interroga de que tipo é (*poías peithoûs*, 454a-b) a persuasão retórica, pois argumenta, por meio de analogia com a pintura e a aritmética, que toda arte é artífice da persuasão (453b-454b). “Destá persuasão falo, ó Sócrates” – é a resposta de Górgias – “da [persuasão] nos tribunais e nas outras multidões, como antes dizia, e trata [a persuasão] destas coisas, as justas e as injustas” (454b). Se Aristóteles estiver reproduzindo uma opinião de seu tempo, deve-se admitir que Górgias está se referindo à persuasão judiciária:³⁹ em *Retórica I* 1358b1-6, tendo distinguido três tipos de discurso retórico (*tría génē tōn lōgōn tōn rhētorikōn*), Aristóteles especifica o discurso forense (*dikanikōn*) como o discurso acusatório ou defensivo destinado a um juiz (*dikastēs*), referente a acontecimentos pretéritos e cujo fim (*télos*) é o justo e o injusto. É verdade que, na primeira interlocução do *Górgias*, esse *télos*, inicialmente restrito ao justo e ao injusto, é ampliado de forma a abranger também o bem e o mal, o belo e o vergonhoso (459d), que correspondem *grosso modo* aos outros dois tipos de discurso retórico mencionados por Aristóteles, respectivamente o deliberativo e o epidítico; deve-se observar, porém, que é Sócrates quem faz essa ampliação, a qual é assentida cegamente por Górgias. Isso sugere que, para a personagem Górgias pelo menos, retórica é primeiramente discurso forense. Tendo identificado o cerne da retórica na persuasão forense, na sequência (454d-e) Sócrates conduz Górgias a distinguir, no gênero persuasão, a persuasão que infunde aprendizagem (*máthēsis*) ou conhecimento (*epistēmē*) e a

³⁸ Goldschmidt (2002, p. 23).

³⁹ Lopes (2020, p. 194, nota 23): “Nessa definição do objeto específico do discurso retórico oferecida pela personagem Górgias sob o escrutínio de Sócrates, Platão enfatiza o papel proeminente da retórica voltada para causas judiciárias dentro do programa de ensino atribuído a Górgias. Essa ênfase pode ser entendida, por um lado, como reflexo da importância da instituição do tribunal em Atenas na segunda metade do séc. V a.C. em diante, e, por conseguinte, do interesse específico dos alunos em aprender técnicas discursivas em vista de causas particulares”.

persuasão que infunde crença (*pístis*), e a identificar esta última espécie com a retórica. Isso tem como implicação que a persuasão forense infunde crença, não conhecimento, e Górgias percebe essa consequência: como assentira antes que a retórica é a persuasão que concerne ao justo e ao injusto, ele agora só pode concordar com a declaração de Sócrates de que “[a retórica] é o artífice da persuasão da crença, mas não da instrução, sobre o justo e o injusto” (454e-455a). A bem da verdade, o argumento está incompleto: se a retórica é a persuasão forense que infunde crença sobre a justiça, falta determinar a contraparte da retórica, *i.e.*, a persuasão que infunde conhecimento sobre a justiça, ou seja, a filosofia. Platão retém essa determinação – provavelmente porque ela não se faz necessária nesse momento, já que não influirá na refutação de Górgias. Assim, se a crença se opõe ao conhecimento, o que é o caso, também a retórica, e a retórica forense em particular, se opõe à filosofia e o rétor ao filósofo.

Ainda na primeira interlocução se encontra uma segunda oposição: entre arte (*tékhnē*) e uma certa experiência (*empeiria*) que Sócrates chama adulação (*kolakeia*). A primeira visa o supremo bem, a segunda visa o prazer. Conforme o esquema ao qual Sócrates faz Górgias anuir, existem duas espécies de arte: a arte do corpo e a arte da alma, chamada política. Cada espécie se divide em duas subespécies: a primeira em medicina e ginástica, a segunda em legislação e justiça. A cada uma dessas subespécies corresponde, como o modelo ao seu simulacro, uma subespécie da adulação, respectivamente: culinária, indumentária, sofisticada e retórica. Górgias tem de admitir, então, que a retórica é a adulação que simula a justiça (462b-466a), com a implicação necessária de que o rétor não torna justos os ouvintes, mas somente lhes proporciona uma experiência aprazível acerca do justo e do injusto. Como na oposição anterior, também nesta a retórica de que se trata só pode ser a retórica forense, e também nesse momento Sócrates não conclui o argumento, o que o levaria a atribuir ao filósofo a posse da arte da justiça.

A oposição entre dois modos de refutação (*trópoi elénkhōu*, 472c) se encontra na segunda interlocução. A Górgias Sócrates já havia esclarecido que, no diálogo, o filósofo age em vista não do interlocutor, mas sim do argumento (*ou sou héneka allà tou lógou*, 453c).⁴⁰ Agora, após um longo discurso de Polo, que visava provar, por meio de exemplos históricos ilustres, que o injusto é o mais feliz, Sócrates responde: “Tentas me refutar retoricamente [*rhētorikōs elénkhein*], como aqueles nos tribunais [*hōsper hoi en tois dikastēriōis*]” (471e). Pois, ele esclarece, nessa espécie de refutação, que não passa de uma crença (os homens “creem refutar”, *dokoûsin elénkhein*), o que pesa não é a verdade, mas sim “muitas e bem reputadas testemunhas” (*mártyras polloús kai eudokímous*), mas todas “testemunhas falsas” (*pseudomártyras*, 472b). Os que apresentam tais testemunhas

⁴⁰ V. também 454c: “Formulo as perguntas em vista de concluir ordenadamente o argumento, e não em vista de ti”.

nos tribunais agem em vista não do argumento, mas sim do interlocutor – o juiz, a quem se destinam essas testemunhas e que, portanto, são persuadidos não pela verdade do argumento, mas pela multidão e pela boa reputação. Já o modo de refutação assumido por Sócrates é o oposto disso: dispensando a multidão e a boa reputação, ele visa apenas o consentimento do interlocutor, porque, como será exposto a Cálicles posteriormente, o consentimento é a completude da verdade (*hē homología télos tēs alētheiās*, 487e).⁴¹ Assim, o filósofo age em vista do argumento, não do interlocutor, e, ao inverso do rétor, busca persuadir pela verdade, não pela multidão e pela boa reputação.

Em tudo isso trata-se de opor entre si dois modos de vida, o que Sócrates revela somente a Cálicles. E somente a ele porque, provavelmente, Cálicles é o primeiro interlocutor a, não sem algum estímulo de Sócrates (em 482b), tangenciar até certo ponto o cerne da questão. Nem Górgias nem Polo o fizeram: o interesse do primeiro estava circunscrito a elogiar a atividade do rétor, o do segundo, a elogiar a atividade do tirano, e a ambas Sócrates opunha, sem que os interlocutores o percebessem, a atividade do filósofo. Somente Cálicles, não se limitando ao elogio do tirano e do rétor, faz também o vitupério do filósofo em um discurso longo e bem conhecido, a invectiva contra a filosofia (484c-486d),⁴² que apresenta a mesma finalidade pretréptica do *Górgias*, com os sinais trocados. A refutação de Cálicles, que encerra o diálogo, marca o triunfo final da maneira de viver filosófica: um modo de vida que não é definido nem sistematicamente apresentado no *Górgias*, mas que se pode caracterizar, à vista das oposições anteriores, pela busca do conhecimento sobre a crença, do supremo bem sobre o prazer e da verdade sobre a opinião e a aparência.

⁴¹ V. também 486e: “Bem sei que, se tu concordares com as opiniões da minha alma, bastará para elas próprias serem verdadeiras”.

⁴² Pode-se bem considerar que, no discurso de Cálicles, Platão esteja reproduzindo opiniões de seus contemporâneos sobre a filosofia, o que concordaria com as características do diálogo segundo o paradigma assumido (destinado ao grande público, função protréptica). Ademais, é possível encontrar, em outros diálogos do mesmo grupo, esse mesmo expediente argumentativo, de forma mais contida; p. ex., *Fédon* 64a-c e o discurso de Trasímaco (a quem Cálicles se equipara) em *República I*. Se isso for mesmo o caso, então seria possível reconhecer, espelhado nos diálogos, a existência de um discurso “anti-filosofia” em circulação na Atenas do século IV (algo como a literatura “anti-Maquível” no século XVIII). Mais especificamente, um discurso “anti-Academia”, se, como já foi observado (v. LOPES, 2016, p. 308, n. 127 e as referências ali citadas), o filósofo a quem Cálicles critica comporta-se mais como os frequentadores da Academia de Platão (“ele [*i.e.*, o filósofo] passará o resto da vida escondido a murmurar coisas pelos cantos junto a três ou quatro jovens”, 485d-e) do que como Sócrates propriamente (que “estava sempre à vista”, na descrição de Xenofonte). Evidências exteriores aos diálogos desse discurso anti-Academia podem ser certas sátiras e anedotas, que sobrevivem, por exemplo, na peça *As Nuvens* de Aristófanes.

3.2. O meio-termo

Como dito, no *Górgias* a Sócrates (e também, em outro nível, a Platão) não interessa tanto a refutação quanto aquilo a que ela deve conduzir: a conversão do interlocutor (e do leitor) à filosofia. Por isso a oposição entre o rétor e o filósofo não pode ser uma contradição. A contradição separa os opostos de forma absoluta: o princípio de não contradição, formulado como a negação de uma conjunção, *i.e.*, “não (P e não-P)”, pode ser escrito também como uma disjunção exclusiva: “ou P ou não-P”. Essa rigidez é claramente inadequada para fins protrépticos. É preciso um meio-termo que aproxime os opostos entre si, os rétores à filosofia. Daí a importância, na economia do diálogo, da figura do “rétor técnico e bom”.

A dedução do rétor técnico e bom é feita com Cálicles e parte da oposição, trabalhada desde *Górgias*, entre a arte e a adulação (500d-501c): conforme a definição geral assentida naquela ocasião, a primeira visa o supremo bem, a segunda o deleite, da alma e do corpo; e a retórica é uma espécie de adulação. Algo que *Górgias* e os demais não perceberam naquela ocasião foi que Sócrates não se referia à retórica em geral ao defini-la como adulação, e sim à retórica tal como eles, *Górgias et alii*, a praticavam. Agora, após uma oportunidade deixada por Cálicles (em 503a), Sócrates pode esclarecer melhor esse ponto, distinguindo dois tipos de retórica, as quais só mais adiante (em 517a) ele chamará de retórica verdadeira (*alēthinē rhētorikē*) e retórica aduladora (*kolakikē rhētorikē*): esta está diretamente identificada com a adulação; aquela, Sócrates indiretamente identifica com a arte, porque afirma que visa o supremo bem (*tó béltiston*, 502e) e que torna os cidadãos o quanto melhores (*hōs bélistoi*).⁴³ Nessa definição, tornar melhor significa criar, nas almas dos cidadãos, certo arranjo e ordem (*táxis kai kósmos*, 504c),⁴⁴ que Sócrates chama “legítimo e lei” (*nómimón te kai nómos*, 504d). Aquele que exerce esse tipo de retórica é chamado por Sócrates de o rétor técnico e bom (504d).

Segue-se a essa dedução a pergunta de Sócrates a Cálicles: “Mas retórica como essa [a verdadeira] jamais viste; ou melhor, se podes nomear um rétor desse tipo [o técnico e bom], porque não me disseste quem ele é?” (503a-b). A pergunta pode parecer desorientadora, porque conduzir um diálogo para chegar a essa conclusão aporética parece desperdício ou aleatoriedade, o que não condiz com o procedimento do filósofo, que sempre quer o que diz (503d). Mas a desorientação é apenas aparente, porque, de

⁴³ Essa segunda característica invocada, que não aparece na discussão precedente, é uma aplicação de um desenvolvimento da definição geral de arte que Sócrates só explicitará a Cálicles mais adiante, quando então dirá que a arte torna o quanto melhor (*hōs béliston*, 513e) aquilo a que se dirige, seja a alma ou o corpo: especificamente, a retórica (a verdadeira) torna melhores as almas dos cidadãos.

⁴⁴ Em todo o platonismo, tornar melhor significa ordenar. A passagem 503d-504d do *Górgias* é uma defesa dessa tese.

fato, é exatamente a esse ponto que Sócrates quer chegar. A reação natural de Cálicles à pergunta é indicar quem poderia ser um rétor técnico e bom, mas ele percebe depois que é incapaz de o fazer: dentre os contemporâneos, ele reconhece espontaneamente que não há nenhum rétor que preencha os requisitos (503b); depois de ser refutado, reconhece também que não houve na história de Atenas nenhum rétor assim (503c, 516e-517a). Isso acontece, porém, somente porque Cálicles está procurando no lugar errado: ele procura entre rétores, supondo, erroneamente (mas é Sócrates quem provoca a confusão pela homonímia), que o rétor técnico e bom é, afinal, um rétor. Cálicles não percebeu que, na verdade, quando Sócrates falava do rétor técnico e bom, era de si mesmo – e, portanto, do filósofo – que falava, como ele esclarecerá ao final da interlocução, em uma passagem conhecida: “Julgo que eu, e mais alguns poucos atenienses – para não dizer apenas eu –, sou o único contemporâneo a empreender a verdadeira arte política e a praticá-la” (521d). Como toda arte visa tornar aquilo de que se ocupa melhor ao máximo, e como a arte política em especial busca, pela justiça e pela legislação, tornar as almas dos cidadãos melhores ao máximo, existe uma sobreposição intencional entre arte política, verdadeira retórica e filosofia: as três são uma só. Afinal, o rétor técnico e bom ninguém mais é senão o filósofo. Se a verdadeira retórica e o rétor técnico e bom não existem, como Cálicles admite, é justamente para que eles existam que Sócrates dialoga com Cálicles e os demais, e que Platão escreve o *Górgias*. A pergunta, portanto, é importantíssima para a função protréptica do diálogo: em última análise, ela provoca a apresentação do filósofo como o rétor técnico e bom, o meio-termo em que podem coexistir o rétor e o filósofo.

São Vicente, SP, setembro de 2022.

Referências

ARISTÓTELES. *Da interpretação*. Tradução e comentários José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: UNESP, 2013.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola 2002.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Paulo Pinheiro. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2017.

ARISTÓTELES. *The Athenian constitution*. English Translation by Harris Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952.

ARISTOTLE. *Art of rhetoric*. Translated by John Henry Freese. Cambridge and London: Harvard University Press, 1926.

BRANDWOOD, Leonard. Stylometry and chronology. In: KRAUT, Richard (ed.). *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 99-120.

BRISSON, Luc (dir.). *Platon: œuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2011.

CARVALHO, João Pitombeira de. *Em torno dos elementos de Euclides*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2021.

CASTRO, Jonathas Ramos de. “Um certo teorema de Platão”: Nicômaco de Gerasa sobre a proporção entre quadrados e cubos em *Tim.* 31b-32c. *Convenit Internacional*, São Paulo, n. 40, 23 p., set./dez. 2022.

CASTRO, Jonathas Ramos de. Óptica geométrica e teofania em Platão (Prim. Alc., 132d-133b). *Convenit Internacional*, São Paulo, n. 35, 21 p., jan./abr. 2021.

CORNFORD, Francis Macdonald. *Plato's theory of knowledge: the Theaetetus and the Sophist of Plato*. New York: Liberal Art Press, 1957.

COSTA, Newton Carneiro Affonso da. *Introdução aos fundamentos da matemática*. 4. ed. São Paulo: Editora Hucitec, 2008.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of the eminent philosophers*. Translated by Pamela Mensch. Oxford: Oxford University Press, 2018.

DONINI, Pierluigi; FERRARI, Franco. *O exercício da razão no mundo clássico: perfil de filosofia antiga*. Tradutor Maria da Graça Gomes Pina. São Paulo: Annablume, 2012.

ERLER, Michael. *Platão*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Annablume Clássica, 2012. (Coleção Archaí: as origens do pensamento ocidental).

GAISER, Konrad. *La dottrina non scritta di Platone: studi sulla fundazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*. Traduzione di Vincenzo Cicero. Milano: Vita e Pensiero, 1994.

GAISER, Konrad. *Platone come scrittore filosofico: saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1984.

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

GUTHRIE, William Keith Chambers. *The later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 1995.

HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 2002.

HÖSLE, Vittorio. *Interpretar Platão*. Tradução Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2008.

JONES, Peter Vaughan (org.). *O mundo de Atenas: uma introdução à cultura clássica ateniense*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KAHN, Charles Harry. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KRÄMER, Hans. *Platone e i fondamenti della metafisica*: saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone. Traduttore: Giovanni Reale. 6. ed. Milano: Vita e Pensiero, 2001.

LOPES, Daniel Rossi Nunes. *Górgias de Platão*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

OLYMPIODORUS. *Commentary on Plato's Gorgias*. Translated Robin Jackson, Kimon Lycos and Harold Tarrant. Leiden: Brill, 1998.

REALE, Giovanni. *Aristóteles*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2015.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “doutrinas não-escritas”. Tradução de Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

REALE, Giovanni. *Platão*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014.

RICHARD, Marie-Dominique. *L'enseignement oral de Platon*: une nouvelle interprétation du platonisme. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.

ROSS, William David. *Plato's theory of ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

SCHÄFER, Christian (org.). *Léxico de Platão*: conceitos fundamentais de Platão e da tradição platônica. Tradução Milton de Camargo Mota. São Paulo: Edições, 2012.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Introdução aos diálogos de Platão*. Tradução de George Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

SILVA, José Afonso da. *Curso de direito constitucional positivo*. 42. ed. São Paulo: Malheiros, 2019.

SORABJI, Richard Rustom Kharsedji (ed.). *Proclus*: on Plato Cratylus. Translated by Brian Duveck. London: Bloomsbury, 2014.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Ler Platão*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2005.

TOMEI, Carlos. *Euclides*: a conquista do espaço. 2. ed. São Paulo: Editora Odysseus, 2006.

TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. Tradução de Fernando Eduardo de Barros Rey Puente e Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Discurso Editorial Ilhéus: Editus, 2003.

TRABATTONI, Franco (org.). *Platão e Aristóteles*. São Leopoldo: UNISINOS, 2018.