

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
LICENCIATURA EM FILOSOFIA**

DANIEL NASCIMENTO DE ALMEIDA

**O FILÓSOFO E O POLÍTICO: A OPOSIÇÃO ENTRE
OS MODELOS DE VIDA NO DIÁLOGO *GÓRGIAS* DE
PLATÃO**

**Rio de Janeiro
2022**

Daniel Nascimento de Almeida

**O FILÓSOFO E O POLÍTICO: A OPOSIÇÃO ENTRE OS MODELOS
DE VIDA NO DIÁLOGO *GÓRGIAS* DE PLATÃO**

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como pré-requisito para a obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Carolina de Melo Bomfim Araújo.

**Rio de Janeiro
2022**

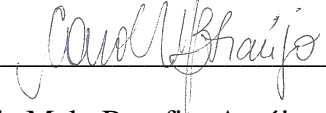
Daniel Nascimento de Almeida


**O FILÓSOFO E O POLÍTICO: A OPOSIÇÃO ENTRE OS
MODELOS DE VIDA NO DIÁLOGO GÓRGIAS DE PLATÃO**

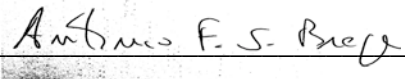
Monografia apresentada ao Curso de
Filosofia da Universidade Federal do Rio
de Janeiro como pré-requisito para a
obtenção do título de Licenciado em
Filosofia.

Rio de Janeiro 10 de agosto de 2022

BANCA EXAMINADORA:

8,75 (oito e setenta e cinco) 
Carolina de Melo Bomfim Araújo
(Orientador)

8,5 (oito e meio) 
Alice Bitencourt Haddad
(Convidado 1)

9,0. (Nove e Zero) 
Antonio Frederico Saturnino Braga
(Convidado 2)

**Rio de Janeiro
2022**

–Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde de espírito.” (Epicuro)

AGRADECIMENTOS

A Deus, que foi fundamental no meu aprendizado de espera e esperança durante estes quatro anos de graduação.

Aos meus pais Maria e Milton, que contribuíram para que eu cursasse a graduação desfrutando do ócio, mesmo estando distante de Barra Mansa, minha cidade natal.

Aos meus tios José e Roseane, que disponibilizaram um espaço em sua casa no Rio de Janeiro para que eu pudesse ficar durante os dois primeiros anos da graduação.

A minha namorada Angélica, que sempre incentivou minhas empreitadas e reflexões intelectuais, em especial no que diz respeito à leitura dos clássicos da literatura mundial.

Aos meus amigos e colegas de curso, que sempre estiveram disponíveis para tirar dúvidas e apoiar, em especial: Daniel, Milena, Gabriel, Beatriz, Pedro e Larissa.

Aos meus três mestres ao longo da graduação: Antonio Saturnino, Carolina Araújo e Carlota Salgadinho, que foram fundamentais para o meu desenvolvimento enquanto graduando em filosofia. Graças aos três, pude estudar ao longo da graduação os dois filósofos que sempre despertaram o meu espanto: David Hume e Platão.

RESUMO

O presente trabalho visa a compreender, de modo geral, em que medida o modelo de vida do filósofo difere do modelo de vida do político na linha do que é discutido ao longo dos três atos do diálogo *Górgias* de Platão. Destarte, com o intuito de satisfazer esse objetivo, o trabalho consiste em analisar as principais características – antagônicas e comuns – dos dois modelos de vida descritos no diálogo: o modelo de vida do filósofo e o modelo de vida do político. Dessa forma, cabe aqui entender de que modo o modelo de vida do filósofo se opõe e ao mesmo tempo se iguala ao modelo de vida do político, porque mesmo diante de uma longa explanação que tem como objetivo marcar a oposição entre os dois modelos de vida, Sócrates se intitula no fim do diálogo como o verdadeiro homem político.

Palavras-chave: Dialética. Filosofia. Política. Retórica.

SUMÁRIO

Introdução	7
1. Primeiro ato do diálogo: Sócrates versus Górgias	11
1.1. Adeus ao espetáculo	12
1.2. A noção de <i>tekhnē</i>	14
1.3. O conjunto de definições	17
1.4. A prática da retórica	24
2. Segundo ato do diálogo: Sócrates versus Polo	29
2.1. A disputa acerca da retórica	30
2.2. O que é e o que parece ser	33
2.3. O rétor tudo pode por meio da persuasão?	36
2.4. É melhor sofrer injustiça a cometer?	41
3. Terceiro ato do diálogo: Sócrates versus Cálicles	52
3.1. Características da oposição	53
3.2. Natureza e lei: manifestação da oposição	57
3.3. O fim das ações é o bem?	62
3.4. Por que o método de Sócrates não funciona?	66
3.5. Oposição de discursos	68
4. Conclusão	73
Referências	76

Introdução

O presente trabalho visa a compreender, de modo geral, em que medida o modelo de vida do filósofo difere do modelo de vida do político na linha daquilo que é discutido ao longo dos três atos do diálogo *Górgias* de Platão – com maior ênfase no terceiro ato. É natural nos rendermos a estereótipos generalistas em uma pequena aproximação à questão, e em certa medida este trabalho também adianta, de início, a tese de que o filósofo é aquele que leva uma vida contemplativa e sem nenhum tipo de ação na cidade, enquanto o político é aquele que leva uma vida prática e o único a fazer algo em benefício da pólis. Acontece que, apesar disso, os papéis exercidos por ambas as personagens não podem ser reduzidos a estas caracterizações generalistas.

Estando isso brevemente esclarecido, o presente trabalho consiste em analisar as principais características – antagonísticas e comuns – dos dois modelos de vida descritos no diálogo: o modelo de vida do filósofo e o modelo de vida do político. Tal oposição pode ser identificada ao longo de todo o diálogo, mas é apenas no terceiro ato do diálogo que ela é colocada de forma explícita por Sócrates:

Pois vês que nossos discursos versam sobre o modo como se deve viver, a que qualquer homem, mesmo de parca inteligência, dispensaria a maior seriedade: se é a vida a que me exortas, fazendo coisas apropriadas a um homem fazer, tais como falar em meio ao povo, exercitar a retórica, agir politicamente como hoje vós agis, ou se é a vida volvida à filosofia, e em que medida se diferem uma e outra. Portanto, o melhor seja talvez distingui-las, como há pouco tentei fazê-lo, e depois de distingui-las e de concordarmos entre nós que se trata de duas formas de vida, investigar em que elas se diferem e qual delas deve ser vivida. (500c2 – d1)

ὄνᾳξ βάν ὄηζπενὶ ημφοημο ἦι ἱκ εἰζζκ μὶ θυβμζ μῶ ἦι ἄκ ι ἄθθμκ ζπμοδάζεζε ἦξ ηαι ζι ἡνὸκ κμῶκ ἔπκκ ἄκενς πμξ, ἦ ημῶημ, ὀκηξκα πνῆ ηνυπκ γῆκ, πσηεμκ ἐπὶ ὀκ ζὺ παναηαθεῖξ εἶ ἐ, ἦα ημῶ ἄκδὸξ δὴ ηᾶηα πνάηημκηα, θέβμκηά ηε ἐκ ἦῶ δῆι φ ηαι ῥδηνῶηῆκ ἄζημῶκηα ηαι πμθῶηεου εκμκ ημῶημκ ἦκ ηνυπκ ὀκ ὑε ἱξ κῶκ πμθῶηεφεξεε, ἦ ἐπὶ ηυκδε ἦκ αἶμκ ἦκ ἐκ θῶμζμθ ἱα, ηαι ἦι πμῆ' ἐζῆκ μῶημξ ἐηεἶκιο δζαθένκκ. ἱξξ ξ μῶκ ἀέθηζῆκ ἐζῆξ, ὠξ ἄνηζ ἐβῶ ἐπεπεινδζα, δζαζέἱζαζ δζαθμ ἐκμοξ δε ηαι ὀι μθμβῆζακηαξ ἀθθῆθμξ, εἶ ἔζῆξ ημφος δῆηῶ ἦῶ αἶς, ζῆέραζεαζ ἦι ηε δζαθένηεμκ ἀθθῆθμξ ηαι ὀπηεμκ αζῆεμκ αῶημκ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Essencialmente, a passagem apontada acima descreve uma velha oposição entre a vida prática (πναηῆζῆξ αἶμξ) e a vida contemplativa (εεζ νδῆζῆξ αἶμξ). O discurso de Cálicles no

Górgias (484c486b), por exemplo, parece condensar muito bem essa oposição, pois, por um lado, ele faz um apelo à prática e ao exercício da vida política, enquanto incita uma espécie de crítica à especulação e à vida filosófica, que marca o filósofo como alguém alheio à cidade, que não sabe o caminho do tribunal e que não sabe falar em sua própria defesa. Ao nos dirigirmos ao diálogo *Teeteto*, mais especificamente à passagem conhecida como a digressão de Teeteto (172c – 177b), essa oposição de vidas aparece mais explicitamente, isto é, ficamos face a face com os modelos de vida do filósofo e do homem dos tribunais (ou político) no que diz respeito aos seus ofícios e, conseqüentemente, aos seus discursos. No seu ensaio introdutório ao *Górgias*, Daniel Rossi Nunes Lopes, ao tratar dessa questão dos modelos de vida, se remete à interpretação de Eric Robertson Dodds para descrever como ela pode ser entendida naquele contexto:

Segundo Dodds, Platão se insere aqui no debate, bastante em voga no séc. V a.C., sobre os méritos e deméritos desses dois modos de vida: a vida prática, e, por conseguinte, a vida voltada para a política, e a vida contemplativa, voltada para o cultivo do intelecto, entendidos, nesse contexto, como modos de vida excludentes. (LOPES, 2016, p. 87)

De acordo com a referência de Daniel Lopes à passagem de Dodds que vimos acima, a oposição dos modelos de vida já estava muito bem colocada no contexto grego. De fato, a questão tratada aqui envolve uma série de atividades e práticas dos cidadãos atenienses, pois pensar no melhor modelo de vida a ser vivido implica dizer o que deve ser feito e como deve ser feito na pólis, o que nos leva a pensar o problema pelas conseqüências da perspectiva ético-política. Assim, levando em conta o que deve ser feito e como deve ser feito, Daniel Lopes defende (2016, p. 29) que as personagens agem ao longo do diálogo de acordo com uma determinada disposição de caráter. Isso merece ser considerado pelo fato de nossa análise considerar a observação de cada personagem em suas formas de agir e reagir às diferentes situações:

(...) argumentos sustentados por tal ou tal tipo de personagem que possui, por sua vez, tal ou tal disposição de caráter. (LOPES, 2016, p. 29)

Pensando nisso, é aqui que o papel pedagógico e moral de Platão se apresentam, como sustenta Daniel Lopes ao fazer referência à passagem de Ruby Blondell:

A própria manipulação de suas personagens dramáticas cruza, de forma única, com questões de filosofia moral, forma literária, tradição cultural, e método filosófico e pedagógico. Ela se integra tanto à iniciativa de representar a comunicação humana num diálogo falado quanto à investigação filosófica sobre o melhor modo de vida e comportamento humanos. (LOPES, 2016, p. 33)

Levando em conta o que foi exposto acima, o caráter passa a ser central para a análise dos diálogos platônicos. Essa discussão acerca do caráter das personagens também é levantada ao longo de outros diálogos de Platão, pois no contexto grego do século V a.C. a vida contemplativa (vida voltada ao cultivo do intelecto) era vista como oposta à vida prática (vida voltada para a política). É por isso que, pela perspectiva de abordagem deste trabalho, na oposição dos modelos de vida do filósofo e do político, poderemos entender mais adequadamente o que é a filosofia e como a via desse modelo de vida é a mais apropriada, porque o modelo de vida do filósofo, como veremos, está atrelado a um caráter de excelência e virtude, o que é demonstrado por Platão ao longo de todo o diálogo – principalmente no terceiro ato, onde somos colocados diante da descrição de Sócrates como o único capaz de exercer a arte política.

A noção de que a filosofia tem seu fim em si mesma não pode ser levada às últimas consequências quando o assunto é a atividade filosófica. Um dos objetivos deste trabalho ao destrinchar os modos de vida do filósofo e do político é mostrar que essa generalização não é satisfatória, porque a vida filosófica também exerce uma atividade na pólis. William Keith Chambers Guthrie, estudioso de Platão, apresenta em seu livro intitulado *Os sofistas* um comentário elucidador sobre o pensamento amplamente compartilhado segundo o qual o povo grego supostamente teria maior apreço pelo modelo de vida contemplativo:

Supõe-se facilmente que os gregos em seu conjunto acreditavam num ideal de conhecimento por si mesmo, divorciado de objetivos práticos, e desprezavam as artes úteis, e há certa justiça em recentes afirmações de que esta generalização decorre do hábito acadêmico de se apoiar de maneira demais forte em Platão e Aristóteles como representante da mente grega. No sec. V, as realizações práticas do gênero humano eram tão admiradas como sua compreensão do universo. Celebravam-se as fases do progresso material do homem, por exemplo, pelos três

grandes trágicos, como também por filósofos como Anaxágoras, Demócrito e o sofista Protágoras. (...) Os triunfos técnicos exaltados por estes escritores incluem falar e escrever, caçar e pescar, fazer agricultura, domesticar animais e usá-los para transporte, construir, cozinhar, minerar e fazer coisas de metal, construir navios e navegar, costurar e tecer, exercer farmácia e medicina, fazer cálculos e astronomia e exercer artes mágicas. (GUTHRIE, 2007, p. 22-23)

Assim, segundo a colocação de Guthrie, a ideia de filosofia antiga genericamente compatilhada pelos manuais, a saber, de que o modelo de vida contemplativo era o mais adequado e o mais admirado pelos cidadãos daquele período acaba por não estar em total correspondência com a realidade. Ter noção desse ponto de vista pode nos ajudar a pensar no modo como o modelo de vida do filósofo era realmente visto naquele contexto, na medida em que podemos especular o quanto isso pode ter influenciado o julgamento das pessoas sobre a figura do filósofo.

Por conseguinte, cabe explicar neste trabalho a atividade filosófica na pólis e de que modo o modelo de vida do filósofo se opõe e ao mesmo tempo se iguala ao modelo de vida do político, porque mesmo diante de uma longa explanação que tem como objetivo marcar a oposição entre os dois modelos de vida, Sócrates se intitula no fim do diálogo como o verdadeiro homem político.

1. Primeiro ato do diálogo: Sócrates versus Górgias

Segundo Eric Robertson Dodds, comentador de Platão, a conversa inicial com Górgias de fato está baseada naquilo que diz respeito à retórica (ῥητορική), mas a quinta definição de retórica oferecida por Górgias em 454b5 passa a envolver certo problema moral:

The conversation with Gorgias is ostensibly concerned with the first theme alone; but the moral issue is implicit in the definition offered by Gorgias at 454 b, and his failure to take a consistent line on that issue leads to his dialectical defeat. (DODDS, 1990, p. 2)

Isso se deve ao fato de Górgias assumir nesse ponto que a retórica é parte da persuasão e consiste em uma determinada arte de persuadir nos tribunais e nas demais aglomerações públicas que, além disso, tem relação direta com o justo e o injusto – sendo o ponto fundamental em matéria moral a posição de Górgias, que não ensina o que é a justiça, apesar de instruir seus alunos por meio da retórica a falar sobre o que é justo (nesse caso, o que parece ser justo). A consequência desse discurso de Górgias é abordada em 458e3 –459c5, onde nos deparamos com a diferença fundamental entre conhecer e persuadir que, segundo a abordagem de Dodds exposta acima, marca esse momento como a derrota dialética do discurso de Górgias. Outrossim, essa parte do diálogo está no cerne da distinção dos juízos de Sócrates e Górgias sobre o poder da retórica – e aqui também está implícita a diferença entre o caráter do filósofo e o caráter do político, ou seja, o percurso a ser tomado a partir disso deve levar em conta, essencialmente, os modelos de vida, pois aqui fica claro que o saber não é condição suficiente para a persuasão de uma multidão ignorante, algo que é marca do discurso político. Nas notas de rodapé, Daniel Lopes faz um comentário a esse momento do diálogo que vai totalmente ao encontro da tese exposta por Dodds, isto é, de que estamos a tratar nesse momento de um problema moral que é marcado pela oposição de caráter presente no discurso das personagens envolvidas:

A diferença de juízo entre Sócrates e Górgias sobre o poder da retórica mostra como, do ponto de vista da construção das personagens, elas possuem valores absolutamente diferentes, refletindo, portanto, o abismo entre filosofia e retórica: enquanto para Sócrates ela consiste numa prática irracional e num saber aparente, na medida em que o retor não precisa conhecer aquilo sobre o que discursa, mas somente parecer conhecer à multidão para qual discursa, para Górgias é justamente esse aspecto que a torna superior às demais *teknaí*, pois parecer conhecer é condição suficiente para persuadir uma multidão ignorante daquilo sobre o que se discute. (LOPES, 2016, p. 212)

Tendo em vista a passagem de Daniel Lopes referenciada acima, podemos tomar uma certa direção ao investigar este primeiro ato. A direção pela qual vamos nos dirigir é aquela que nos permite averiguar o modo como Sócrates e Górgias sustentam suas teses e, conseqüentemente, como a sustentação dessas teses está associada aos seus respectivos valores morais e modelos de vida. Afinal, como dissemos antes, a observação do caráter das personagens é parte indispensável nesta investigação, porque a adequada averiguação e resposta às colocações envolvidas aqui implicam fundamentalmente questões ético-políticas que exigem análises meticolosas.

1.1. Adeus ao espetáculo

O início do diálogo é marcado por uma ocasião no mínimo curiosa. Somos surpreendidos por uma colocação abrupta de Cálicles a respeito do discurso de Górgias – discurso esse que havia sido encerrado há pouco. Assim, descobrimos que Sócrates chegou atrasado à reunião, e por isso não havia tido contato com a exibição de Górgias. Nesse ínterim, com o intuito de fazer com que Sócrates tivesse contato com a exibição de Górgias, Cálicles convida Sócrates a ir até a sua casa, pois Górgias era seu hóspede. Neste ponto do diálogo somos surpreendidos com a resposta de Sócrates a Cálicles:

Bem dito, Cálicles. Mas ele desejaria, porventura, dialogar conosco? Pois quero saber dele qual é o poder da arte do homem e o que ele promete e ensina; o resto da exibição, deixaremos para outra ocasião, como dizes. (447b8 – c3)

εὖ θέβει, ὦ Καθηγητά. ἀλλ' ἄνα ἐεθῆζεζεν ἄκ ἢ ἵκ δῶθεπεῆκαζ ἀμφθμι αζ βὰν ποεέζε αζ παν' ἀνημῶ ηξ ἢ δφκαι ζζ ηῆξ ηέπκδξ ημῶ ἀκδνυξ, ηαι ηί ἐζηξκ ὁ ἐπαββεθθεηα ηε ηαι δφάζηεξ ηῆκ δὲ ἄθθδκ ἐπίδεζῆξ εἰξ ἀθεζζ, ὠζπεν ζὺ θέβεζζ, πμῶζάζεξ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

O ponto em questão é de suma importância para o empreendimento desta investigação, porque na fala de Sócrates está colocada implicitamente a distinção entre os modos de discurso, ou seja, o discurso do filósofo versus o discurso retórico empregado pelo político – algo que pode ser identificado a partir daquilo que o próprio Sócrates deixa transparecer acerca do que ele entende por exibição e daquilo que ele entende por diálogo. Carolina Araújo aponta essa questão no prólogo de seu livro intitulado *Da arte - Uma leitura do Górgias de Platão*:

Passada a batalha inicial com o triunfo de Górgias, a guerra continua, mas agora há novas regras. Sócrates não quer espetáculos, quer diálogo (dialektênai – 447c1). (ARAUJO, 2008, p. 15)

Na mesma linha de raciocínio, segue Daniel Lopes nos comentários ao diálogo:

É a primeira vez no diálogo que aparece a oposição entre o “diálogo” (δῶθεπεῆκαζ 447c1) pretendido por Sócrates e a “exibição” performática de Górgias (ἐπίδεζῆξ, 447c3), que, a princípio, corresponderia à tensão entre os modos de discurso, o filosófico e o retórico. Tal oposição será cunhada no Prólogo pelos termos ἀναποθμβία [brakhulogia] (discurso breve) e ἰσημθμβία [makrologia] (discurso extenso), respectivamente (449c5). (LOPES, 2016, p. 168-169)

O que foi apontado acima sobre os modos de discurso é colocado mais explicitamente por Sócrates adiante (448d7), no contexto da resposta dada por Polo à pergunta de Querefonte acerca do nome que levaria a arte de Górgias (448c). Esse ponto tem peso significativo aqui, pois retórica (ῥημνῆή) e diálogo (δζοθέβεζεαζ) são contrastados por Sócrates pela primeira vez:

(...) Pois é evidente que Polo, pelo que acabou de dizer, tem praticado antes a chamada retórica do que o diálogo. (448d7)

διήμιξ βάν ι μιζ πῶθμιξ ηαὶ ἐλ ὄκ εἴνδηεκ ὄηζ ηήκ ηαθμοι ἐκδκ ῥοημιζήηκ ι ἄθθμκ ι ει εθέηδηεκ ἠ δῶαθέβεζεαζ (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Consequentemente, ainda levando em consideração a oposição de discursos que foi apontada acima por Sócrates, tanto quando respondia a Cálicles (447c), quanto quando respondia a Górgias sobre o desempenho de Polo no pequeno debate com Querefonte (448d7), ficamos diante do estabelecimento de uma espécie de condição de possibilidade de diálogo entre ele e Górgias (449b5). Sobre a oposição dos discursos de Polo e Querefonte, devemos considerar que estão refletidas as figuras de Górgias e Sócrates, respectivamente, nos dois discípulos, como sustenta Daniel Lopes:

Platão representa aqui, na fala dos discípulos, o modo habitual de discurso de seus respectivos mestres: Querefonte segue o modelo dialógico sugerido por Sócrates (447d), o de perguntas por analogia; Polo, por sua vez, faz um discurso grandiloquente, primado pela beleza formal das figuras de linguagem. (LOPES, 2016, p. 172)

Se levarmos em conta a colocação de Daniel Lopes acerca desse momento e o espelhamento dos mestres nos discípulos durante seu pequeno confronto, conseguimos enriquecer com mais detalhes a oposição entre um e outro. É assim que podemos entender a posição de Sócrates ao convidar Górgias a deixar de fazer uso de seus discursos extensos, o que engendra em uma espécie de convite ao exercício da dialética ao adotar uma regra bem simples para darem início ao diálogo: o emprego de discursos breves, que é marca do discurso filosófico (isso é novamente reforçado por Sócrates em 449c3).

1.2. A noção de *tekhnē*

Outro ponto pertinente da colocação feita por Sócrates diz respeito ao seguinte:

(...) Pois quero saber qual é o poder da arte do homem e aquilo que ele promete e ensina. (447c)

αμφομι αζβάν ποεέζε αζπαν' αλήμῳ ηξ ἡ δοκαί ζξ ηῆξ ηέπκδξ ημῷ ἀκδνυξ, ηαὶ ηὶ ἐζηξκ ὃ ἐπαβθεθεηαὶ ηε ηαὶ δῶάζηεξ (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Depois do breve confronto envolvendo Querefonte e Polo, Sócrates parece resgatar a questão anterior por meio do seguinte questionamento a Górgias:

Ou melhor: diga-nos tu mesmo, Górgias, como devemos te chamar e de que arte tens conhecimento! (449a3)

ὡθθμκ δέ, ὃ Γμνβία, αὐτῶξ ἡ ἱκ εἶπε ἡκα ζε πνὴ ηαθεῖκ ὡξ ἡκμξ ἐπζηῆμκα ηέπκδξ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

A resposta é oferecida por Górgias imediatamente:

Da retórica, Sócrates. (449a5)

ἡξ ῥδημζηῆξ, ὃ Σχηναηεξ (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Ainda assim, Sócrates vai além, pois agora que ele sabe qual é a arte que é conhecida por Górgias e que o sofista afirma ser capaz de fazer de outras pessoas rétores, ele introduz a seguinte questão:

(...) a que coisa concerne a retórica? (449d)

ἡ ῥδημζηῆ πενὶ ἡίηῶκ ὀκηζκ ηοβπάεζμῶζα; (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Essa última questão está diretamente relacionada com a anterior, na medida em que Sócrates parece pretender investigar a retórica como uma arte – é por isso que nos deparamos com constantes analogias entre o ofício do rétor e seu objeto de ensino com o ofício do tecelão, do músico e do médico e seus respectivos objetos de ensino. Górgias apresenta uma sequência de definições – cada uma delas com problemas específicos – à pergunta de Sócrates feita em 449d, mas, por ora, vamos nos deter na primeira definição: retórica como

concernente ao conhecimento de discursos (449d13). Ocorre que essa primeira definição de Górgias é demasiadamente vaga, que é uma das razões para desqualificar a resposta como capaz de satisfazer à definição daquilo que Sócrates entende como algo que pode ser chamado de arte (*tekhnē*). Além disso, não devemos nos esquecer que o empenho de Sócrates se deve à sua principal preocupação no momento, isto é, ele está à procura da finalidade da arte retórica. Sendo assim, o raciocínio de Sócrates segue a seguinte lógica:

- i. A retórica concerne ao conhecimento de discursos. (449d13)
- ii. A retórica não diz respeito aos discursos que tratam da recuperação da saúde. (449e)
- iii. Portanto, a retórica não concerne a todos os discursos. (449e5)

Em conformidade com isso, Daniel Lopes afirma o seguinte nas notas de rodapé:

Por analogia a outras artes, Sócrates estabelece como condição para a *tekhnē* (*τέχνη*) ter um domínio específico, um objeto determinado. A resposta de Górgias, todavia, oferece uma definição genérica, e não específica como espera Sócrates, visto que também existem outras artes que dizem respeito a discursos, precisamente aqueles referentes ao domínio específico de sua atividade, como no caso da medicina: os seus discursos concernem à saúde e à doença. (LOPES, 2016, p. 181)

Isso também é confirmado por Dodds da seguinte maneira:

450 b 6 – 451 a 2. Having failed to distinguish rhetoric from other *τέχναι* by its subject-matter, Gorgias now tries to distinguish it by its method. Second answer: rhetoric is "concerned with discourse" in the sense of using discourse as its instrument, whereas other *τέχναι* deal "practically entirely" in manual technique. Socrates proceeds to correct this loose generalization: rhetoric is not the only *τέχνη* which uses *θυβμξ* as its instrument—the statement is equally true of the mathematical *τέχναι* and even of the art of playing *πηρξία*. The definition is thus again too wide. (DODDS, 1990, p. 196)

Como podemos notar na colocação de Dodds, Sócrates emprega suas investidas com o intuito de fazer com que Górgias consinta com a asserção de que o discurso é o instrumento da retórica por oposição ao seu objeto. Acontece que, num primeiro momento, Górgias não consegue entender com clareza (levando em conta a analogia com as artes que foi feita

anteriormente) que o discurso não pode ser o objeto da retórica do mesmo modo que a saúde é o objeto da medicina. Isso quer dizer que, diante da colocação de Sócrates ao dizer que várias outras artes concernem também a discursos e que esses discursos dizem respeito àquilo de que cada uma delas é arte (450b), Górgias se vê numa posição no mínimo perigosa mais adiante. Nesse sentido, a fim de fundamentar o estatuto da retórica como arte, Górgias estabelece em 450b7 que a retórica, diferentemente daquelas artes citadas por Sócrates anteriormente (como é o caso da ginástica e da medicina), não concerne a ofícios manuais ou a qualquer prática desse tipo, fazendo da retórica algo a parte do saber prático e que, nesse sentido, trata exclusivamente dos discursos, isto é:

(...) toda a sua ação e realização se fazem mediante discursos. (450b10)

πᾶσα ἡ πᾶλλῃ ηἰ ἡ ηφονςζ ζζ δῶα θοβςκ ἐζήτικ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Com isso, Górgias tenta elevar a retórica a um grau acima daquelas outras artes práticas, de modo que ela não seja rebaixada a um nível inferior, fazendo com que a sua atividade seja mediada pelos discursos. Porém, Sócrates observa que, se as artes que são caracterizadas como ofícios manuais dependem em menor medida dos discursos para serem executadas, as artes que escapam aos ofícios manuais, por outro lado, dependem em maior medida – ou totalmente – da racionalidade para sua execução (como é o caso daquelas artes citadas em 450d6: aritmética, cálculo, geometria, jogos de peças e etc.). A retórica, por conseguinte, estaria catalogada dentre as últimas (450e). Acontece que, se esse fosse o caso, em que medida a retórica poderia ser diferida da aritmética, do cálculo e da geometria? A definição de Górgias continua vaga, pois não é capaz de distinguir a retórica das outras artes no que diz respeito ao objeto específico do seu domínio.

1.3. O conjunto de definições

Outras definições de retórica ganham espaço no primeiro ato, pois garantem perspectivas diferentes para observarmos o problema aqui colocado. A segunda definição consiste no seguinte:

Às melhores e às mais importantes coisas humanas, Sócrates. (451d7)

Ἡ ἰ ἐβζζηα ἦοκ ἀκενς πείζκ πναβιάηζκ , ὃ Σχη ναηεξ ηαι ἄνζζηα. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Enquanto a terceira definição – uma das mais importantes – é seguinte:

Aquele que é, Sócrates, verdadeiramente o maior bem e a causa simultânea de liberdade para os próprios homens e, para cada um deles, de domínio sobre os outros na sua própria cidade. (452d5)

ὄπεν ἐζζηίκ, ὃ Σχη ναηεξ ηῆ ἀθδεεία ἰ ἐβζζημκ ἀβαεὸκ ηαι αἠζμκ ἄι α ἰ ἐκ ἐθεοεενίαξ αὐημῖξ ημῖξ ἀκενχ πμζζ, ἄι α δὲ ημῶ ἄθθζκ ἄνπεζκ ἐκ ηῆ αὐημῶ πυθεζ ἐηάζηφ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

É pertinente nos atentarmos à terceira definição, porque ela sugere parte da discussão que teremos mais adiante no diálogo com Polo, em que a retórica é vista como meio de exercer poder na cidade, isto é, como forma de dominar ou cidadãos, como forma de um tirano chegar ao poder, por exemplo. Assim sendo, com o intuito de não nos perdermos na linha de raciocínio aqui pretendida – que é justamente analisar o objeto da retórica como forma de reconhecer as principais características do modelo de vida do político –, vamos pular a segunda e a terceira definições oferecidas por Górgias e, desse modo, dirigir nossa atenção à quarta definição:

A meu ver, ser capaz de persuadir mediante o discurso os juizes no tribunal, os conselheiros no conselho, os membros da Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política. Ademais, por meio desse poder terá o médico como escravo, e como escravo o treinador. Tornar-se-á manifesto que aquele negociante

negocia não para si próprio, mas para outra pessoa, para ti, que tens o poder de falar e persuadir a multidão. (452e)

ἡὸ πείεεζκ ἔβζβ' μῖνκ ἡ' εἶκαζ ἡμῖζ θυβμζζ ἡαἰ ἐκ δζῆαζῆδνῖω δζῆαζῆαζ ἡαἰ ἐκ αμοθεοῆδνῖω αμοθεοῆαζ ἡαἰ ἐκ ἐῆῆθδζῖα ἐῆῆθδζζαζῆαζ ἡαἰ ἐκ ἄθθω ζοθθυβω πακηῖ ὄζῆζζ ἄκ πμθῆῆῆὸζ ζφθθμβμζζ βῖβκδῆαζ ἡαἰῆμζ ἐκ ἡαφῆῆ ἡῆ δοκαἰ ἐζ δμῦθμκ ἰ ἐκ ἔλαζζ ἡὸκ ἰαῆνυκ, δμῦθμκ δὲ ἡὸκ παζῆμῆνῖαδκ· ὀ δὲ πνδἰ αῆζῆῆῆζ μῦῆμζ ἄθθω ἀκαθ ακῆζεῆαζ πνδἰαῆ ζῆνἰ εκμῖζ ἡαἰ μῦπ ἀῦῆῶ, ἄθθἄ ζμἰ ἡῶ δοκαἰ ἐκω θέβεεζκ ἡαἰ πείεεζκ ἡἄ πθῆεδ.
(Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Um dos motivos pelos quais a quarta definição oferecida por Górgias é significativa neste contexto é o fato dela dizer muito sobre uma das principais características do discurso sofisticado – característica esta que nos é muito cara nesta investigação, se analisarmos a mesma na direção daquilo que Daniel Lopes afirma:

(...) ele é um discurso público, voltado para as práticas políticas da democracia, tendo em vista a referência explícita às suas três instituições basilares, o Conselho, a Assembleia e o Tribunal. A sua finalidade precípua é, portanto, política. (LOPES, 2016, p.190)

Ademais, a definição em questão também parece satisfazer à exigência de busca pela finalidade do discurso retórico ao nos apontar a persuasão. Contudo, Sócrates dá início a uma sequência de argumentos que nos faz concluir que a definição de Górgias ainda sofre de graves problemas. Com o objetivo de ilustrar o fracasso de Górgias nesse ponto, vamos acompanhar a seguinte sequência de argumentos encadeados por Sócrates:

- I. A retórica é artífice da persuasão. (453a2)
- II. Quando alguém ensina qualquer coisa, ele persuade daquilo que ensina. (453d7)
- III. Quem ensina persuade acima de tudo. (453d11)
- IV. O homem que é aritmético nos ensina tudo acerca do número. (453e2)
- V. O homem que é aritmético também persuade. (453e6)

VI. Portanto, artífice da persuasão não é apenas a retórica. (454a6)

Por ora, um cuidado que devemos tomar aqui é com a possibilidade de confundirmos a persuasão empreendida pelo sofista/político como análoga à persuasão empreendida pelo mestre de determinada arte do saber. Quero dizer, para não nos confundirmos com o que Sócrates demonstrou antes, o ponto aqui é que não devemos considerar as formas de persuasão dos diferentes artífices como sendo fundamentalmente simétricas no que diz respeito aos seus respectivos fins, porque existe diferença entre a finalidade do ensino e a finalidade da enganação. Mais adiante veremos como isso se diferencia e em que medida é possível chamar o ensino verdadeiro¹ de persuasão. Porém, se pudermos nos adiantar um pouco no emprego dos conceitos veremos que, essencialmente, a persuasão dos sofistas/políticos não visa a infusão de conhecimento, mas sim de opiniões, justamente pelo fato de estarmos nos referindo a um ensino que não corresponde à verdade. Diante disso, concluímos que a retórica ainda não se diferencia das demais artes, porque a sua finalidade ainda é um tanto vaga, como sugere Dodds:

453 a 8 – 454 b 7. Socrates points out that the definition is still too wide: there are other skills which produce conviction. To describe rhetoric as the manufacturer of conviction is like describing Zeuxis as the figure-painter. We have still to state what sort of conviction rhetoric produces, and on what subject. The second of these demands is met in Gorgias' fifth answer (454 b 5): rhetoric produces conviction "in juries and other mobs" about questions of right and wrong. (DODDS, 1990, p. 203)

Levando em conta o que foi brevemente adiantado acima, vamos nos atentar ao questionamento que Sócrates faz a Górgias mais uma vez:

De qual persuasão, e persuasão concernente a que, a retórica é arte? (454b)

¹ A categorização do ensino como verdadeiro ou falso neste momento é assim entendido tomando como referência o fim da atividade em questão. É por isso que admitimos dois tipos de persuasão: a verdadeira e a falsa. O sapateiro pode, por exemplo, ensinar a sua arte, na medida em que é o artífice dela, e por isso dizemos que a sua persuasão é verdadeira; o sofista, por outro lado, pode simular o ensino da arte do sapateiro por meio do discurso retórico, porém ele não pode ensinar verdadeiramente a arte do sapateiro, já que não é seu artífice, e por isso a sua persuasão é falsa.

πμίαξ δὴ περὶ μὲν τῆς ἀληθείας καὶ τῆς ἀδικίας ἢ τῆς ἀρετῆς ἢ τῆς ἰσότητος; (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Como averiguamos na passagem aqui exposta, Sócrates busca saber da parte de Górgias o tipo de persuasão e o fim que ela visa. Em conformidade com o que apontamos antes, Sócrates faz essas duas perguntas com o intuito de distinguir o modelo de persuasão verdadeiro do modelo de persuasão falso, de modo que o verdadeiro visa o ensino da arte entendida pelo domínio de uma técnica; enquanto a falsa emprega o ensino da arte entendida pelo falso domínio da técnica, isto é, pela expressão do aparente, daquilo que parece ser o caso, mas não é. É nessa linha de raciocínio que a quinta reposta de Górgias ganha espaço e traz um elemento até então inexistente nas outras definições e ao mesmo tempo crucial para a análise do problema pela perspectiva ético-política, já que transporta o acréscimo do seguinte:

(...) e concernente ao justo e ao injusto. (454b5)

καὶ περὶ ἡμετέρας ἅ ἐστι δίκαια καὶ ἀδίκαια. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Desse modo, vamos avançar na exposição dos argumentos empregados por Sócrates para refutar a última definição oferecida por Górgias, e só então analisar os principais pontos desta breve refutação:

- I. Tanto aqueles que aprendem algo quanto aqueles que em algo acreditam são persuadidos. (454e)
- II. Há duas formas de persuasão: a que infunde crença e a que infunde conhecimento. (454e4)
- III. A persuasão que a retórica produz nos tribunais e nas demais aglomerações – a respeito do justo e do injusto – gera crença. (454e8)

- IV. Portanto, a persuasão retórica não ensina nada a respeito do justo e do injusto (455); tampouco o rétor está apto a ensinar os tribunais e demais aglomerações acerca disso, mas somente fazê-los crer. (455a4)

Como forma de complementar o que foi exposto acima, vale ressaltar uma breve passagem de Dodds na qual o comentador chama a nossa atenção para os objetos sobre os quais a retórica persuade:

455 a 8–d 5. Socrates proceeds to draw out the implications of the definition: what are we really (ἦτοι, 455 a 8) saying about rhetoric when we define it thus? In the first place, we are limiting the field in which the rhetorician can be useful. He is not qualified to advise on technical questions such as the appointment of a medical officer of health, a marine engineer, or any other specialist, or on the details of military policy; for these things need precise knowledge, which is not his province. (DODDS, 1990, p. 207)

Ao analisarmos os argumentos apresentados acima e o comentário de Dodds, percebemos que a retórica persuade gerando crença e não conhecimento propriamente dito. A sua própria utilidade, como sustenta Dodds acima, não pode estar relacionada ao conhecimento, pois, em analogia com as outras artes, o conhecimento é condição necessária para executar determinada tarefa em seu âmbito específico. Sendo assim, como a retórica poderia dizer algo verdadeiro em matéria de outra arte se essa arte não está sob o seu domínio? Desse modo, dentre as formas de persuasão, aquela que infunde a crença é a marca do discurso retórico, pois esse discurso não está comprometido com o aprendizado daqueles que escutam por meio da infusão do conhecimento.

Nesse contexto, nos deparamos com parte daquilo a que temos nos atentado desde o início: o objeto da retórica. Em outros termos, podemos dizer até o momento que o discurso retórico é exprimido por uma espécie de exibição de longos discursos, sendo que o seu objeto específico o justo e o injusto. Não obstante, o objeto específico do discurso retórico passa a apresentar um problema moral, na medida em que envolve (a partir dessa última definição) o conhecimento das noções de injusto e de justo em meio às contendas dos tribunais e demais aglomerações públicas – algo que serve para entendermos o quão importante eram as práticas retóricas no contexto da democracia ateniense, como sustenta Dodds ao citar uma afirmação do próprio Górgias:

But there is nevertheless an important kernel of truth in Gorgias' claim: in the conditions of Greek democracy a skilful orator could certainly on occasion exert a disproportionate and dangerous influence (cf. *Introd.*, p.4). (DODDS, 1990, p. 209)

De forma mais clara, Górgias quer dizer que a retórica trata de persuadir sobre o justo e o injusto, mas ela não precisa saber se são justos ou injustos os discursos proferidos, pois Górgias não está comprometido com o ensino da virtude, diferentemente de Protágoras no diálogo homônimo. Além disso, as circunstâncias dos tribunais são muito voláteis, e como veremos ao longo do terceiro ato, muito do que é proferido pelos políticos em seus discursos na ágora está diretamente relacionado com a sua satisfação em dizer o que a plateia quer ouvir, de modo que é estabelecida aqui, biologicamente falando, uma espécie de mutualismo, na medida em que ambos se beneficiam pela perspectiva do prazer do que é dito e ouvido. Contudo, o problema central é que ela precisa persuadir os outros acerca daquilo que é justo. Portanto, as questões que se colocam são as seguintes: é legítimo deliberar sobre algo sem conhecer esse algo? É legítimo dizer que algo é justo sem saber discernir o justo do injusto?

Para mais, a resposta de Górgias em 456b à sequência de argumentos formulados por Sócrates diz muito sobre as principais características do discurso retórico, porque por meio da resposta em questão, Górgias estabelece a supremacia da retórica sobre as outras artes, ou seja, o rétor pode fazer com que uma multidão coloque em questão a credibilidade de um artífice mesmo que o artífice tenha conhecimento pleno de sua arte, a saber, a persuasão parece ganhar mais adesão do público ignorante que o conhecimento propriamente dito. Como o próprio Guthrie destaca ao enfatizar uma fala de Górgias sobre a retórica:

A arte da fala sagaz, disse ele (Górgias), era tudo o que ele ensinava e tudo o que um jovem ambicioso precisava aprender. Era a arte do senhor, pois o homem com o dom da persuasão tinha sob seu poder todos os outros peritos. (GUTHRIE, 2007, p. 25)

O que temos aqui traz à tona outra vez a terceira definição de retórica que foi exposta anteriormente, a saber:

Aquele que é, Sócrates, verdadeiramente o maior bem e a causa simultânea de liberdade para os próprios homens e, para cada um deles, de domínio sobre os outros na sua própria cidade. (452d5)

ὄπεν ἐζήϊκ, ὃ Σχη ναηεξ ηῖ ἀθδεεία ι ἐβζζημκ ἀβαεὸκ ηαι αῖηζμκ ἄι α ι ἐκ ἐθεοεενίαξ
αὐημῖξ ημῖξ ἀκενχ πμζξ, ἄι α δὲ ημῶ ἀθθζκ ἄνπεζκ ἐκ ηῖ αὐημῶ πυθεξ ἐηάζηφ.
(Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Isso que foi aqui exposto faz com que possamos entender melhor o problema enfrentado, ou seja, o problema consiste na preocupação com a possibilidade do exercício da retórica por pessoas que possuem um caráter questionável, ou seja, pessoas que ignoram o justo e o injusto. Ao levar em conta essa questão, isto é, de que o rétor ignora o que é o justo e o injusto, Dodds ilustra uma colocação de Górgias por meio de uma espécie de analogia entre a prática das lutas com a prática da retórica (456c6 – 457c3):

Gorgias adds that if some orators abuse their power, that is not the fault of the art of rhetoric: we do not blame the boxing-master if one of his pupils uses his skill to knock out his father. (Rhetoric is thus not antimoral; it is morally neutral, like other technical skills, being ethically what Aristotle later called a *δφκαι ζξ ηῶκ ἐκακηζκ* .). (DODDS, 1990, p. 212)

Os que não sabem nada de fato sobre determinada arte são assim perigosos, na medida em que, se dominarem a retórica e, desse modo, forem consideravelmente persuasivos sobre os que nada ou pouco sabem acerca de determinado assunto, não irão precisar do conhecimento para atingir seus objetivos.

1.4. A prática da retórica

Com isso, o rétor pretende eximir a arte e o professor ou mestre das consequências drásticas que engendram o discurso retórico, redirecionando as repreensões aos praticantes das artes. O problema dessa analogia é que em ambos os casos a prática moral das artes em questão – em especial o objeto específico da retórica: a persuasão – fica totalmente refém do

acaso, pois o caráter dos homens seria a única garantia para que as artes pudessem ser adequadamente praticadas. O próprio compromisso com o justo e o injusto está em xeque, porque, se o principal objetivo do rétor ou político é dominar os demais (de acordo com a terceira definição de retórica abordada antes), então a preocupação com o modo como isso acontece no contexto da democracia ateniense deve ser elevado. Além disso, a retórica pode alegar, assim como Cálicles o fará, que esse domínio sobre a multidão é justo. A retórica não está em nada comprometida com o conhecimento e a aprendizagem, portanto, tudo vale a fim de que as crenças do orador sejam infundidas no espírito da multidão ignorante, custe o que custar.

Antes mesmo de oferecer uma resposta à colocação de Górgias, Sócrates procura esclarecer as suas intenções em 458a. Nesse momento, Sócrates traz à tona outros caracteres daquilo que temos entendido aqui como discurso filosófico e discurso retórico/político. Em linhas gerais, como apontamos anteriormente, o discurso filosófico visa o consenso e a busca pela verdade; e o discurso retórico visa somente a vitória de um lado sobre o outro por meio da persuasão pela crença. É por isso que Sócrates busca se certificar de que Górgias não levará a sua inevitável refutação como uma espécie de ataque pessoal, já que a vergonha pode vir a cair sobre Górgias caso ele assuma que não é responsável pela moralidade de seus alunos:

Se, então, também tu afirmares ser um homem desse tipo, continuemos a dialogar, contudo se achares que devemos deixá-la de lado, despeçamo-nos agora e encerremos a discussão. (458b1)

εἰ δὲ καὶ δημητὶ πνῆκαζ ἔᾶκ, ἐᾶι εκ ἧδδ παίνεζκ καὶ δζαθφζι εκ ἧκ θυβμκ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Nesta ocasião, chegamos ao ponto do diálogo em que as consequências de boa parte daquilo que foi discutido desde o início entre Sócrates e Górgias ficam mais evidentes (458e3 – 459c5). O objetivo de Sócrates ao fazer isso é mostrar que, em meio a uma multidão ignorante, o médico, por exemplo, pode parecer inferior ao rétor em matéria de medicina, ou seja, que para aqueles que não entendem, o saber falar importa mais do que aquilo que é dito.

E o discurso retórico está desse modo em conformidade com o modo de proceder levado pelo sofista que, segundo Pierre Hadot, comentador de Platão, consiste nisto:

Por um salário, eles ensinavam a seus alunos receitas que lhes permitissem persuadir os ouvintes, defender, com a mesma habilidade, o pró e o contra (antilogia). (HADOT, 2014, p. 33)

O discurso retórico não está comprometido com aquilo que é (com o conhecimento e a aprendizagem), pois para a persuasão retórica basta infundir no espírito da multidão a crença do que parece ser. Em parte dessa discussão, Górgias expressa seu posicionamento de modo esclarecedor, o que nos mostra o quão pernicioso é o discurso retórico:

E então, Sócrates, não é uma enorme comodidade: mesmo não tendo aprendido as demais artes, mas apenas esta, não ser em nada inferior aos artífices. (459c3)

μὴ μῦκ πμθθὴ ραζ ηγκδ, ὃ Σχη ναηεζ, βιβκηαζ ι η ι αευκηα ηαζ ἄθθαζ ηέπκαζ ἄθθα ι ίακ ηαρηδς, ι δδεκ ἐθαημῶζαζ ηῶκ δδι ζιονβῶκς; (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

A colocação de Luiz Henrique Lopes dos Santos elucidava o motivo pelo qual a retórica seria supostamente superior nesse contexto:

Finalmente, seria (a retórica) a arte mais valiosa para os homens, na medida em que seu exercício seria a maneira mais adequada de dar eficácia a todas as outras artes – pois, pergunta Górgias, de que vale ter o conhecimento do que é melhor para os homens fazerem em uma determinada circunstância, se não se for capaz de persuadi-los a fazê-lo? (SANTOS, 2014, p. 249-263)

Outro momento que merece nossa atenção está em 459c12, onde Sócrates resgata parte da discussão iniciada em 454b7 e concluída em 455a1, que marcou a tese de que a retórica persuade a multidão pela crença de que o rétor pode ensinar o justo e o injusto aos seus alunos, como podemos averiguar em 458e3 – 6. A discussão moral presente aqui – como alertara Dodds no início – está em voga justamente por evidenciar o quanto as noções de justo

e injusto, de vergonhoso e belo, de bem e mal, podem ficar demasiadamente abaladas pelo discurso retórico quanto o aparente ensino das artes, a saber, assim como o rétor pode usar da persuasão para parecer saber uma determinada arte em meio a uma multidão ignorante, o mesmo também poderia usar da persuasão para parecer conhecer o justo e o injusto, o vergonhoso e o belo, o bem e o mal, quando na verdade não os conhece. Para deixar isso mais claro, Sócrates emprega neste momento – por meio de uma série de analogias do aprendizado das artes e de seus respectivos objetos específicos – um conjunto de argumentos indutivos para expurgar de uma vez por todas a tese de Górgias de que ele pode ensinar o justo e o injusto mediante a persuasão:

- I. Se tu tornares alguém rétor, será necessário que ele conheça o justo e o injusto, seja previamente ou aprendendo contigo depois. (460a5)²
- II. Quem aprendeu carpintaria é carpinteiro. (460b)
- III. Quem aprendeu música é músico. (460b4)
- IV. Quem aprendeu medicina é médico. (460b6)
- V. Quem aprendeu o justo é justo. (460b10)
- VI. Quem é justo age de forma justa. (460b12)
- VII. É necessário que o rétor seja justo e que a pessoa queira agir de forma justa. (460c)
- VIII. Portanto, quem é justo jamais há de querer cometer injustiça. (460c10)

De modo mais claro, o discurso de Górgias não se sustenta pelo fato de existir a possibilidade do aprendiz fazer uso inadequado da retórica – algo que o próprio Górgias sustenta ao tentar eximir a sua arte e a sua pessoa das consequências perniciosas do discurso retórico nas Assembleias e nas demais aglomerações públicas (456d – 457c). Assim, se o

² Dodds comenta o seguinte sobre essa o início da colocação em questão: 460 a 5–c 6. Socrates uses Gorgias' admission to obtain the paradoxical conclusion that no one who has been trained in rhetoric can ever will what is morally wrong. (DODDS, 1990, p. 218)

rétor pudesse de fato ensinar algo sobre o justo e o injusto, não deveríamos nos preocupar com o caráter do orador, já que o mesmo conheceria o justo e o injusto de antemão e, portanto, saberia como agir de acordo com a situação, sempre e necessariamente optando por ações justas em detrimento das injustas. Em conformidade com boa parte do que vimos ao longo desta análise do primeiro ato, é conveniente colocar em evidência um comentário de Daniel Lopes sobre a posição moral de Sócrates:

Paradoxo Socrático (como referido comumente pelos estudiosos da filosofia platônica), segundo o qual o conhecimento é condição suficiente para a virtude, de modo que ninguém agiria mal voluntariamente, mas por ignorância. Tal máxima moral é atribuída ao Sócrates histórico por Aristóteles na *Ética Nicomaqueia*, quando ele discute o fenômeno moral da “incontinência” [*akrasia*]. (LOPES, 2016, p. 316)

Dessa forma, considerando a passagem de Daniel Lopes e a maneira como Sócrates se comporta diante de Górgias, somos apresentados, de algum modo, à concepção moral de Sócrates, e se considerarmos o que vimos até aqui, conhecer a verdade implica o conhecimento do bem, o que é condição suficiente para saber qual é o caminho justo. Logo, aquele que conhece a verdade não pode praticar a injustiça. É assim que podemos diferenciar até aqui as duas personagens e os seus respectivos caracteres.

Para fecharmos a análise deste primeiro ato, é necessário que saibamos reconhecer a distinção entre persuasão por crença e por aprendizado; e também a diferença entre dominar os demais e conhecer. Como foi evidenciado em nota anteriormente, a persuasão verdadeira ou por aprendizado é assim entendida justamente pelo fato de considerar o ensino de algo que está sob o domínio do artífice que ensina, por exemplo: o sapateiro que ensina a arte do sapateiro. O mesmo não encontramos nos casos entendidos aqui como persuasão falsa ou por crença, em que o rétor, por exemplo, diz ensinar a arte do sapateiro ainda melhor que o próprio sapateiro (o que configura claramente um equívoco, já que o rétor não é conhecedor dessa arte e dos objetos que estão sob seu domínio). O perigo está, como atestamos, nos casos em que os pretensos sábios se colocam como detentores de saberes que eles mesmos não possuem, o que pode fazer com que pessoas de caráter questionável cheguem a posições importantes e venham a colocar em xeque toda a estrutura social por meio da má execução da

atividade política. Assim, o domínio sobre os demais membros da cidade ocorre como que por consequência direta da glória da persuasão por crença, ou melhor, da persuasão falsa.

2. Segundo ato do diálogo: Sócrates versus Polo

Segundo Dodds, o diálogo com Polo tem como tema central a retórica – em continuidade com o que estava sendo discutido no primeiro ato. Acontece que, diferentemente do primeiro ato, neste segundo ato a retórica (ῥημῶσις) [*rhêtorikê*] passa a ser relacionada com a felicidade (εὐδαιμονία) [*eudaimonia*]:

In the conversation with Polus the theme of ῥημῶσις forms a framework for that of εὐδαιμονία. (DODDS, 1990, p. 2)

E essa relação entre retórica e eudaimonia já pode ser vista a partir de uma das definições de retórica oferecidas no primeiro ato por Górgias, que é a terceira definição. Como vimos antes, parte da terceira definição de retórica abarca a possibilidade de se atingir o maior bem e simultaneamente a liberdade (452d5). O discurso de Polo vai inevitavelmente tratar sobre isso, principalmente no que diz respeito ao uso que um tirano pode fazer da retórica, na medida em que Polo mostra sua admiração por aqueles que demonstram seu poder sobre os outros. Nessa conjuntura, de acordo com Dodds, é a definição de retórica oferecida por Sócrates em 463b1, ou seja, retórica como adulação (ἡμθαλεία) [*kolakeia*] é que faz Polo levantar a questão do poder exercido pelos rétores nas cidades em 466b, o que leva Sócrates a formular a distinção entre fazer o que quer (466e1) e fazer o que parece ser o melhor (466e1-2) e, finalmente, o paradoxo ético que disso resulta. Dessa forma, o segundo ato traz respostas fundamentais para entendermos o embate que ocorre no terceiro ato e, por conseguinte, o objetivo deste trabalho ao tratar das figuras do filósofo e do político, pois, segundo Dodds:

The question of εὐδαιμονία, introduced by Polus in rejecting these paradoxes at 470d, dominates the remainder of this discussion down to 480 a, where Socrates applies the results obtained to the valuation of ῥημῶσις. (DODDS, 1990, p. 2)

2.1. A disputa acerca da retórica

Neste início do segundo ato, a intervenção de Polo ocorre pela segunda vez no diálogo, mas desta vez é um pouco diferente de antes (448a6 – 448e5). A interferência de Polo aqui visa salvar seu mestre da refutação iminente. Como a personagem insiste em dizer, Górgias só teria sido refutado por Sócrates pelo fato do rétor sentir-se envergonhado em admitir fazer algo contrário aos costumes da cidade e a sua própria conduta de professor de retórica nas circunstâncias em questão (461b2 – c3). É assim que Polo toma a dianteira e passa a ocupar o lugar que era anteriormente ocupado por Górgias no diálogo. Ainda no que diz respeito à temática da oposição dos modelos de vida, um ponto salta à vista neste início do segundo ato: a forma como Sócrates resgata a advertência que aplicou a Polo durante a sua primeira intervenção no diálogo, isto é, Sócrates volta a pedir a Polo para que não insista no emprego de discursos longos³ (τα ηνυθμβια) [*brakhulogia*]. Dessa forma, é possível perceber que Sócrates manifesta novamente preferência por discursos breves (αναποθμβια) [*makrologia*], o que nos mostra o quanto Sócrates é fiel ao seu método dialógico de perguntas e respostas breves:

Seria deveras um sofrimento terrível, excelentíssimo homem, se chegasses a Atenas, cidade helênica onde há a maior licença para falar, e somente tu tivesses o infortúnio de não fazê-lo aqui. Mas observa a situação inversa: se tu fizesses um longo discurso e não quisesses responder as perguntas, não seria um sofrimento terrível eu não poder ir embora para não te ouvir? Contudo se estás inquieto com algo do que foi dito e desejas corrigi-lo, como há pouco dizia, repara o que for de teu parecer, um interrogando e o outro sendo interrogado cada um a sua vez, e, assim como eu e Górgias, refuta e sê refutado! Pois decerto afirmas que também tu conheces as mesmas coisas que Górgias, ou não? (461e1 – 462a5)

δεξιά ἰ κληῖκ πάεμξ, ὃ ἀέθηξηε, εἰ Ἀεήκαγε ἀθῆνι εκμξ, μῦ ηῖξ Ἐθθάδμξ πθειξηδ ἔξηικ ἔλμοξία ημῶ θέβεξς, ἔπεξηα ζὺ ἔκηῶεα ημφημο ἰ υκμξ ἀηοπῖαξξ. ἀθθᾶ ἀκηεεξ ημξ ζμῦ ἰ ἀηνᾶ θέβμκημξ ηαἰ ἰ ἠ ἔεέθμκημξ ηὸ ἔνςηχι εκμκ ἀπμηνίκεξεαξ, μῦ δεξιά ἀκ ἀὸ ἔβῶ πάεμξ ζ εἰ ἰ ἠ ἔλέξηαξ ἰ μξ ἀπξκαξ ηαἰ ἰ ἠ ἀημφεξς ζμο; ἀθθ' εἶ ηξ ηήδη ημῶ θυβμο ημῶ εἰνδιέκ μο ηαἰ ἔπακμνεχ ζα ζεαξ ἀηῆρκ ἀμφθεξ ὡξπεν κοκδῆ ἔθεβμκ, ἀκαεεἰ εκμξ ὀηξζμζδμηεἰ, ἔκ ηῶ ἰ ἔνεξ ἔνςη ὡκ ηε ηαἰ ἔνςηχι ἰ εκμξ, ὡξπεν ἔβχ ηε ηαἰ Γμνβιαξ, ἔθεβπῆ ηε ηαἰ ἔθεβπμο. θῆξ βᾶν δῆπμο ηαἰ ζὺ ἐπίξηαξεαξ ἄπεν Γμνβιαξ: ἠ

³ Algo que convencionamos desde o início deste trabalho como marca do discurso retórico, e que frequentemente aparece ao longo do diálogo sendo empregado por Górgias, Polo, Cálicles e, surpreendentemente, até por Sócrates em alguns momentos.

μῦ; (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

A fala de Sócrates acima exposta mostra o quanto o modo dialógico (marca do discurso filosófico) é parte fundamental do modelo de vida do filósofo. O diálogo é, por definição, uma expressão do que Sócrates afirma na passagem aqui comentada, pois ele implica em uma espécie de troca entre locutor e interlocutor, de modo que um depende do outro para que o processo seja executado, já que o parto das ideias (τα ζῶησι) [maiêutica] acontece justamente a partir dessa interação, em que o interlocutor é levado pelo locutor a trilhar certo caminho por meio de uma série de perguntas e respostas breves. Sobre essa relação entre o modo de discurso e o modelo de vida a ele relacionado, Pierre Hadot, comentador de Platão, diz o seguinte:

Quero dizer que o discurso filosófico deve ser compreendido na perspectiva do modo de vida no qual ele é ao mesmo tempo o meio e a expressão e, em consequência, que a filosofia é, antes de tudo, uma maneira de viver, mas está estritamente vinculada ao discurso filosófico. (HADOT, 2014, p. 18)

Estando isso evidenciado, retomando a linha de exposição do diálogo, depois da colocação de Sócrates e de seu consentimento, Polo assume então o papel de questionador que antes era de Sócrates e dá início à sua investida, ou seja, dirige a palavra a Sócrates e busca fazer com que o filósofo ofereça uma definição de retórica:

Mas o que a retórica te parece ser? (462b8)

ἀθὰ ἡί ζμζ δμηῖ ἡ ῥδημζηῖ εῖκαζ (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Lembrando que a pergunta feita por Polo a Sócrates é exatamente a mesma que Górgias havia sido incapaz de responder satisfatoriamente ao longo de todo o primeiro ato do diálogo. A primeira resposta de Sócrates à pergunta de Polo consiste no seguinte:

A certa experiência. (462c2)

ἐὶ πεζύϊακ ἔβζεβέ ηῖα. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Polo então insiste em saber de Sócrates de que consiste essa experiência, ao que o filósofo completa:

De produção de certo deleite e prazer. (462c6)

πάνηυξ ηῖμξ ηαι ἡδμκῆξ ἀπενβαζίαξ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

A consequência dessa série de raciocínios é brevemente interrompida pelo próprio Polo que, de repente, propõe outra pergunta a Sócrates:

A retórica não te parece ser bela, então, visto ser capaz de deleitar os homens? (462c7)

μὴμῦκ ηαθυκ ζμξ δμηεῖ ἡ ῥδημῦξη εῖκαξ πανίγεζεαξ μῖυκ ηε εῖκαξ ἀκενχ πμῖξ; (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Polo comete, assim como cometera em sua interferência no primeiro ato, uma infração gravíssima aos olhos de Sócrates, ou seja, ele insiste em priorizar a valoração em detrimento da definição. Assim, Sócrates repreende Polo mais uma vez e em seguida diz ser a retórica

parte de uma mesma atividade que a culinária (462e2), sendo ambas pertencentes ao campo da experiência e da rotina, que não podem, portanto, ser chamadas de arte (*tekhnē*) (463b).

2.2. O que é e o que parece ser

A colocação de Sócrates neste momento é importantíssima, pois o filósofo traz ao presente momento – de forma sutil – a distinção entre ser arte e parecer ser arte:

Dessa atividade, presume que haja inúmeras partes, e uma delas é a culinária, que parece ser arte, mas, conforme meu argumento, não é arte, mas experiência e rotina. (463b1 - b4)

ἡαρηδξ ι μζ δμηεῖ ηῆξ ἐπῆδδεδφζες ξ πιθηά ι ἐκ ηαι ἄθηα ι υνζα εἶκαζ ἐκ δε ηαι ἡ ὀρμπμζῆη· ὁ δμηεῖ ι ἐκ εἶκαζ ηέπκδ, ὡξ δε ὁ εἰ ὀξ θυβμξ μῆη εἶζῆξ ηέπκδ ἄθη ἔι πεζία ηαι ηνζή. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Outro ponto pertinente a ser levado em consideração aqui é o que é foi enfatizado antes disso, isto é, que essa atividade que não é arte é praticada por alguém que está inclinado a agir de determinada maneira:

(...) ela me parece ser uma atividade que não é arte, apropriada a uma alma dada a conjecturas, corajosa e naturalmente prodigiosa para se relacionar com os homens. (463a6)

εἶκαί ηζ ἐπῆδδεδοι α ηεπζῆδκ ι ἐκ μῦ, ροπηξ δε ζημπαζῆζῆξ ηαι ἄκδνεῖαξ ηαι θφζεζ δεζῆξ πνμζμι φεῖκ ημῆξ ἄκενχ πιμζξ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

É nesse sentido que Sócrates argumenta que o cerne da retórica é a adulação (ημθαηείακ) (463b1). Ademais, nesse mesmo discurso, Sócrates faz um pequeno acréscimo sobre o que foi dito acerca da adulação:

Conto também como partes suas a retórica, a indumentária e a sofística, quarto partes relativas a quatro coisas. (463b5)

ἡσθηδὺς ἰσχυρὰ καὶ ἡθικὴ ῥητορικὴ ἐβώ ἡσθῶ καὶ ἡθικὴ βε ἡμὶ ἰσχυρὴ καὶ ἡθικὴ
ζυθῆσθηδὺς, ἡσθηδὺς ἡσθῶ ἰσχυρὰ ἐπὶ ἡσθηδὺς πνάβιαζζκ. (Platonis Opera, ed.
John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Seguindo esse raciocínio, teríamos o seguinte: culinária, retórica, indumentária e sofística como componentes da adulação, a saber, como partes que compõem a adulação. O comentário de Dodds sobre esse momento consiste no seguinte:

The most important element in the present passage is the distinction of principle which Plato draws between 'scientific' and 'unscientific' procedures (see on 465 a 2–5). It is one form of that distinction between being and seeming, inner reality and outward appearance, which runs through the whole of the dialogue from this point (cf. Jaeger ii. 132). A 'shame-culture' tends to obliterate this distinction, which explains Plato's continual insistence on it. (DODDS, 1990, p. 227)

Logo, segue-se disso que a questão por responder tem a ver com o seguinte:

Pois não é justo, Polo; mas se queres mesmo saber, pergunta-me que parte da adulação afirmo ser a retórica! (463c5)

μὴ βάν δίησθηδὺς, ὧ Πῶθε· ἄθθ' εἶπεν ἀμφοεζ ποεέζε αζ ἐνχηα ὀπιμικ ἰσχυρὰ ἡθικὴ
ἡσθηδὺς θδι ἰ εἶκαζ ἡθικὴ ῥητορικὴ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford
University Press 1903 Internet Archive)

A resposta de Sócrates à pergunta de Polo é que a retórica é

A retórica é, conforme meu argumento, o simulacro de uma parte da política. (463d2)

ἔζητος βάν ἢ ῥοδημῶν ἢ ἡσπὰ ἦοκ εἰ ὄκ θυβικ πμθῶν ἢ ἢ ἢ μνίμο εἶδος μκ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Dessa maneira, entre 463d – 464a Sócrates e Górgias voltam a ter uma breve discussão, porque este fica surpreso ao saber a opinião daquele acerca da retórica. A resposta de Sócrates a Górgias no contexto dessa breve discussão tem por objetivo fornecer uma pequena elucidação e distinção daquilo que é entendido por arte e pseudoarte. Para tal, Sócrates estabelece que existe o que chamamos de corpo e o que chamamos de alma (463e6). Na linha desse raciocínio, o filósofo argumenta que tanto o corpo quanto a alma admitem uma boa compleição (464a2). O exemplo apresentado por Sócrates para descrever o seu argumento é evidente por si mesmo:

E então? E aquela que parece ser boa compleição, sem sê-la? É como se eu dissesse o seguinte: muitas pessoas parecem possuir boa compleição física, mas não seria fácil para qualquer um perceber que elas não a possuem, exceto para um médico ou para algum professor de ginástica. (464a6)

ἢ ἢ δέ; δμημῶν κ ἢ ἐκ εὐελιακ, μῶν κ δ' μῶ; μῶκ ἢ μῶκδε θέβς. πμθμῖ δμημῶν κ εἶ εἶπερ ἢ ἢ ζχ ἢ αηα, μῶξ μῶ ἢ ἢ ῥαδίζξ αἶξε μῶ ἢ ἢ ὄξζμῶ ἢ εἶ εἶμοξζκ, ἢθθ' ἢ ἢ αηυξ ἢ ἢ ἢ ἢ ἢ βοι καζῶν ἢ ἢ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

A partir da tese anterior de que há coisas que são arte e outras que apenas parecem ser arte, Sócrates introduz a ideia da autoridade de um perito de determinado domínio técnico para dizer o que é e o que parece ser (o que não é). Pensar nesse segundo ponto é imprescindível para o desenvolvimento deste trabalho, visto que aquele que for persuadido pela crença não será capaz de distinguir entre o que é arte e o que parece ser arte. Nessa linha de raciocínio, o próprio Daniel Lopes chama a nossa atenção ao tecer o seguinte comentário:

(...) o argumento que distingue as pseudoartes, denominadas por Sócrates de adulação (*kolakeia*), das verdadeiras artes está fundamentado em outra distinção basilar do pensamento platônico: entre o domínio do –ser” [*einai*] e o domínio do –parecer ser” [*dokein einai*], sendo o último valorado negativamente por Platão devido à sua natureza enganadora, mutável, multiforme. (LOPES, 2016, p. 229)

Pensamos que talvez não seja o caso aqui tratar detalhadamente das artes e das suas respectivas formas de adulação, pois isso poderia desviar o debate do tema do projeto. O que temos de levar dessa discussão é o que foi exposto acima, ou seja, que a persuasão pela crença não permite distinguir o verdadeiro do falso. Por isso, é pertinente que levemos esse ponto em consideração agora que teremos de nos dirigir ao que vem em seguida.

2.3. O rétor tudo pode por meio da persuasão?

Em 466a9, Polo propõe a seguinte questão a Sócrates:

Acaso te parece que os bons rétores, enquanto aduladores, são considerados homens desprezíveis nas cidades? (466a9)

ἀν' μὲν δμημῶν ζμζ ὡς ησθαηεξ ἐκ ηᾶξ πσθεζζ θαῶθμζ κμ ἰγεζεαζ μὶ ἀβαεμὶ ῥήημωξ; (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

A resposta de Sócrates é negativa, então Polo insiste em outro ponto:

Mas o quê? Não assassinam, como os tiranos, quem eles quiserem, e não roubam dinheiro e expulsam da cidade quem for de seu parecer? (466b8 – c2)

ἢ δέ; μὲν, ὥζπεν μὶ ηφνακκμζ ἀπμηηεξφαζίκ ηε ὀκ ἀκ αμφοζκ ηαζ ηαὶ ἀθαζύμῶκηαζ πνήιαη α ηαὶ ἐηαάθθμοζζκ ἐη ηῶκ πσθεζκ ὀκ ἀκ δμηῆ ἀηημῶξ; (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

No contexto da fala de Polo, é novamente conveniente lembrar que a terceira definição de retórica (apresentada no primeiro ato) parece funcionar muito bem para nos ajudar a entender o que está sendo tratado aqui, isto é:

Aquele que é, Sócrates, verdadeiramente o maior bem e a causa simultânea de liberdade para os próprios homens e, para cada um deles, de domínio sobre os outros na sua própria cidade. (452d5)

ὅπεν ἐζήκ, ὦ Σχηναεξ, ἡ ἄθδεεία ι ἐβζημκ ἀβαεὸκ ηαὶ αἴημκ ἅ ι ἐκ ἐθεοεενίαξ ἀημῖξ ημῖξ ἀκενχ πμζ, ἅ ι α δὲ ημῖ ἄθθσκ ἄνπεξκ ἐκ ηἡ ἀημῖ πυθεξ ἐηάζηφ.
(Platonis Opera, ed. John Burnet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

A colocação de Polo é problemática por diversos aspectos, já que atribui à retórica um papel questionável, na medida em que faz da retórica um meio de infringir a justiça e as leis da cidade. Como Daniel Lopes relembra (2016, p. 45), Polo demonstra no segundo ato admiração pelo tirano Arquelau no sentido de prestar honras e elogios ao seu caráter duvidoso, a saber, Polo defende a posição de que Arquelau é um exemplo de vida virtuosa e feliz⁴, mesmo diante do seu modo de agir contestável, que está baseado na prática de injustiças:

Mas, Sócrates, não é preciso te refutar com fatos arcaicos, pois os acontecimentos recentes são suficientes para te refutar e demonstrar como inúmeros homens, mesmo tendo cometido injustiças, são felizes. (470d1-2)

ἀθθὰ ι ἡκ, ὦ Σχηναεξ, μὲδέκ βέ ζε δεῖ παθαζμῖξ πνάβιαζξ κ ἐθέβπεξκ ηὰ βὰν ἐπεεξ ηαὶ πνχδκ βεβμκωηα ηαῶηα ἡακά ζε ἐλεθέβλαξ ἐζηκ ηαὶ ἀπμδεῖλαξ ὡξ πμθθμὶ ἀδῆμῖκηεξ ἄκενς πμζ εὐδαίμκεξ εἰζξκ. (Platonis Opera, ed. John Burnet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Polo, por sua vez, enquanto professor de retórica e defensor desse tipo de tese, acaba por comprometer o seu próprio papel, na medida em que o ensino da retórica é empreendido com o intuito de educar futuros políticos – o problema ético-moral está, portanto, em estreita

⁴ Assim como nos livros VIII e IX da *República*, podemos encontrar aqui referências de Platão ao problema do advento da tirania no contexto da democracia ateniense.

relação com o que foi discutido no primeiro ato, isto é, na defesa da retórica nos moldes do discurso de Górgias (456a – 457c), que argumenta que a retórica poderia ser usada com o objetivo de:

(...) falar contra todos e a respeito de tudo. (457a5)

δοκαρῶς ἰ ἐκ βᾶν πνὸξ ἄπακηόξ ἐζήξς ὁ ρήησν ηαὶ πενὶ πακτῶξ θεβεξς, (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

E que:

E se disputasse com qualquer outro artífice, o rétor, ao invés de qualquer um deles, persuadiria as pessoas a elegerem-no; pois não há nada mais sobre o que o rétor não seja mais persuasivo do que qualquer outro artífice em meio à multidão. (456c2)

ηαὶ εὶ πνὸξ ἄθθμκ βε δδὶ ζιονβὸκ ὀκηζαμῶκ ἄβςκ ἰγμῶμ, πείζεζεκ ἄκ ἀνῆκ ἐθέζεαζ ὁ ῥδηνζῶξ ἰ ἄθθμκ ἠ ἄθθμξ ὀζηζμῶκ· μὲν βᾶν ἐζήξς πενὶ ὄημο μὲη ἄκ πζακχηενμκ εἴπμζ ὁ ῥδηνζῶξ ἠ ἄθθμξ ὀζηζμῶκ ἠὸκ δδὶ ζιονβὸκ ἐκ πθήεεζ ἠ ἰ ἐκ μῶκ δφκαι ζζ ημζαφῆδ ἐζηκ ηαὶ ημζαφῆδ ἠξ ηέπκδξ· (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Sendo assim, segundo Daniel Lopes (2016, p. 45), na crítica à retórica estamos diante da configuração de um problema de natureza ético-política, pois existe uma clara associação entre a figura do rétor com a figura do tirano, principalmente no que diz respeito ao domínio que é exercido pelos utilizadores da retórica sobre os cidadãos da cidade. Em complemento ao que foi exposto, ao fazer alusão à retórica, Daniel Lopes oferece uma breve explanação acerca dos conceitos de *kolakeia* (adulação) ou pseudoarte nos seguintes termos:

Uma atividade que não é arte, mas apenas experiência e rotina, voltada para a promoção do prazer na audiência por meio do que ela consegue persuadí-la, a despeito de isso lhe vir a ser benéfico ou não; uma prática irracional, na medida em que não conhece a natureza daquilo a que se volta (ou seja, alma) e não sabe justificar as suas ações, tampouco identificar as suas causas. (LOPES, 2016, p. 52)

Seguindo essa linha de raciocínio, chegamos ao ponto que Daniel Lopes evidencia em sua introdução (2016, p. 58), ou seja, que o rétor não possui o poder de persuasão que presume ter. Quanto ao poder de persuasão que lhe falta, é justamente o poder de persuasão verdadeiro que está diretamente relacionado e dependente do conhecimento, pois a sua persuasão, como vimos ao longo do primeiro ato, consiste basicamente naquele tipo de persuasão pela infusão de crenças. Parte disso já demonstramos no primeiro ato ao tratarmos do fato de que o rétor não precisa necessariamente conhecer determinado domínio para ser persuasivo sobre os membros da assembleia. O ponto fundamental aqui é que tanto o rétor quanto os membros da assembleia não distinguem ser de parecer ser – e esse ponto é uma das marcas mais evidentes de que estamos a tratar neste momento da prática de uma falsa política. Disso nós já tomamos consciência quando citamos o modo como Polo admira a tirania e como ele enxerga o exercício da retórica no âmbito da democracia ateniense. A própria referência à justificativa de Górgias no primeiro ato do diálogo satisfaz em grande medida esse aspecto. Afinal, o rétor admite que a retórica garante ao seu usuário o poder de fazer o que bem entender e isso implica justamente o fato de que o rétor terá de fazer uso das pessoas no sentido de manipular cada uma delas a seu bel-prazer. Recapitulando, isso fica nítido no contexto em que a persuasão é usada na audiência, a fim de convencê-la acerca do benefício de algo ou não, o que envolve um problema sério, pois aqui se apresenta uma situação em que o rétor tem de persuadir as pessoas a respeito de assuntos sobre os quais ele geralmente não conhece.

Em termos gerais, se pudermos nos referir ao principal problema que a fala de Polo nos apresenta, basta que voltemos ao primeiro ato, como temos ressaltado desde então, onde encontramos Górgias afirmando aos seus discípulos que a retórica é um meio de conquistar liberdade e domínio sobre os outros (452d). Górgias, ao fim do primeiro ato, tenta se desvencilhar de uma consequência lógica desse raciocínio ao afirmar que o homem que aprende a retórica não deve empregá-la com injustiça (456b – 457b), e que a prática da injustiça por parte do orador seria culpa inteiramente dele, não da arte retórica e do mestre que a ensinou. Com isso, especulamos que Górgias pode possuir seus próprios conceitos de justiça e injustiça. Ainda assim, como vimos antes, a conduta do orador diante da assembleia abre margem à dúvida, na medida em que o mesmo pode pensar ter aprendido o que é justo, quando na verdade não aprendeu. Se esse for o caso, a assembleia poderá vir a ser persuadida

a tomar o injusto pelo justo (vice-versa). Daniel Lopes esclarece esse ponto da forma como se segue:

Nessa comparação de Polo entre o poder do rétor e o do tirano, Platão retoma, então, o problema da relação entre meios e fins na prática retórica sob outra perspectiva. Polo entende que a superioridade do rétor consiste precisamente em poder, por meio da retórica, realizar todo tipo de ação, seja ela justa ou injusta, na medida em que a retórica e, conseqüentemente, o poder que dela devirá, são bens incondicionados e não regulados pelo princípio da justiça. (LOPES, 2016, p. 237)

Sócrates esclarece a questão de Polo e, com isso, o filósofo chega à conclusão de que na verdade Polo havia colocado duas questões:

Há pouco não dizias mais ou menos o seguinte: mas os rétores não assassinam quem eles quiserem, como os tiranos, e não roubam dinheiro e banem da cidade quem for de seu parecer? (466c8 – d)

μὴ ἀνηζ μύης πρξ ἔθεβεξ· ἦ μὲν ἀπιηηξφραζζκ μί ρήηιμεξ μὺξ ἄκ ἀμφθς κηαζ ὥζπεν μί ηφνακκμζ ηαι πνήιαη α ἄθαζμὺκηαζ ηαι ἔλεθαφκμοζζκ ἔη ηῶκ πυθεζκ ὄκ ἄκ δμηῆ ἀημῖξ; (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Em seguida, com base nessas questões, Sócrates traz à tona um dos temas mais importantes deste segundo ato, isto é, a distinção entre fazer o que quer (466e1) e fazer o que parece ser o melhor (466e1-2):

Eu afirmo, Polo, que tanto os rétores quanto os tiranos possuem o mais ínfimo poder nas cidades, como antes referia; e que não fazem o que querem, por assim dizer, mas fazem o que lhes parece ser melhor. (466d5 – e2)

θδι ι βάν, ὦ Πῶθε, ἐβῶ ηαι ημὺξ ρήηιμαξ ηαι ημὺξ ηονάκκμοξ δφκαζεαζ ι ἐκ ἐκ ηαῖξ πυθεζζκ ζι ζηνσηαμκ, ὥζπεν κοκδῆ ἔθεβμκ· μὺδἐκ βάν πμζῖκ ὄκ ἀμφθμηαζ ὥξ ἔπιμξ εἰπεῖκ, πμζῖκ ι ἐκμζ ὄηζ ἄκ ἀημῖξ δυλη ἀέθηζημκ εῖκαζ (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Dessa maneira, em resumo, temos uma bifurcação que envolve: (1) o que se quer fazer; e (2) o melhor a ser feito. Ao tratar desse assunto, podemos voltar a nossa atenção brevemente às generalizações da personagem do filósofo que fizemos ainda na introdução deste trabalho, isto é, o que se coloca aqui especificamente é que Sócrates acaba por usar o modelo dialógico da forma mais cuidadosa possível, fazendo com que Polo fique perdido naquilo que ele mesmo propôs a Sócrates, sem nem ao menos se dar conta do que está acontecendo. Daniel Lopes ilustra a tática de Sócrates da forma que se segue:

Para demonstrar que o rétor e o tirano, ao cometerem atos injustos, não fazem o que querem' mas o que lhes parece ser melhor', Sócrates deve fazer com que o interlocutor assinta em duas proposições fundamentais: i. que o homem quer somente as coisas boas, perseguindo-as em suas ações (467c-468e), e ii. que a injustiça é um mal para a alma de quem a comete, de modo que cometer injustiça é pior que sofrê-la (468e-481b). (...) Nesse sentido, Sócrates joga propositalmente com o interlocutor a fim de acentuar sua debilidade intelectual e moral, tendo em vista sua inexperiência no diálogo', na discussão de natureza filosófica empreendida por Sócrates e seu círculo de amizade. (LOPES, 2016, p. 240-241)

Esse último momento aqui abordado serve para nos mostrar definitivamente como Polo não possui habilidade para o diálogo de matriz filosófica. Desde a sua interferência inicial, no momento em que ele discutiu brevemente com Querefonte (448a6 – 448e5), é perceptível o seu parco domínio sobre o modelo dialógico. E tanto antes quanto agora, diante da sua baixa capacidade dialógica, ele insiste em tentar empreender a retórica na conversa com Sócrates, mas a sua tentativa não é nada satisfatória, pois ele não parece ser melhor nem mesmo no que diz ser: o diálogo de matriz retórica. Para confirmarmos isso, basta nos atentarmos para os rumos que tomam o seu diálogo com Sócrates, a saber, Polo não se dá conta de que Sócrates está tentando fazer com que ele assinta a certas proposições que vão fazer com que ele venha a ser refutado em breve.

2.4. É melhor sofrer injustiça a cometer?

A posição tomada por Sócrates nesse momento – que é mais explicitamente demonstrada adiante – é amplamente conhecida:

Pelo menos eu não quereria nem um nem outro, mas se fosse necessário ou cometer injustiça ou sofrê-la, preferiria sofrer a cometer injustiça. (469c1 – c3)

αμοθμί δκ ι ἐκ ἄκ ἔβζε μύδέηενα· εἰ δ' ἀκαβηαῖμκ εἶδ ἀδζήεῖκ ἢ ἀδζήεῖζεαζ, ἔθμί δκ ἄκ ι ἄθθμκ ἀδζήεῖζεαζ ἢ ἀδζήεῖκ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Lembrando que todo esse discurso por parte de Sócrates visa convencer Polo de que quem toma determinadas ações (no caso aqui é o tirano) não toma porque quer, mas sim porque julga/lhe parece ser o melhor a ser feito, conforme o que foi apresentado anteriormente. A discussão tratada aqui tem uma relação estreita entre justiça e bem, na medida em que o agir de maneira justa implica o melhor, e o agir de maneira injusta implica o pior (470c).

Partindo dessa colocação de Sócrates, Polo levanta um suposto problema moral⁵ por meio de um contraexemplo, pois ele sustenta que a fala de Sócrates vai de encontro aos fatos, isto é, que existem homens que são injustos e que ainda assim são felizes. Para ilustrar a suposta veracidade de seu argumento, Polo apresenta o caso de Arquelau, rei da Macedônia, que teria matado seu tio, seu primo, seu irmão e por último seu sobrinho para chegar ao trono (471b – d). Em resumo, segundo o argumento de Polo, Arquelau cometeu as maiores injustiças, porém hoje ocupa o trono e é um homem feliz, ou seja, a figura de Arquelau parece nos oferecer um caso de alguém que é um contra-exemplo entre a justiça e a felicidade, diferente do que sustenta Sócrates. Mesmo assim, a tese de Sócrates é reiterada:

É como digo, Polo: o homem e a mulher que são belos e bons, eu afirmo que são felizes, e infelizes, os injustos e ignóbeis. (470e9 – e10)

ὦζ βε ἐβῶ θεβς, ὦ Πῶθε· ἦκ ι ἐκ βᾶν ηαθὸκ ηαἰ ἀβαεδκ ἄκδνα ηαἰ βοκαῖηα εὐδαίμκα εἶκαἰ θδι ζ ἦκ δὲ ἄδζήμκ ηαἰ πμκδνὸκ ἄεθζμκ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

⁵ Daniel Lopes sustenta que de fato temos aqui uma mudança de direção na discussão, isto é, a discussão não está mais centrada na definição de retórica e de seu estatuto como prática discursiva, mas na seguinte relação moral: –A discussão entre as personagens se volta agora para a relação entre felicidade [eudaimonia] e justiça [dikaiosune]” (LOPES, 2016, p.250).

Polo, mesmo assim, continua a insistir no contrário, argumentando que seu contraexemplo vai ao encontro da opinião dos que estão ali presentes e que até mesmo Sócrates concorda com ele, mas na verdade omite sua opinião. Sócrates, por sua vez, mostra-se irritado, porque julga que Polo tenta fazer com ele o mesmo que os políticos fazem nos tribunais:

Venturoso homem, tentas me refutar retoricamente, como quem presume refutar os outros nos tribunais. (471e3 – e4)

ὦ ἰσθάνε, ῥοδημῶν ὡς βάν ἰε ἐπὶ τῶν ἐθέβρεζ, ὡς πεν μί ἐκ ἡμῶν δῆλα ζῆδνίμζ ἡβμοι εκμζ ἐθέβρεζ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Ou seja, usando de testemunhas a fim de fazer com que o diálogo seja vencido não por meio de argumentos, mas sim por meio de métodos ilícitos baseados na força do apoio da opinião pública. De forma ilustrativa, podemos recorrer ao próprio diálogo para entender isso por meio dos dois tipos de refutação/prova (*elenchos*): a retórica e a filosófica (471e1 – 472d4). Em outros termos, podemos nos referir aqui ao primeiro tipo como *elenchos* retórico e ao segundo tipo como *elenchos* socrático. A marca do *elenchos* retórico é caracterizada neste ponto do diálogo como aquela que recorre a falsas testemunhas para escapar à verdade, além de fazer uso indiscriminado da audiência com o intuito de subverter as conclusões alcançadas por meio de um emprego adequado dos argumentos.

Se analisarmos essa parte do diálogo para além do contexto da discussão da justiça e da felicidade, é possível nos utilizarmos das consequências que Platão pretende ao expor o modo como Polo faz uso do discurso retórico. Em outros termos, o modo de agir de Polo configura algumas das características constituintes do caráter do homem político. Dessa forma, aparentemente, Platão denuncia aqui o modo como os debates são conduzidos nas assembleias, na medida em que destaca o quanto a opinião pública tem influência sobre o resultado de uma disputa. Se levarmos isso em conta, chegamos à conclusão de que além de não ser preciso o rétor saber necessariamente sobre determinado assunto, ainda existe a

possibilidade de agarirar o apoio de uma multidão ignorante se o mesmo for um exímio mestre da pseudoarte retórica. Daniel Lopes apresenta uma nota esclarecedora sobre como funciona a dinâmica dessa questão:

Nos tribunais, a refutação se fundamenta na opinião da maioria, e o orador é eficaz quando ele persuade a maior parte dos juizes de sua própria inocência ou da culpabilidade do adversário; mas a opinião da maioria não implica que a decisão tenha sido tomada com justiça e verdade. Na refutação filosófica, em contrapartida, o embate se dá entre dois interlocutores que serão, por si só, suficientes para julgar a verdade da questão. Para tal fim, de nada vale a *reputação* (*doxa*) do *interlocutor*, metaforicamente referido por Sócrates como o *consenso* entre ambas as partes é condição necessária e suficiente, a princípio, para a determinação do valor de verdade das conclusões alcançadas na discussão. (LOPES, 2016, p. 257)

Ademais, de acordo com a psicologia moral do filósofo, ainda existe algo a ser considerado:

Não é por ser compartilhada pela maioria dos homens que uma opinião é verdadeira; a refutação filosófica teria justamente a função de examinar se tal opinião se sustenta ou não, e, por conseguinte, se ela é verdadeira ou falsa. (LOPES, 2016, p. 257)

Dodds faz o seguinte comentário sobre a questão, que pode nos ajudar a entender qual é pretensão de Platão ao tocar no assunto por duas vezes neste segundo ato (sendo essa a primeira):

Socrates agrees that Polus could call in evidence for his view "almost everybody" in Athens or elsewhere, including the most respected Athenian families. For the other view there is only one witness—Socrates. But dialectical questions are not settled by majority vote. Polus is trying to "eject him from his patrimony, the truth" (b 5) by using the methods of the law-courts. The question of "happiness" is among the most important of human problems, and Socrates has his own method for dealing with it.

As we have seen, in his attitude towards Archelaus the historical Socrates was certainly in a minority, perhaps even in a minority of one. Here, however, he is concerned with something more general, the concept of εὐδαιμονία: he is

condemning the standards of a 'shameculture', which equates happiness with prestige. (DODDS, 1990, p. 243-244)

Um pouco mais adiante, em 473b6, Sócrates faz um acréscimo e defende a tese de que o homem injusto:

Eu, porém, afirmo que o mais infeliz, e quem paga a justa pena, menos infeliz. (473b6 – b7)

ἐβὼ δέ βε ἀνημῶς ἀεθζζηά ημοξ θ δι ί, ημῶξ δὲ δζζυκηαξ δήηδκ ἦηημκ. (Platonis Opera, ed. John Burnet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Em decorrência disso, Polo ataca novamente a pessoa de Sócrates recorrendo à opinião da maioria, mas continua a não oferecer argumentos concretos contra a posição de Sócrates (473e5 – e7). E Sócrates responde da seguinte maneira:

Polo, não sou um político. (473e8)

ὁ Πῶθε, μὴ εἰι ἰ ηῶκ πιθζζηζζῶκ, (Platonis Opera, ed. John Burnet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

A resposta de Sócrates oferece conteúdo essencial para compreendermos o modelo de vida do filósofo e o modelo de vida do político, e também contém algo que veremos fortemente presente no terceiro ato: a oposição entre a figura do filósofo e a figura do político. Ao dizer que não é um político, Sócrates nega duas coisas: (1) que ele não vai fazer uso da opinião da multidão para ganhar o debate (471e3 – 472d4); e (2) que é muito pouco versado na prática política das assembleias (473e8 – 474b4) – uma fraqueza (segundo a perspectiva política) que vai ser bastante explorada por Cálicles no terceiro do ato do diálogo por meio do seu longo discurso que visa o ataque ao modelo de vida do filósofo e, conseqüentemente, ao seu papel na cidade (482c4 – 486d2). É necessário levar em conta as duas negações de

Sócrates expostas acima, pois elas exprimem muito mais que simples inabilidades do filósofo. Como veremos posteriormente, o exercício das práticas de cada modelo de vida é, em tese, restrito a cada um de seus representantes, ou seja, Sócrates é de fato pouco habilidoso no que se trata às práticas do modelo de vida político, assim como os políticos são pouco habilidosos no que diz respeito às práticas do modelo de vida filosófico. Por conseguinte, ter consciência dessas marcas dos modelos de vida aqui estabelecidas é de suma importância para a compreensão do que vem sendo desenvolvido ao longo deste trabalho e do caminho que vamos tomar daqui em diante.

Resumidamente, Sócrates ocupa boa parte deste meio e fim do segundo ato à procura de justificar duas questões: (1) o homem injusto é o mais infeliz e, portanto, é melhor sofrer a cometer injustiça; e (2) o motivo daquele que paga a justa pena ser menos infeliz. Primeiramente, a fim de convencer Polo de que cometer injustiça é pior do que sofrê-la, Sócrates propõe uma disjunção entre belo e bom, de um lado, e vergonhoso e mal, de outro. Sendo assim, Sócrates parte de duas premissas para derivar seus argumentos: (i) Sofrer injustiça é pior do que cometê-la e (ii) Mas cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la, como podemos ver:

Para que o saibas, dize-me então, como se eu te inquirisse desde o começo! O que te parece pior, Polo, Cometer injustiça ou sofrê-la? (474c4 – c6)

θέβει δὴ ἰμὺς ἴκ' εἰδῆξ, ὥζπεν ἄκ εἰ ἐλ ἀνπῆξ ζε ἡνχης κ' πτηενικ δμηεῖ ζμζ ὃ Πῶθε, ἡάημικ εἰκαζ ἡὸ ἀδύηεῖκ ἡ ἡὸ ἀδύηεῖζεαζ; (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

E aí? É mais vergonhoso cometer injustiça ou sofrê-la? Responde! (474c8 – c9)

ἡί δὲ δῆ; αἰζπμικ πτηενικ ἡὸ ἀδύηεῖκ ἡ ἡὸ ἀδύηεῖζεαζ; ἀπμηνίκμο. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Polo, contudo, não admite a disjunção proposta por Sócrates, a saber, ele não aceita ser pior e mais vergonhoso cometer e sofrer injustiça, respectivamente, porque ele não concorda com a disjunção de belo e bom, de um lado, e mau e vergonhoso, de outro (474c13 – d1). A

fim de convencer Polo, Sócrates passa a argumentar de modo a fazer com que Polo consinta à tese de que o belo pode ser definido pelo prazer e pelo bem, e o vergonhoso pelos seus contrários, ou seja, pela dor e pelo mal (475a1 – a5). A partir disso, Sócrates continua a sua argumentação mostrando que se entre duas coisas belas uma for superior a outra em matéria de beleza, então ela deve ser necessariamente superior em um ou em ambos os quesitos (475a7 – a9). O mesmo raciocínio vale para aquilo que dizemos ser mais ou menos vergonhoso (475a11 – b2). Então, Sócrates conclui a partir desses argumentos (assentidos por Polo) que cometer injustiça é pior que sofrê-la justamente pelo fato de superá-la em mal (475c13 – c14).

Ao analisar a argumentação traçada por Sócrates com o intuito de provar a sua tese a Polo, ficamos frente a frente com a breve retomada da questão da assembleia que fora anteriormente levantada, isto é, sobre o modo como Polo, enquanto político, faria uso das pessoas da assembleia em seu favor, a fim de ganhar a discussão. É levando em conta esse contexto anterior que Sócrates relembra Polo do seguinte:

Vês então, Polo, que, comparando uma refutação com a outra, elas em nada se parecem: embora contigo todos os outros concordem exceto eu, para mim tu me bastas, mesmo sendo apenas um, pois concordas comigo e testemunhas em meu favor; e eu, dando a pauta da votação somente a ti, dispenso os outros. E que esse ponto esteja estabelecido por nós! (475e8 – 476a2)

ὄντι μὲν, ὦ Πῶθε, ὁ ἔθεβπιξ πανὰ ἡὲκ ἔθεβπιξ παναααθουι εκμὲξ ὄηζμὺδὲκ ἔμζηεκ, ἄθθὰ ζμι ἰ εκ μι ἄθθμζ πάκηεξ ὀι μθμβμῶζζκ πθῆκ ἐμ ὦ, ἐμ ἰ δὲ ζὺ ἐλανηεῖξ εῖξ ὀκ ἰ υκμὲξ ηαι ὀι μθμβῶκ ηαι ἰ ανηονῶκ, ηαι ἐβῶ ζ ἐ ἰ υκμκ ἐπῶδθίγζκ ημῶξ ἄθθμοξ ἐῶ παίνεζκ. (Platonis Opera, ed. John Burnet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Tendo Polo concordado com o argumento de Sócrates, resta então convencê-lo acerca de outro ponto:

A seguir, investiguemos sobre o segundo ponto em que divergimos: se pagar a justa pena uma vez cometida a injustiça é o maior dos males, como tu presumias, ou se não pagá-la é um mal maior, como eu, por minha vez, presumia. Examinemos o seguinte: pagar a justa pena e punir de forma justa quem comete injustiça, porventura considerar a mesma coisa?

ἡαὶ ἡμῶν ἰ ἐκ ἡ ἱκ μύηξξ ἐπέης· ἰ ἐρὰ ἡμῶν δὲ πενὶ μῶ ἡ δὲ φηενικ ἡ ἡεζαδηῖα ἰ εκ ζηερχι εεα, ἡ δὲ ἡμῶν δὲ φηενικ δὲ φηενικ ἡνα ἰ ἐβζηικ ἡωκ ἡαηωκ ἐζηῖς, ὡξ ζὺ ὡμο, ἡ ἰε ἱγκ ἡ ἡ ἡ δὲ φηενικ ὡξ αῦ ἐβῶ ὡ δὲ κζημπχι εεα δὲ ἡδὲ· ἡ δὲ φηενικ δὲ φηενικ ἡαὶ ἡ ἡμῶν εεαζ δὲ φηενικ ἡνα ἡ ἡ αῦ ἡ ἡαθεῖξ; (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Sócrates começa por tentar fazer com que Polo assinta novamente a algumas proposições com o objetivo de construir a sua argumentação. Primeiro, Sócrates propõe uma relação básica: se alguém açoita, é preciso que algo seja açoitado (476b8 – b10). Disso o filósofo infere que o mesmo vale para o modo como o movimento de açoitar é feito, ou seja, se for feito impetuosa ou rapidamente, aquele que sofre essa ação também sofrerá da mesma forma que ela fora provocada (476b12 – c1). Em resumo, Sócrates pretende chegar com isso ao ponto de que:

Em suma, vê se concordas, como há pouco eu dizia, que em todos esses casos a ação de quem faz é tal qual a afecção de quem sofre. (476d3 – d5)

ζοθηαδδκ δὲ ὄνα εἰ οἱ μῶμβεῖξ, ὁ ἡνηξέθεβικ, πενὶ πάκηςκ, μῶμκ ἡκ πμῖῖ ἡ ἡμῶν, ἡμῶν ἡ ἡ πάζπικ πάζπεξξ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

É levando em conta essa relação que Sócrates faz com que Polo reconheça que pagar a justa pena é sofrer algo (476d7). E que quem pune corretamente pune de forma justa (476d12). É por isso que se conclui que quem é punido sofre a coisa justa, quando paga a justa pena (476e4). Nesse contexto, Sócrates chama a atenção de Polo para três tipos de vícios: aqueles que afetam a riqueza, o corpo e a alma, que correspondem, respectivamente, à pobreza, à doença e à injustiça (477c). A injustiça tem grande relevância dentre esses vícios, porque é o vício da alma⁶. Sócrates busca resgatar parte do argumento precedente ao dizer que o vício mais vergonhoso é também o pior mal, pois esse vício comporta maior dor ou maior prejuízo ou ambos (477c5 – 9). Levando em consideração o que tratamos brevemente antes sobre os quesitos de belo e bom, de um lado, e mal e vergonhoso, de outro lado, se a injustiça

⁶ Além da injustiça, a alma comporta males como a ignorância e a covardia.

não causa maior dor, então ela deve causar maior prejuízo, pois deve superar o outro quesito em intensidade. O vício da alma, de acordo com o que havia consentido Polo, seria o pior de todos os vícios, pois é o mais vergonhoso, e por consequência o que gera maior prejuízo (477d8 – e). Aquilo que supera as demais coisas em prejuízo deve ser o maior dos males. Estando isso acertado, daqui em diante (477e10 – 478b), Sócrates passa a fazer uma espécie de analogia entre patologia/vício e remédio/cura, de modo que temos o seguinte:

Portanto, a arte do negócio nos livra da pobreza, a medicina, da doença, e a justiça, da intemperança e da injustiça. (478a13 – b1)

πνδίαη ζζηήηη ι ἐκ ἄνα πεκίαξ ἀπαθθάηηξζ ιαηνζήηη δὲ κνζμο, δίηδ δὲ ἀημθαζίαξ ηαί ἀδζήίαξ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Sócrates deriva desse argumento que a justiça está para a alma injusta assim como um remédio receitado por um médico está para um corpo doente. É nesse sentido que Sócrates justifica a tese de que é menos infeliz aquele que paga a justa pena:

Pois a justiça traz a temperança, deixa as pessoas mais justas e se torna a medicina para o vício. (478d9)

ζς θνμκίγελζ βάν πμο ηαί δζηαζήνένμοξ πμζι ηαί ιαηνζήηη βίβκεηαξ πμκδνίαξ ή δίηδ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

A retórica tem papel crucial no contexto da discussão aqui tratada. Esse papel se deve ao fato de que a retórica pode ser usada com o objetivo de fazer com que aqueles que praticaram injustiça deixem de pagar a justa pena e, por consequência, deixem de purificar suas almas. O exímio usuário da retórica, por exemplo, pode persuadir a assembleia acerca da adequada correspondência de seus atos com o justo e o injusto, de modo que o mesmo pode, portanto, deixar de ser punido. Desse modo, a retórica contribui com a fragilidade da

aplicabilidade da justiça, fazendo com que a liberdade dos injustos seja garantida por meio da persuasão da assembleia, que passa a acreditar no que foi falsamente defendido.

Outrossim, a vida injusta passa a ser almejada, já que existe a retórica para salvaguardá-la. O ponto a que chega Sócrates com o seu argumento é justamente mostrar como a prática da injustiça pode deixar a alma das pessoas enfermas. Uma pessoa que está doente, por exemplo, deve se submeter ao tratamento adequado, ou seja, deve tomar o remédio correto para ser curada da enfermidade. Da mesma maneira, uma pessoa que cometeu injustiça deve estar disposta a se submeter ao pagamento da justa pena, a fim de que a sua alma seja curada de seus males. Porém, acontece da parte de certa pessoa que possui poder e influência escapar da justiça por meio dos seus recursos pessoais:

É por esse motivo que ele faz de tudo para não pagar a justa pena e não se livrar do maior mal, dispondo-se de dinheiro, de amigos e do modo de ser persuasivo ao máximo no discurso. (479c1 – c4)

ὄεεκ ἡαὶ πᾶκ πμῦμῶζζκ ὄζηε δίηδκ ι ἠ δφουκαζ ι δδ' ἀπαθθάηηεζα ζ ημῶ ι εβίζημο ηαημῶ, ἡαὶ πῆηιαη α παναζηεοαγυ εκμζ ἡαὶ θίθμοξ ἡαὶ ὄπζξ ἄκ ὄζζκ ὄξ πζακκηαημζ θέβεζς· (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

O problema moral aqui envolvido vai ao encontro de parte daquilo que já vimos algumas vezes ao longo do diálogo – principalmente no fim do primeiro ato (456c – 457c), quando Górgias procura defender o ofício de rétor das acusações de que a retórica seria um meio para praticar a injustiça nos tribunais e assembleias; e mais recentemente, no segundo ato, quando Polo defende a figura do tirano e o poder que rétor possui por meio da retórica no desempenho de ações justas ou injustas sem que a justiça funcione como reguladora dessas práticas (466b8 – 466c), e o emprego da artimanha da multidão para tentar descreditar os argumentos de Sócrates sem confrontá-los de maneira dialógica (471e2). Portanto, tendo em vista o que foi aqui tratado, a questão moral que envolve a retórica consiste, de acordo com Daniel Lopes,

(...) no uso da retórica para justificar ações injustas, e, nesse caso específico, para evitar que se pague a devida pena. (LOPES, 2016, p. 284)

Para além do que foi demonstrado aqui sobre o comportamento de Polo, é conveniente apresentar alguns traços do comportamento de Sócrates neste segundo ato. O modo como Sócrates se comporta no segundo ato é bem diferente do modo como ele se comporta no primeiro ato. Sócrates se apresenta de forma mais incisiva neste segundo ato, demonstrando certa seriedade com o objetivo de alcançar a verdade, que está baseada na busca pela reforma moral e política que ele pretende levar à cidade. A partir disso, tivemos chance de contemplar com mais nitidez alguns traços que são mais propriamente atribuídos ao filósofo e ao político em suas particularidades. Ainda no que diz respeito ao comportamento de Sócrates com Polo, Daniel Lopes chama a nossa atenção para o seguinte ponto:

Aspecto do ad hominem do *elenchos*: Sócrates adéqua sua estratégia argumentativa ao tipo de interlocutor com o qual dialoga, mas isso implica, em contrapartida, uma série de consequências na construção do ethos do filósofo no diálogo Górgias. (LOPES, 2016, p. 71)

As consequências referenciadas por Daniel Lopes acima poderão ser entendidas quando nos voltarmos ao terceiro ato, porque lá veremos que Sócrates vai defender algumas características que ele vai apregoar a si mesmo como sendo características fundamentais ou essenciais à constituição do caráter ou ethos do filósofo. Acontece que, ao defender uma espécie de comportamento do filósofo durante um debate, Sócrates teria que tomar certa cautela, pois ele mesmo não poderia ficar refém da sua própria repreensão e elogio. Por conseguinte, a questão que colocamos aqui tem estreita relação com o modo como vamos tratar o comportamento de Sócrates neste ato e como esse comportamento pode interferir no ethos que faremos do filósofo para então sabermos distingui-lo do político de forma precisa.

Daniel Lopes (2016, p.75) chama a nossa atenção para algo que também ficará mais explícito a partir do terceiro ato, isto é, o modo como Sócrates era visto como praticante da política e o modo como Polo era visto como praticante da filosofia. Isso tem a ver com a forma como as personagens se relacionam com as diferentes artes, se assim pudermos dizer.

Sócrates, por exemplo, é visto como um sujeito ridículo na prática da política que era empreendida pelos atenienses; enquanto Polo era visto como ridículo no exercício da filosofia praticada por Sócrates e seus discípulos. Platão parece sugerir isso ao longo de todo o diálogo – em especial no segundo e terceiro atos –, pois ficamos diante de um Sócrates que não sabe lidar muito bem e admite não lidar muito bem com o modo de discurso retórico dos políticos atenienses e rétores; e Polo e Cácliles acabam mostrando o mesmo embaraço quando precisam tomar alguma posição quanto ao modo de discurso dialético. Nessa perspectiva, partindo da imagem que cada uma das personagens carrega de acordo com o papel que exercem no contexto do diálogo, Daniel Lopes apresenta o seguinte argumento:

Talvez essa reflexão sobre o aspecto ridículo da idiossincrasia na perspectiva do senso comum, dos costumes tradicionalmente conservados, reflita o próprio caso de Sócrates, que é representado por Platão como uma figura em confronto com os valores da sociedade democrática do seu tempo. (2016, p. 78)

Por fim, para fecharmos este segundo ato, é preciso que algumas questões sejam devidamente acertadas. Em primeiro lugar, a vida política (entendida nos termos da política ateniense denunciada por Sócrates ao longo do diálogo) deve ser entendida como uma espécie de falsa política, pois, como demonstramos ao longo da análise deste ato, ela está baseada na opinião (*doxa*), é uma persuasão por crenças. Isso por si mesmo já sugere que deve haver uma verdadeira política, porque Sócrates deve oferecer, como se presume, uma resposta adequada ao modo mais acertado para se fazer política. Contudo, isso só será apresentado a partir do terceiro ato. Mesmo assim, se admitirmos isso, passaremos a observar que aquela distinção colocada no início do trabalho, a saber, a distinção entre vida prática (*πναηζῆρξ αἰμξ*) e vida contemplativa (*εεξ νδῆζῆρξ αἰμξ*) passa a perder força, pois a resposta de Sócrates mais adiante vai necessariamente envolver o filósofo em atividades na pólis. Em segundo lugar, como atestamos por último, a retórica é utilizada nesse contexto como meio para preservar e manter a injustiça na cidade e na alma das pessoas, conseqüentemente contribuindo para a vida injusta que tanto deve ser evitada, segundo os incansáveis argumentos do próprio Sócrates.

3. Terceiro ato do diálogo: Sócrates versus Cácliles

É no terceiro ato do diálogo que a oposição dos modelos de vida fica mais explícita. Daniel Lopes (2016, p. 81-81) apresenta um ponto importante ao fazer referência ao diálogo e afirmar que Cálicles funciona como uma espécie de “pedra de toque” para avaliar a posição de Sócrates no diálogo. Seguindo essa linha de raciocínio, o embate de Sócrates e Cálicles parece sugerir uma maneira de comparação entre os modelos de vida, de modo que ficamos frente a frente com os representantes dos dois modelos até então antagônicos: o do filósofo (representado por Sócrates de um lado) e o do político (representado por Cálicles de outro lado). Portanto, se o ponto ressaltado aqui for levado em conta, o desempenho de Sócrates ao longo do terceiro ato deve ser suficiente para determinar se o modelo de vida regido pela filosofia é de fato o mais adequado.

3.1. Características da oposição

A oposição entre os dois modelos de vida é explicitada desde o início do terceiro ato. Partindo desse pressuposto, já neste início do terceiro ato podemos observar algo de suma importância presente no discurso de Sócrates:

Pois bem, considera que também de mim deverás ouvir coisas do gênero, e não te assombres que seja eu a dizer isso, mas impede antes a filosofia, minha amante, de dizê-lo! Ela diz, meu caro amigo, o que ouves de mim agora, e ela me é muito menos volúvel do que meu outro amante, pois Alcibiades, filho de Clínicas, profere discursos diferentes em diferentes ocasiões, ao passo que a filosofia sempre diz as mesmas coisas, e ela diz o que agora te assombra; tu próprio estavas ali presente em seu pronunciamento. (482a2 – b3)

κὺν ζῆν ἡμῖκοκ ἡαὶ παν’ ἐμὶ ὦ πνῆκαζ ἔηενα ἡμῶνῆα ἀημφεζς, ἡαὶ ἰ ἡ εαφι αγε ὄηζεβὰ ἡαῶῆα θεέβς, ἀθθὰ ἡῆκ θῶμζμθῆακ, ἡὰ εὶ ἀ παῶζῆά, παῶζμκ ἡαῶῆα θεέβμοζακ. θεέβεζ βάν, ὦ θῆθε ἐηαῖνε, ἀ κῶκ ἐμὶ ὦ ἀημφεζς, ἡαὶ ἰ μὶ ἐζῆζκ ἡῶκ ἐῆένςκ παῶζῆῶκ πμθὸ ἡῆῆκ εἰ πθδῆῆμξ· ὀ ἰ ἐκ βάν Κθεζείζμξ μῶῆμξ ἄθθμῆε ἄθθςκ ἐζῆῆ θυβςκ, ἡ δὲ θῶμζμθῆα ἀεὶ ἡῶκ αῶῆῶκ, θεέβεζ δὲ ἀ ζὸ κῶκ εαοὶ ἀγεζς, πανῆζεα δὲ ἡαὶ αῶῆῶξ θεβμ ἐκμξ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Sócrates revela nesta fala tanto o seu amante quanto o amante de Cálicles. Saber disso de antemão é algo a ser considerado justamente pelo fato de o comprometimento de ambas as personagens com seus respectivos amantes ser fundamental para entendermos o comportamento de cada um deles de acordo com seus respectivos modelos de vida. Sócrates, amante da filosofia, está comprometido com as exigências de sua amante, ou seja, não vai deixar de dizer as mesmas coisas por mera conveniência das diversas situações que tiver de enfrentar. Por outro lado, Cálicles, amante do povo, vive uma espécie de relação de mutualismo com a assembleia, a saber, ambos se satisfazem um com o outro, e é por conta disso que Cálicles estará sempre disposto a dizer o que for preciso para deixar sua plateia satisfeita, mudando o discurso sempre que for necessário. É nessa perspectiva que devemos entender esse primeiro choque de vidas, ao que Daniel Lopes ressalta o seguinte:

A identificação de Sócrates com a filosofia tem como contraponto a identificação de Cálicles com a política democrática de Atenas: de um lado, o discurso unívoco do filósofo, que sempre diz as mesmas coisas sobre os mesmos assuntos, coerência própria de quem busca o conhecimento; e de outro, o discurso volúvel do político, cujas opiniões variam de acordo com as circunstâncias e com as expectativas do público ao qual se volta, ou seja, o corpo da Assembleia democrática. Nessa breve caracterização da personagem Cálicles, percebe-se então que se trata do confronto de Sócrates, representante máximo da filosofia, com Cálicles, representante dos políticos, os quais referidos na *Apologia de Sócrates* (21b-d) como uma das classes de pretensos sábios cujo conhecimento Sócrates punha à prova através de seu método de inquirição, o *elenchos*. (2016, p. 293)

Como dissemos acima, a passagem em questão nos coloca diante de dois tipos de caracterizações: Sócrates como o representante máximo da filosofia e Cálicles como o representante máximo da política. De um lado está o compromisso com a verdade – exigência necessária do discurso filosófico – que é marcada pela firmeza do discurso filosófico, ou seja, sempre dizendo as mesmas coisas em qualquer circunstância; enquanto de outro lado está a demagogia e o discurso multifacetado, que são características do discurso político, isto é, um discurso que carece de firmeza e que é alterado na medida em que é conveniente ao orador. Insistimos nessas características pelo fato delas constituírem a base do problema da recusa de Cálicles em participar do diálogo mais adiante. O filósofo Terence Irwin, estudioso de Platão, confirma isso ao fazer referência a condição necessária para o funcionamento do *elenchos*

socrático. Apesar disso, o próprio Irwin destaca que Sócrates não deixa de insistir em sua posição mesmo frente a frente com um interlocutor recalcitrante, como é o caso de Cálicles:

Socrates replies that even the toughest interlocutor, Callicles, must find himself admitting, even reluctantly, the truth of Socrates's views. Agreement between Socrates and Callicles will show that Socrates' beliefs are inescapable for any rational person. (IRWIN, 1995, p.4)

Em conformidade com isso, como veremos adiante, é justamente o problema de Cálicles de não se comprometer com as suas afirmações iniciais é o que fará com que o método de Sócrates não funcione como o esperado. Além disso, a forma como Cálicles se comporta nessa conjuntura é, por assim dizer, a marca do agir político, a saber, o comportamento de Cálicles nada mais é que uma explícita forma de agir nos tribunais, pois o político, enquanto amante do povo, precisa fazer suas vontades se quiser usufruir dos benefícios dessa relação, e a própria passagem do diálogo exposta acima já traz parte disso (482a2 – b3).

Como resposta à colocação de Sócrates, Cálicles faz sua réplica (482e3 – 483a7) – não deixando de lado, é claro, a forma como Sócrates havia apresentado seus argumentos em momento anterior (mais precisamente durante a refutação de Polo). Em linhas gerais, Cálicles retoma a discussão de Polo e Sócrates sobre o ponto de cometer e sofrer injustiça: é melhor sofrer injustiça a cometer, como vimos antes (475c13 – c15). Ao retomar parte da discussão de Sócrates com Polo, Cálicle pretende, como aponta Daniel Lopes, o seguinte:

Ele (Cálicles) acusa o filósofo de usar deliberadamente a técnica de gerar uma contradição aparente (ou uma contradição verbal, em oposição à contradição genuína, como propõe) a partir da ambiguidade semântica dos referenciais natureza (*phusis*) e lei (*nomos*). (2016, p. 298 – 299)

O ataque de Cálicles a Sócrates não para neste ponto, ao contrário, vai além. Como forma de ridicularizar a figura do filósofo e a própria filosofia, Cálicles faz um discurso extenso [*makrologia*] (482c4 – 486d2) – que é, como ressaltamos antes, a marca do discurso

político – com o intuito de expor a imagem de Sócrates e mostrar que ainda há tempo para mudança de vida, que o modo de vida levado por Sócrates não leva a lugar algum, e que se ele insistir nisso o seu fim será trágico. Nesse contexto, Platão introduz a referência a tragédia *Antíope* de Eurípides. O enredo da tragédia consiste, segundo a descrição de Apolodoro, no seguinte:

Antíope era filha de Nicteu, da qual Zeus fez sua consorte. Ela engravidou e, sob as ameaças do pai, fugiu para junto de Epopeu em Sicione e com ele se casou. Nicteu, abatido, suicidou-se, deixando a Lico a incumbência de punir tanto Epopeu quanto Antíope. Com uma expedição militar, Lico conquistou Sicione, matou Epopeu e fez de Antíope sua cativa. Encarcerada, deu à luz duas crianças em Eleuteras, na Beócia. Búcolo as encontrou abandonadas e as criou, dando a uma o nome de Zeto, e à outra, de Anfion. Zeto, então, cuidava do gado, ao passo que Anfion se dedicava à música com a lira que Hermes havia lhe presenteado. Lico e a sua mulher, Dirce, mantinham Antíope encarcerada e a torturavam. Mas quando as suas amarras acidentalmente se desfizeram, Antíope se dirigiu à choupana dos filhos sem que alguém a notasse, desejosa de que eles a acolhessem. E os filhos, tendo reconhecido que era a sua mãe, mataram Lico e amarraram Dirce para que um touro a matasse. Depois a jogaram na fonte cujo nome –Dirce” dela advém. (Apolodoro, Biblioteca, 3. 42-44)

‘Ακῆψπδ εοβάηδν ἦκ Νοηέξξ· ηαφην Εεοξ ζο κήθεεκ. ἦ δέ χξ έβηομξ έβέκεημ, ηιο παηνξ άπεθμτκημξ εξξ Σξηογκ α απμδξνάζηεξ πνμξ Επξπ έα ηαξ ημφοξ βα εοιόξ Νοηηεφξδέ άεοι ἦζαξ εαοηγκ θμκεφεξ δμφξ έκμθάξ Λφοξ πανά Επξπ έξξ ηαί πανά ‘Ακῆψπδξ θααεξκ δίηαξ. υ δέ ζηναηεοξάι εκμξ Σξηογκ α πεξμφοξ ηαξ ημκ ι εκ ‘Δπξπ έα ηηάκεξ ηήκ δέ ‘ Ακῆψπδκ ἦβαβεκ αζα άθζημκ, ἦ δέ άβμ εκδ δφμ βεκκά παφάξ εκ Έθεοεεναξ ηήξ Βμξζηάξ, μτξ έηηεξ εκμοξ εονγκ αμοηυμξ άκαηνέθεξ ηαξ ημκ ι εκ ηαθεί Εήεμκ ημκ δέ ‘Αι θίμκα. Εήεμξ ι εκ μφκ έπει εθείημ αμοθμναίςκ, ‘Αι θίςκ δέ ηξανθ διάκ ἦξηεξ δυκμξ αφοθ θφνακ Ένι μο. ‘Ακῆψπδκ δέ ἦηίγεημ Λφομξ ηαεείνλαξ ηαξ ἦ ημφοημο βοκή Γίνηδ· θαεμτζα δέ πμηέ, ηγκ δεξι χκ αφοημ άηςκ θοεέκηςκ, ἦηεκ έπξ ηήκ ηγκ παίδςκ έπαοθξς, δεπεήκαξ πνμξ αοηγκ εέθμοζα. μί δέ άκαβκνξζζάι εκμξ ηήκ ι δηένα, ημκ ι εκ Λφομκ ηηείκμοξζ, ηήκ δέ Γίνηδκ δήζακηεξ έη ηαφημο νίπημοξζ εακμύζακ εξξ ηηήκδκ ηήκ άπ’ έηηέκδξ ηαθμοι εκδκ Γίνηδκ. (Apolldorus Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921 Includes Frazer’s notes)

Daniel Lopes enfatiza a interpretação de Andrea Nightingale (2016, p. 87) para discutir o modo como Platão faz referência à obra de Eurípides e uma releitura da mesma a partir da exposição dos dois modelos de vida neste momento do diálogo. Desse modo, segundo a interpretação de Nightingale, Platão teria feito uma espécie de paródia crítica da tragédia de Eurípides com o intuito de colocar em destaque a oposição entre os modelos de vida: a vida prática (πναηξζηρξ αίμξ) e a vida contemplativa (εεξ νδ ηξηρξ αίμξ). É assim que a proximidade

entre a tragédia e o diálogo platônico acontece, pois as personagens de ambas as obras possuem relações de espelhamento uma com a outra, isto é, Cácliles e Zeto, um político e um pastor, respectivamente, são entendidos como expoentes da vida prática; enquanto Sócrates e Anfion, um filósofo e um músico, respectivamente, são representados como expoentes da vida contemplativa. Zeto e Anfion são introduzidos aqui, a meu ver, com o objetivo de mostrar como o problema daquela distinção entre modelo da vida prático e da vida contemplativo era abordado. Porém, como veremos, essa referência não passa de mero subterfúgio argumentativo, já que Platão não vai ser fiel a ela, ao contrário, ele vai subverter a forma como Eurípides caracterizou os personagens, oferecendo uma resignificação aos modelos de vida. Sendo assim, apesar da oposição marcante dos modelos de vida na tragédia de Eurípides por meio das personagens Zeto e Anfion, o mesmo parece não acontecer no que diz respeito ao contexto do diálogo *Górgias*. De outro modo, Platão parece enfatizar uma forma distinta de analisar o problema, de forma que tanto o filósofo quanto o político aparentemente admitem ou mesmo fazem uso em alguma medida da atividade do outro. Daniel Lopes ressalta isso (2016, p. 87 – 88) ao recorrer à parte do texto em que Cácliles admite a prática da filosofia na juventude (485a-c), e o próprio Sócrates apresenta um vislumbre do filósofo como o novo homem político, abrindo espaço para a construção de uma política diferente daquela que estava sendo praticada no seio da democracia ateniense. Portanto, analisar essa posição pode ser pertinente para este trabalho, na medida em que a terminologia oposição ou mesmo distinção de modelos de vida passam a perder força.

3.2. Natureza e lei: manifestação da oposição

Em 489b7 – c, Cácliles apresenta mais uma insatisfação com a conduta de Sócrates, isto é, Sócrates apresenta uma breve distinção entre ~~–melhor~~” e ~~–superior~~” com ~~–~~ mais forte”, com o intuito de mostrar a Cácliles que a sua argumentação está equivocada. Contudo, antes disso, é preciso expor como Sócrates chegou ao momento em questão com Cácliles. Sócrates busca, primeiramente, recapitular a tese de Cácliles, que consiste no que se segue:

Acaso seria o superior tomar pela força o que pertence aos inferiores, o melhor dominar os piores e o mais nobre possuir mais que o débil? O justo que mencionas é diferente disso, ou minha lembrança é correta? (488b4 – b7)

ἄβελος αἰά ἦν κ' ηνείητος ἢ ἦν κ' ἡγήτορος καὶ ἄνπερος ἦν κ' ἀεθής ἦν κ' πέρυτορος καὶ πθέμεκ ἔπερος ἦν κ' αἰ εἰς ἡμῶν θαοθημένιο; ἢ ἡ ἡζᾶθθμ θέβεξ ἦν κ' δίηαζικ εἶκαζ ἢ ὄνεωξ ἢ εἰ κδι αζ (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Reiterando, a tese de Cálicles é mais detalhadamente confirmada por ele em 488d4, onde a personagem assente à pergunta de Sócrates e confirma que o superior, o melhor e o mais forte são o mesmo. Como consequência disso, Sócrates infere que os mais fracos, a maioria, são superiores aos mais fortes numericamente e por isso eles criam as leis contra os mais fortes que estão em menor número (488d5 – d7), o que fará dessa massa, assim, superior ao único homem superior, melhor e mais forte. O simples fato dessa massa configurar agora o conjunto dos superiores e melhores (numericamente), faz com que suas leis sejam por tabela superiores. É assim que, derivadas da natureza dos melhores, as leis são melhores por natureza. Os mais fracos, por seu turno, acreditam que a justiça consiste em ter posses equânimes e que é mais vergonhoso cometer injustiça do que sofrê-la (488e7 – 489a8). Desse modo, para Cálicles, as leis não são derivadas da natureza, pois, segundo ele, elas foram criadas pelos mais fracos a fim de controlar os mais fortes. A natureza, por sua vez, dotou de força os mais fortes e, conseqüentemente, segundo Cácliles, o justo, pela perspectiva da natureza, é cometer injustiça, a saber, não obedecer a lei. É por conta da introdução dessa distinção terminológica que Cálicles acusa Sócrates de estar fazendo uso de outro estratagema:

Esse homem não deixará de lado essas tolices! Dize-me, Sócrates, tu, nessa idade, não te envergonhas de caçar palavras, presumindo obter algum proveito se alguém erra nas expressões? (489b7 – c1)

μύημιζ ἰ ἀκῆν μὲ παφζεραζ θθοανωκ. εἰπέ ἢ μζ ὦ Σχηνα ηεξ, μὴ αἰζπφοκη ηδθζημδμηξ ὦκ ὄκωι αηα εδνεφς κ, καὶ ἔακ ηξ ῥήι αηζ αἰ ἀνηη, ἔνι ἀζικ ημδμη πμζμοι εκμξ; (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Em conformidade com o ponto acima demonstrado, Daniel Lopes apresenta o comentário a seguir:

Ao definir a refutação socrática como uma “*eaça de palavras*”, Cálicles evidencia mais uma vez seu juízo a respeito do comportamento de Sócrates na discussão: como ele dirá a seguir, Sócrates age como quem “*almeja a vitória*”. Cálicles, em suma, entende que Sócrates age como um erístico, como alguém que, quando discute, visa exclusivamente a refutação do interlocutor, a despeito da verdade das conclusões a que chegaram. (2016, p. 320 – 321)

O comentário de Daniel Lopes em conjunto com o que foi anteriormente exposto nos ajuda a enxergar com mais cautela o que temos diante de nossa investigação. A tentativa de Cálicles de pintar Sócrates como um erístico, alguém que quer a vitória a todo custo, funciona aqui como uma forma de descaracterização do filósofo, já que a característica do embate é muito mais atribuída ao modelo de discurso retórico. Assim, a acusação de Cálicles é seríssima, porque ele busca subverter a imagem do filósofo de tal modo que o seu objetivo é fazer do filósofo um personagem que não leva em conta o fim do diálogo, que para o filósofo não é essencialmente a busca pelo consenso e pelo melhoramento das almas dos seus interlocutores que seu modo de agir é executado.

Resgatando, Sócrates, não satisfeito coma definição anterior, busca saber da parte de Cálicles o que ele entende por melhores homens. A isso Cálicles responde:

Mas é isso que afirmo. Pois o justo por natureza, julgo eu, é que o melhor e mais inteligente domine os mais débeis e possua mais do que eles. (490a7 – a9)

ἀθθὰ ηᾶη' ἔζηζκ ᾶ θέβς . ημῶημ βᾶν μῖι αζ ἔβῶ ηῶ δῖηαζμκ εῖκαζ θφζεζ, ηῶ αεθηζ ὀκηα ηαι ἰνμκζ χηενμκ ηαι ἄνπεζκ ηαι πθέμκ ἔπεζκ ηῶκ θαοθημένς κ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Partindo dessa colocação, Sócrates insiste com Cálicles para saber afinal quem seria o homem mais inteligente ao qual ele se refere. Depois de citar uma série de artífices com o

objetivo de Cálicles confirmar um, o político se irrita e finalmente oferece a definição completa:

Mas há tempos eu digo. Em primeiro lugar, não são sapateiros nem cozinheiros os homens superiores aos quais me refiro, mas aqueles que são inteligentes nos afazeres da cidade, no modo correto de administrá-la, e não somente inteligentes, mas também corajosos, suficientemente capazes de levar a cabo o que pensam, sem se abaterem pela indolência da alma. (491a8 – b4)

ἀθθ' ἔβζβε ηαι πάθαζ θέβζ. πνῶημκ ι ἐκ ημῶζ ηνείημοζ μί ειζζκ μῶ ζησημρι μοζ θέβζ μῶδὲ ι αβείνμοζ, ἀθθ' μί ἄκ ειζ ηὰ ηῆζ πυθεζ ζ πνάβιαηα θνυκῆ μζ ὠζζκ, ὄκηζα ἄκ ηνυπκ εῶ μιημῆμ, ηαι ι ἠ ι υκμκ θνυκῆ μζ ἀθθὰ ηαι ἀκδνεῖμζ ἠακμῖ ὄκηεξ ἄ ἄκ κμῆζζ ζζκ ἐπζηεθεῖκ, ηαι ι ἠ ἀπμῆαί κςζζ δῶ ι αθαηῖακ ηῆζ ροπῆξ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Como vimos, Cálicles apresenta a definição do homem político como sendo correspondente ao melhor homem. É assim que, segundo a definição de Cálicles, o melhor homem é aquele que é o mais inteligente nos afazeres da cidade e é corajoso. Em complemento a sua resposta, Cálicles afirma que convém a esses homens dominar as cidades, que possuam mais, que os dominantes possuam mais que os dominados (491c6 – d2). Sócrates, por sua vez, aproveita a colocação de Cálicles sobre o tema do domínio e leva a discussão para o âmbito da temperança (ζς θμνζ ὄκδ) [sōphrosunē]:

Não é nada complexo, porém é como diz a massa: ser temperante e conter a si mesmo, dominar os seus próprios prazeres e apetites. (491d9 – 11)

μῶδὲκ πμζῆθμκ ἀθθ' ὠζπεν μί πμθθμί, ζζ θνμκα ὄκηα ηαι ἐβηναῆῆ αὐῆκ ἔασημῶ, ηῶκ ἠδμκῶκ ηαι ἐπζοι ζῶκ ἄνπμκηα ηῶκ ἐκ ἔασηῶ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

A resposta de Cálicles a Sócrates em 491e6 – 492c7 demonstra complemento às definições anteriores, de modo que, pela sua perspectiva, assim como os mais fracos estabeleceram as leis e determinaram que ter posses equânimes é o justo, os mesmos, diante da incapacidade de satisfazer a si mesmos, estabeleceram que a intemperança é vergonhosa. É

assim que Cálicles faz um discurso em defesa da intemperança, admitindo que alguém que deve ser como deve ser (uma pessoa virtuosa) não tem de refrear seu apetites, porém permitir que se dilatam ao máximo e estar disposto a satisfazer cada um deles em toda e qualquer situação (492d5 – d8). Sócrates consegue ir além e arranca de Cálicles o modo como esse hedonismo defendido por ele funciona, isto é, para Cálicles, o prazer está no fluxo, no processo de satisfação (494a5 – b2). E essa sequência de raciocínio culmina no seguinte:

Muito bem, excelente homem! Termina como começaste, e atenta-te para não seres tomado pela vergonha! Tampouco eu, como é plausível, devo me envergonhar. Em primeiro lugar, dize-me se alguém, com sarna e coceira, coagido a se coçar copiosamente, teria uma vida feliz tendo de se coçar pelo resto de seus dias! (494c4 – c9)

εὖβε, ὃ ἀέθελζε· δζαθεζεζ βάν ὠζπεν ἦνλς, ηαι ὄπςξ ι ἠ ἀπαζζποκη. δεῖ δέ, ὠξ ἔμζηε, ι δδ' εἰ ἐ ἀπαζζποκεῆκαζ ηαι πνῶημκ ι ἐκ εἰπέ εἰ ηαι ρςν ὠκηηαι ηκδζζῶκηηαι, ἀθευκς ζ ἔπμκηηαι μὲ ηκῆζεαζ, ηκχι εκμκ δζαθεθμὺκηηαι ηὸκ αἰμκ εὐδαζ υκς ζ ἔζηζ γῆκ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Ao comentário de Sócrates Cálicles responde:

Tu és absurdo, Sócrates! Simplesmente, um orador público. (494d1)

ὠξ ἄημμς εἶ, ὃ Σχηναηεζ, ηαι ἀηεπκῶξ δδι δβονμζ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

É preciso destacar a fala de Cálicles neste momento, pois em 519d6 veremos a sua retomada e como ela estará diretamente relacionada com o tema deste trabalho. De antemão, adiantamos que Cálicles insiste em atribuir a Sócrates características que dizem respeito apenas a si mesmo enquanto político.

Dando continuidade à análise da tese do prazer compulsório defendida por Cálicles, continuemos a análise da discussão. Sócrates, com o intuito de esclarecer o que ocorre, procura saber da parte de Cálicles se ele toma tudo o que é aprazível como o que é bom ou se

ele distingue um de outro, de modo a admitir coisas aprazíveis que não são boas (495a1 – a4). Cálicles, já prevendo que a sua contradição pode decorrer do fato de dizer que são diferentes, acaba assentindo à pergunta de Sócrates, mas o problema central aqui é que essa não é a sua verdadeira opinião, o que é perceptível se nos dermos conta de que ela não está em conformidade com as suas opiniões anteriores. Como foi ressaltado antes, o comprometimento com as teses proferidas, ou melhor, a sinceridade do interlocutor, é uma das condições para a condução do diálogo regido por Sócrates nos termos da dialética. O método socrático, o *elenchos*, não admite a sua adequada conclusão se não for assim conduzido. Cálicles, por seu turno, é um personagem franco, na medida em que, diferentemente de Górgias e Polo, não sente vergonha de admitir as suas teses – ao menos essa é a sua justificativa para dizer que Górgias e Polo perderam a disputa com Sócrates. Porém, Sócrates coloca em questão a tal franqueza de Cálicles no diálogo em 495a7, afirmando que Cálicles acabara de colocar tudo a perder pelo simples fato de não ter se comprometido com o que foi afirmado por ele anteriormente. Por isso, Daniel Lopes cita uma colocação de Richard Robinson em parte de seus comentários:

Por outro lado, Sócrates exige do interlocutor um dos princípios de legitimação do *elenchos* (R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, p. 15), pois, se o interlocutor dá seu assentimento a premissas em que ele próprio desacredita, então o resultado seria a refutação de opiniões, mas não do interlocutor propriamente dito. (LOPES, 2016, p. 340)

3.3. O fim das ações é o bem?

Dando continuidade à sequência do que foi exposto acima, Sócrates decide resgatar a discussão anterior a respeito da tese hedonista de Cálicles. O ponto fundamental aqui é distinguir o bem do prazer. De forma resumida, Sócrates vai fazer com que Cálicles admita ser impossível agir bem e mal simultaneamente (497a1), enquanto é possível se deleitar, mesmo em padecimento (497a4). É nesse sentido que ao se deleitar o indivíduo não age bem, do mesmo modo que nem sofrer é agir mal, o que configura o aprazível como algo diferente do bem (497a7).

Um pouco adiante, Sócrates relembra parte do diálogo com Polo, e expõe um argumento pertinente para boa parte da investigação que se segue a partir daqui:

Se te recordas, pareceu-nos, a mim e a Polo, que se deve fazer tudo em vista das coisas boas. Porventura, compartilhas desta opinião, que o bem é o fim de todas as ações, e que em vista dele se deve fazer todas as outras coisas, e não inversamente, fazer o bem em vista das outras? Contamos com o teu terceiro voto? (499e11-500a2)

ἔκειρα βάν πμο ἤωκ ἀβαεὼκ ἄπακη ἠι ἱκ ἔδμλεκ πναηηέμκ εἶκαζ εἰ ι κδι κκεφεζζ, εἰ μῖ ηε ηαι Πχθ φ. ἄνα ηαι ζμι ζο κδμηεἰ μῦης, ηέθμζ εἶκαζ ἀπαζὼκ ἤωκ πνάλεςκ ηὸ ἀβαευκ, ηαι ἐηείκμο ἔκειρα δεἶκ πάκηα ἠάθθα πνάηηεζεαζ ἀθθ' μῦη ἐηεἶκμ ἤωκ ἄθθςκ; ζφι ρδθμζ ἠι ἱκ εἰ ηαι ζὺ ἐη ηνῆςκ; (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Disso se segue que deve-se fazer as coisas aprazíveis e todas as demais em vista das boas, e não o contrário (500a4). Nesse aspecto, Sócrates se questiona acerca do melhor modo para se identificar as coisas boas dentre as coisas aprazíveis (500a8), e levanta um questionamento pertinente sobre o assunto, ou seja, se é preciso ou não um técnico para cada caso. E aqui a discussão passa a ocupar espaço considerável no que diz respeito ao desenvolvimento deste trabalho, porque Sócrates decide relembra parte do que fora discutido com Polo e Górgias em ocasião anterior:

Eu dizia, se te recordas, que havia certas ocupações circunscritas ao prazer que somente a ele se dispunham, ignorando o que é o melhor e o pior, enquanto outras conheciam o que é bom e o que é mau. Dentre as que concernem aos prazeres, considerei a culinária como experiência, e não como arte, e, dentre as que concernem ao bem, disse que a medicina é arte. (500a12 – b6)

ἔθεβμκ βάν αῶ, εἰ ι κδι κκεφεζζ, ὄηζεἶεκ παναζηεοαι αἰ ι εκ ι ἐπνζ ἠδμκῆζ, αὐτὸ ημῶημ ι υκμκ παναζηεοάγμοζαζ ἀβκμῶζαζ δὲ ηὸ αέθηζκ ηαι ηὸ πείνμκ, αἰ δὲ ββκχζημ οζαζ ὄηζηε ἀβαεὼκ ηαι ὄηζηηαηκ· ηαι ἐηεδκ ἤωκ ι εκ πενι ἠάξ ἠδμκὰζ ἠηκ ι αβεζζῆηκ εἰ πεζγῖακ ἄθθα μὺ ηέπκδκ, ἤωκ δὲ πενι ηὸ ἀβαεὼκ ἠηκ ιαηνζῆηκ ηέπκδκ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Ao distinguir a culinária da medicina, Sócrates passa argumentar a favor da arte e contrário à adulação ou falsa arte. Isso é suficientemente exposto ao longo de 500e3 – 501c7, em que Sócrates apresenta as características de cada uma delas. A medicina, enquanto uma

arte, investiga tanto a natureza daquilo que cuida quanto a causa de suas ações, de modo que é capaz de dar razão a cada uma delas. A culinária, por seu turno, carece de técnica, visa somente o prazer, deixando de investigar tanto a natureza daquilo que cuida quanto a causa de suas ações, configurando uma atividade totalmente irracional, não sendo capaz de discernir nada a respeito do que trata. Conforme essa relação, Sócrates afirma o seguinte argumento:

Em primeiro lugar, então, examina se te parece ser suficiente esse argumento, e haver outras atividades concernentes à alma tais como aquelas referentes ao corpo, umas, que são técnicas e possuem presciência do que é o supremo bem para a alma, e outras que disso se descuram e examinam, por sua vez, como no caso da culinária, somente o prazer da alma e o modo como proporcioná-lo, sem investigar quais prazeres são melhores ou piores e com a estrita preocupação de deleitá-la, seja isso melhor ou pior. A mim, Cálicles, parece que tais atividades existam, e eu afirmo que essas últimas são adulação, seja concernente à alma ou ao corpo ou a qualquer outra coisa de cujo prazer alguém cuide, sem examinar o que lhe é melhor ou pior. (501b1 – c7)

ἡδῶν' μὲν πνῶνικ ζῆσπερ εἰ δμηεῖ ζμζ ἱηακῶξ θέβεζεαζ ηαι εἶκαί ηῖξεξ ηαι πενὶ ροπήκ ημῖαυῆαξ ἄθθαζ πναβια ηῖαζ αἰ ἰ ἐκ ηεπκῖηαί, πνμι ἠεεζῶκ ηῖκα ἔπιμοζαζ ημῶ αεθηζῆμο πενὶ ἠῖκ ροπήκ, αἰ δὲ ημοφομο ἰ ἐκ ὀθβζνμ ὕζαζ ἐζῆει ἰ ἐκαζ δ' αὖ, ὥζπεν ἐηεῖ, ἠῖκ ἠδμκῆκ ἰ υκκκκ ἠῖξ ροπήξ, ἠῖκα ἄκ αὐῆῖ ηνυπκκ βῖβκμῖημ, ἠῖξ δὲ ἠ αεθηεζκ ἠ πείνζκκ ἠδκ ἠδμκῶκ, μῦηε ζημπμοφι εκαζ μῦηε ἰ ἐθμκ αὐῆαῖξ ἄθθμ ἠ πανίγεζεαζ ἰ υκκκ, εἶηε αέθημκ εἶηε πείνμκ. ἐμ ἰ ἰ ἐκ βάν, ὦ Καθθηθεξ, δμημῦζῖκ ηε εἶκαζ ηαι ἔβζβε θδι ζ ἠδ ἠμῖαυῆκ ημθαηεῖακ εἶκαζ ηαι πενὶ ζῶι α ηαι πενὶ ροπήκ ηαι πενὶ ἄθθμ ὀημο ἄκ ἠξ ἠῖκ ἠδμκῆκ εεναπεφη, ἄζῆεπηζξ ἔπζκ ημῶ ἰ εἶκμκζ ηε ηαι ημῶ πείνμκμξ. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Seguindo essa explanação a respeito da arte e da adulação, em 502d10 – 503a, Sócrates questiona Cálicles acerca da finalidade da retórica, colocando em questão o modo como ela é praticada nas cidades, a saber, como a dinâmica dos tribunais abre margem ao exercício de uma atividade que pode vir a ser prejudicial ao povo, pois não torna os cidadãos melhores, nem cuida do que é comum a todos eles, de modo que está restrita apenas aos interesses individuais de seus praticantes. O que está em discussão aqui, portanto, é o fato de Sócrates questionar o ponto de os rétores estarem ou não visando o supremo bem ao exercer a retórica, isto é, se os cidadãos estão ou não estão sendo transformados em cidadãos melhores por conta dessas práticas ou ainda se só estão reféns do prazer propiciado por aqueles que fazem uso da retórica.

Diante disso, um pouco mais adiante (503a5 – b2), Sócrates sugere a existência de uma retórica diferente daquela empregada por Cálicles e os políticos de Atenas. A retórica em questão poderia ser considerada boa, ao passo que admitiria qualificativos de beleza, impacto na vida dos cidadãos (fazendo deles melhores) e apontando para aquilo que seria o melhor e mais adequado a ser feito. Em complemento a isso, Daniel Lopes afirma o seguinte:

Sócrates admite aqui a possibilidade de uma boa retórica, ou seja, daquela retórica voltada não para o comprazimento, mas para o benefício da audiência visando o supremo bem (502e3), embora ele considere, como ficará evidente na discussão subsequente sobre os grandes políticos de Atenas do séc. v a.C., que ela jamais tenha existido na prática da democracia ateniense. Sócrates tornará a se referir a ela adiante como a verdadeira retórica, a qual somente ele, senão alguns poucos, pratica efetivamente (521d – 522a). (LOPES, 2016, p. 369)

O discurso de Sócrates que complementa o que foi exposto anteriormente está em 504d5 – e4, em que o filósofo expõe de forma clara como ele entende o modo de agir de um rétor técnico e bom, que é entendido como aquele que coloca em prática a boa retórica. A boa retórica deve ser direcionada com o intuito de promover a justiça e combater a injustiça da alma dos cidadãos, com o objetivo de que a temperança seja estimulada e a intemperança combatida, fazendo com que a virtude venha à tona e permaneça, enquanto todo o vício seja aniquilado. Tendo isso em vista, Daniel Lopes (2016, p. 374 – 375) chama a nossa atenção para o fato de que Platão talvez estivesse pensando aqui em uma forma de fazer surgir um orador técnico e bom num contexto como o da democracia ateniense, em que a corrupção dos jovens – principalmente dos jovens ricos e ambiciosos, que buscavam por destaque político nas assembleias – acontecia com maior frequência.

Portanto, a partir do que tratamos ao longo desta seção, ficamos com a distinção entre dois tipos de retórica: a boa retórica e a retórica da adulação. Como temos tratado desde o início deste trabalho, ambas as retóricas estão diretamente relacionadas com parte do que foi exposto tanto no primeiro quanto no segundo atos. Na discussão com Górgias, vimos como a persuasão por crenças pode ser perniciosa à assembleia, na medida em que persuade a multidão pela crença de que o rétor pode ensinar o justo e o injusto aos seus alunos; já na discussão com Polo, essa questão foi complementada quando tratamos do conceito de adulação ou falsa arte, no sentido de que tanto o rétor quanto a assembleia não distinguem ser

de parecer ser, o que culmina no exercício de uma falsa política. Aqui neste ato, por fim, Sócrates trouxe tudo isso à tona novamente, fazendo uma breve discussão sobre o que constitui a arte e o que constitui a falsa arte, demonstrando o que a primeira tem de superior em relação à segunda. Segundo os argumentos apresentados acima sobre a questão da arte, em especial em relação a boa retórica, ficou evidente que ela exerce um papel fundamental para a boa constituição da alma dos cidadãos, tornando os vícios controlados por parte dos deuses, a saber, é um estímulo ao melhoramento e cuidado das almas, um combate à intemperança.

3.4. Por que o método de Sócrates não funciona?

A partir do que foi aqui mostrado acima, é de suma importância analisar como Cálicles se comporta diante de Sócrates. Os principais pontos que fazem com que o *elenchos* socrático não tenha tanta eficiência sobre Cálicles são os seguintes: (i) Cálicles não consente verdadeiramente às premissas dos argumentos de Sócrates (495a5); e (ii) Cálicles não participa seriamente da discussão, recusando o diálogo (497c1). Sendo assim, Sócrates precisa desenvolver um modo de lidar com a rascaltrância de Cálicles, algo que começa a ficar mais nítido a partir do momento em que Cálicles passa a demonstrar, com mais intensidade, rigidez ao método socrático, o que faz com que Sócrates quebre as regras postuladas anteriormente sobre o uso do discurso breve (*brakhulogia*), que acontece justamente quando ele adentra no monólogo (506a7), que nada mais é que uma oposição declarada ao diálogo (o monólogo pode ser entendido assim principalmente se nos detivermos à definição de diálogo entendida no contexto dialógico, isto é, de uma conversa entre duas pessoas, em que o locutor e o interlocutor fazem uso de perguntas e respostas breves, portanto, tendo como condição necessária a participação de dois indivíduos no processo).

Ademais, Sócrates também faz uso de um recurso que ele mesmo criticou ferozmente no segundo ato do diálogo, isto é, aquele recurso empregado por Polo no momento em que recorreu à multidão a fim de que os seus argumentos passassem a ser validados pelo apoio da audiência. É assim que podemos afirmar que em 494d1 estamos diante de um Sócrates que se coloca como uma espécie de orador público, algo que culmina no caso de Sócrates surgir um pouco mais adiante (495a-b) como um defensor do melhor modo de vida a ser vivido, que é demonstrado de forma questionável, na medida em que Sócrates tenta fazer isso por meio da

persuasão da audiência. Em resumo, Sócrates faz o mesmo no momento em que dá prosseguimento ao monólogo, pois faz uso da multidão com o intuito de que alguém passe a dar adesão às conclusões tomadas por ele a partir daquilo que Cálicles havia afirmado, de modo que o breve assentimento dado por Cálicles às premissas anteriores pudesse ser explorado em suas últimas consequências por meio desse método.

Descrições a parte, Sócrates dá início ao monólogo, então passa a recapitular todos os argumentos expostos antes até chegar ao ponto em que Cálicles não chegou. Primeiro, o aprazível e o bem não são o mesmo, como fora assentido em 499c. Segundo, o aprazível deve ser feito em vista do bem e não em vista do aprazível (500a). Terceiro, o aprazível é aquilo com cujo advento nos comprazemos, e bom, aquilo por cuja presença somos bons (497d-e). Quarto, a virtude não advém da maneira mais bela aleatoriamente, mas pelo arranjo, pela correção e pela arte relativa a cada uma delas (503e). É disso que se infere que a alma ordenada deve ser melhor que a desordenada (506e7), pois a alma dotada de ordem é ordenada (506e10), e a alma ordenada é temperante (506e12), o que faz dela uma alma boa (507a1). Acerca da descrição de um indivíduo que comporta todas essas características, Sócrates afirma o seguinte:

Por conseguinte, Cálicles, é de absoluta necessidade que o temperante, tal como o retratamos, seja um homem perfeitamente bom, visto que é justo, corajoso e pio, e que o homem bom aja bem e de forma correta quando age, e que quem age bem seja venturoso e feliz, enquanto quem é vicioso e age mal seja infeliz. Esse seria o homem cujo estado é contrário ao do temperante, o intemperante, o qual louvavas. (507c1 – c7)

ὥστε πμθθὴ ἀκάβηδ, ὃ Καθθίθηθεξ, ἦρκ ζχ θνμκα, ὥζπεν δῆθεμι εκ, δίηαίμκ ὀκηα ἠαὶ ἀκδνεϊμκ ἠαὶ ὀζζμκ ἀβαεὸκ ἄκδνα εἶκαζ ἠεθέζξ, ἦρκ δὲ ἀβαεὸκ εὐ ἠε ἠαὶ ἠαθῶξ πνάηηξξ ἄ ἄκ πνάηηη, ἦρκ δ' εὐ πνάηηκηηα ι αηάνζκ ἠε ἠαὶ εὐδαίμκα εἶκαζ ἦρκ δὲ πμκδνὸκ ἠαὶ ἠαηῶξ πνάηηκηηα ἄεθζμκ μῦημξ δ' ἄκ εἶδ ὁ ἐκακηξξ ἔπκκ ἦρ ζχ θνμκζ ὁ ἀηθαζημξξ, ὀκ ζὺ ἐπῆκεξξ. (Platonis Opera, ed. John Burnet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Ter consciência da descrição desse homem correto é essencial para entendermos o ponto que chega Sócrates mais adiante, isto é, entre 511b7 – 512b2 somos apresentados a uma breve alegoria da retórica com a arte da navegação pela qual Sócrates expõe que a vida levada de forma injusta e intemperante não vale a pena ser salva, visto que a retórica não tem

capacidade de curar a doença dessa alma, ao contrário, ela vai apenas postergar uma vida injusta. Isso precisa estar devidamente entendido para então darmos início aos argumentos que se seguem na próxima seção.

3.5. Oposição de discursos

Como consequência do que foi apresentado acima sobre o homem correto, nos atentemos para o que Sócrates chama atenção em 513d1 – 5. Nesse momento, Sócrates retoma a discussão anteriormente abordada, ou seja, há dois modos de nos dispormos para cuidar tanto da alma quanto do corpo, sendo um deles associado ao prazer, e o outro, ao supremo bem. Cálicles assente à questão colocada por Sócrates sobre o modo associado ao prazer ser ignóbil e não ser senão adulação (513d7). Associada a essas questões aparece uma outra de valor inestimável para nós:

E agora, excelentíssimo homem, visto que tu próprio começaste recentemente a realizar os afazeres da cidade, exortando-me a isso e repovandome porque não os realizo, não investigaremos um ao outro deste modo: Vamos lá, Cálicles já tornou melhor algum cidadão? Há quem antes era vicioso, injusto, intemperante e estulto, e que se tornou um homem belo e bom por causa de Cálicles, seja estrangeiro ou cidadão, escravo ou homem livre? Dize-me: se alguém te indagar sobre isso, Cálicles, o que responderás? Que homem dirás ter se tornado melhor com o teu convívio? Hesitas em responder se há algum efeito relativo a uma situação privada antes de empreenderes as ações públicas? (515a1 – b4)

κῶκ δέ, ὦ ἀέθλιε ἀκδνωκ, ἐπεφῆ ζὺ ἰ ἐκ ἀνὸξ ἀνηζάντη πνάηφς ἠὰ ἠῆξ πυθεξζ πνάβιαηα, εἰ ἐ δὲ παναηαθεῖξ ἠαὶ ὀκεφίγεξξ ὄηξ μὺ πνάηηε, μὴ ἐπζηερυεα ἀθθήμοξ, θένε, Καθθζηθῆξ ἠδδ ἠζκά αεθῆξ πεπιμίδηεκ ἠὼκ πιμθζῆωκ; ἔζηξξ ὄζηξξ πνυηενηκ πικδνὺξ ὠκ, ἄδζῆυξ ηε ἠαὶ ἀηυθαζημξ ἠαὶ ἄθνοκ, δῶ Καθθζηθεα ἠαθυξ ηε ἠάβαεὸξ βέβικεκ, ἠ λέκμξ ἠ ἄζηυξ, ἠ δμῦθμξ ἠ ἐθεφεενμξ; θεβε ἰ μξ ἔάκ ηξ ζε ἠαῶηα ἐλεήαγη, ὦ Καθθθηθεξξ, ἠ ἔνεῖξ; ἠῖκα θήζεξξ αεθῆξ πεπιμφηέκαξ ἄκενξ πικ ἠ ζοκιοζία ἠ ζῆ; ὀηκειξ ἀπιηνῖκαζεαξ, εῖπεν ἔζηξξ ηξξένβικ ζὸκ ἔηξιδζηεφομκηξ, πνικ δδὶ μξζεφεξξ ἐπζτεζέυῖκ; (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Diante da posição de Sócrates, Cálicles decide atacar mais uma vez a figura do filósofo, de modo que a sua investida consiste em sugerir que Sócrates almeja a vitória (515b5). Novamente, essa colocação de Cálicles tem uma relação direta com o que já vimos antes, ou

seja, com a distinção entre diálogo filosófico e diálogo erístico. O diálogo filosófico, por definição, não tem como fim a mera refutação dos interlocutores, pois a finalidade do diálogo filosófico é a busca pelo consenso e pela concordância entre as personagens envolvidas no diálogo; enquanto o diálogo erístico é marcado pelo movimento oposto, ou seja, visa a vitória a todo custo, sem levar em conta os meios para se atingir determinado fim. A oposição entre os tipos de diálogo ganha ainda mais ênfase quando analisamos a mesma como parte do problema central deste trabalho. Daniel Lopes apresenta o seguinte comentário sobre isso:

A estratégia argumentativa de Sócrates, bem como sua motivação no diálogo, se adapta conforme o tipo de interlocutor, pois a busca pelo consentimento (487e7), em que ambas as partes contribuem para o esclarecimento do assunto em questão, depende do interesse comum dos interlocutores. Quando há, contudo, o encontro de dois interlocutores cujas convicções morais não se coadunam e cuja motivação ao dialogar não é a mesma, a busca pelo consentimento torna-se praticamente inviável. (LOPES, 2016, p. 315)

Um pouco mais adiante (516e10 – 517a7), Sócrates analisa junto com Cálicles a figura de antigos políticos de Atenas (dentre eles Péricles). É pertinente apresentar esse ponto aqui pelo fato dele estar total conformidade com o que foi tratado acima – principalmente no que diz respeito ao poder da boa retórica e da retórica adulatora. Como vimos, o bom rétor, que faz uso da boa retórica, sendo um homem honrado e justo, deve exercer certo tipo de influência igualmente boa sobre os homens da cidade, de modo que deixem de ser intemperantes e injustos, ou seja, a fim de que passem a ser melhores. Sócrates reconhece no ponto aqui evidenciado que até então não houve político assim em Atenas. Além disso, Sócrates também destaca que, se foram rétores, não souberam fazer uso nem da boa retórica e nem da falsa retórica.

Enquanto que em 519c2 – d7, Sócrates retoma algumas questões já abordadas antes ao levantar a hipótese que tanto os sofistas quanto os políticos talvez sejam os mesmos. A forma como Sócrates explora essa questão ganha maior importância à medida que o filósofo passa a descrever as características dos personagens. Ao falar dos sofistas, por exemplo, Sócrates toca no ponto de que eles dizem ensinar a virtude e a justiça, mesmo não sabendo absolutamente sobre o que trata cada uma delas. Tanto que a definição de sofista aparece justamente em seguida:

Não escutas, então, coisas do gênero daqueles que afirmam educar os homens em vista da virtude? (519e8)

μὴ μὲν ἀημεφῆς ἡμῶν θεβυκησκ ἦν κ θάζησκησκ παφρεφῆς ἀκενχπι οξ εἰξ ἀνεηήκ;
(Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Por conta disso, Sócrates é levado a afirmar que tanto os oradores quanto os sofistas não beneficiam quem eles dizem beneficiar (520b8). Nessa conjuntura, o filósofo apresenta, ao que parece, duas descrições de políticos a Cácliles: (i) o que luta com os ateninenses para que se tornem o quanto melhores, tal como o médico o faz (521a3); (ii) ou aquele que lhes é servil e lhes associa visando deleite (521a5). A resposta de Cácliles, como era de se esperar, é justamente em favor da segunda descrição, o modo adulator (521b1). Por consequência, entre 521d6 – 522a7, Sócrates decide expor seus argumentos em favor da primeira descrição, isto é, do político que luta com os atenienses para que se tornem o quanto melhores, tal como o médico o faz (521a3), colocando a si mesmo como o verdadeiro homem político (521d7), como aquele que foi o único a praticar a verdadeira arte política. Nesse mesmo momento, Sócrates mostra como ele não é de fato apto ao exercício da vida nos tribunais, e por isso certamente será condenado à morte, já que não vai se sujeitar à prática de nenhum tipo de estratégia para salvar a sua vida, pois assim como expôs no seu diálogo com Polo (464d) e como volta a afirmar neste momento:

Todavia, se eu perdesse a vida por carência de uma retórica adulatora, estou seguro de que me verias suportar facilmente a morte. Pois ninguém que não seja absolutamente irracional e covarde teme a morte em si; teme, porém, ser injusto, pois o cúmulo de todos os males é a alma chegar ao Hades plena de inúmeros atos injustos. (522d9 – e4)

εἰ δὲ ἡμθαῖζηῖξ ῥδηνζῖηῖξ ἐκδεῖα ἡθεοηφδκ ἔβςβε, εὔ μῖδα ὄηζῖραδῖςξ ἴδμζξ ἄκ ι ε
θένμκηα ἦκ εάκακηκ αὐῖῖ ι ἐκ βάν ἦ ἀμκηκῖζηεῖξ μῖδεῖξ Ἰμαεῖηαξ ὄζηζξ ι ἦ
πακηάπαζξκ ἀθυβζῖηυξ ἡε ἡαι ἄκακδνξ ἐζηξ, ἦ δὲ ἀδῖηεῖκ Ἰμαεῖηαξ πμθῖωκ βάν
ἀδῖῖδι ἀησκ βέμκηα ἦκ ροπηκ εἰξ Ἄζῖμο ἀθῖηέζεαξ πάκησκ ἔζπαηηκ ἡαῖῖκ ἐζηξ.
(Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Em resumo, para Sócrates, é melhor sofrer a cometer injustiça, que usar de um método de defesa questionável (mesmo que tenha o objetivo de salvá-lo) seria equivalente a cometer injustiça. A exposição da posição de Sócrates aqui é totalmente compreensível, porque agir de outra maneira seria agir de forma contrária ao seu caráter, a saber, ao seu modelo de vida filosófico. Salvar a própria vida de uma condenação não seria nada gratificante – mesmo que a condeção fosse estabelecida de maneira injusta. Se para tal tivesse de chegar ao Hades tempos depois com a alma desordenada e repleta de atos injustos. É por isso que Sócrates aceitaria morrer de bom grado nessas circunstâncias, como relembra Daniel Lopes:

Na peroração da Apologia, Sócrates censura o comportamento daqueles oradores que apelam às paixões dos juízes para conseguirem absolvição a qualquer preço, fazendo menção a um tipo de prática característica da retórica adulatora nos tribunais. (2016, p. 441)

No contexto da exposição de Sócrates acerca da sua decisão de morrer pelo seu modo de vida, é bom trazer à memória uma das colocações de Daniel Lopes (2016, p. 97), que também chama a nossa atenção para o fato de Cálicles fazer questão de evidenciar em seu diálogo com Sócrates a questão dele apontar a diferença de disposição de Sócrates e seus adversários:

Como tu me pareces, Sócrates, descrever na possibilidade de que tal sorte te acometa, como se fosse longínqua a tua morada e não pudesses ser conduzido ao tribunal pela acusação, talvez, de um homem extremamente torpe e desprezível. (521c3 - c6)

ὥς ἰ μὲ δμηεῖς, ὃ Σχη ναηεξ, πζηεφεξς ἰ δδ' ἄκ ἔκ ημφης κ παεεῖκ, ὡξ μἰηῶκ ἐηπιμδῶκ ηαῖ μὴ ἄκ εἰζαπεεῖξ εἰξ δζηαζήνζικ ὑπὸ πάκο ἴζς ξ ἰ μπεδνμῖ ἄκενχ πμο ηαῖ θαφθμο. (Platonis Opera, ed. John Buernet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

Levar isso em conta é essencial aqui, na medida em que, como vimos antes, o *elenchos* não funciona muito bem com interlocutores que não aceitam seu desenvolvimento passo a passo (o próprio Cácliles é um exemplo claro disso, ora aceitando premissas, ora negando as

mesmas premissas admitidas anteriormente). Nesse sentido, segundo a colocação de Daniel Lopes, Cálicles estaria anunciando a inabilidade política de Sócrates, o que tem grande peso no processo de julgamento e condenação do filósofo:

Então, parece-te correto, Sócrates, um homem sujeito a essa condição na cidade e incapaz de socorrer a si mesmo? (522c5)

δηεῖ μὲν ζῆς ὁ Σχηναῖος, ἠαυτῷ ἐπέχει ἄκων πρὸς ἐκ πρὸς μὴς ἐξ ἄλλου ἐκμὲν ἡαὶ ἀδφκαμὲν ὡς ἔασθῶ ἀμδεῖς; (Platonis Opera, ed. John Burnet, 3 Oxford University Press 1903 Internet Archive)

A importância disso é inegável aqui, porque a posição moral de Sócrates está diretamente relacionada ao modo como ele observa e se comporta no âmbito da política ateniense. Portanto, sua inabilidade política – política aqui entendida nos termos da política ateniense – está mais relacionada ao seu modo de vida do que parece a primeira vista.

Do mesmo modo que os adversários possuem disposições específicas e distintas das de Sócrates, a plateia também as possui. Lembrando que a audiência tinha papel importantíssimo nos julgamentos, então a persuasão da plateia é essencial para que o locutor seja capaz de desenvolver suas teses e assim chegar ao ponto que deseja. É desse modo que Daniel Lopes (p. 115) faz referência ao que ele chama de crítica à piedade da audiência, que basicamente consiste no modo como os oradores se referem ao apelo passional. Coincidentemente, o apelo passional está relacionado diretamente a um modelo de vida específico: o do político. O caso de Sócrates, por exemplo, ao perder o julgamento e ser levado à morte tem a ver com a sua posição de não usar da retórica para escapar das acusações imputadas por Ânito, Meleto e Lícon. Se estivesse no seu caráter usar da retórica para convencer a multidão, talvez o homem pudesse se salvar – algo que o próprio Cálicles sugere ao longo de parte do terceiro ato.

Por conseguinte, concluímos a partir dos pontos aqui abordados que ficamos com o sucesso, de um lado, e com o fracasso, de outro. Sobre o sucesso, vimos ao longo dos três atos do diálogo na figura de Górgias, Polo e Cálicles como a vida política se sai muito bem graças ao uso da retórica, que pode ser empregada como meio para executar ações questionáveis na pólis – persuadindo as pessoas com base em crenças falsas, exercendo o domínio sobre os

outros e fazendo da alma dos homens desordenada e viciosa. Acerca do fracasso, também vimos ao longo dos três atos do diálogo o modo como Sócrates defendeu a vida filosófica pela perspectiva da verdadeira persuasão, da justiça e da cura das almas desordenadas, porém, sendo incapaz de proteger a si mesmo da morte injusta.

4. Conclusão

Discutimos ao longo de todo o diálogo a figura do filósofo por meio da investigação do seu modelo de vida. Como o praticante desse modelo de vida se comporta? Se observarmos o diálogo com cautela, dando atenção às falas de Sócrates, podemos tentar reunir as características que compõem o modelo de vida do filósofo. É de suma importância nos atentarmos a isso, pois é seguindo as falas de Sócrates acerca da imagem do filósofo ao longo do diálogo que chegaremos enfim à imagem do filósofo como o verdadeiro homem político, que é tema central deste trabalho, na medida em que o filósofo enquanto político deve ser necessariamente diferente do político ateniense habitual que é apresentado, como vimos, na figura de Cálicles. Em resumo, segundo Sócrates ao longo do terceiro ato, o filósofo deve desempenhar o papel de médico da alma (521a3), já que cabe ao filósofo, por meio da dialética, curar as enfermidades dos viciosos, de modo que suas almas passam a ser ordenadas (506e10), e é desse modo que o verdadeiro homem político age, a saber, é aquele que é o único capaz de promover o supremo bem e que porta a arte da política. É assim que a passagem de 504d5-6 pode ser compreendida, pois o rétor técnico e bom é justamente aquele que conhece o bem e a alma dos cidadãos. Se levarmos em conta o que foi exposto ao longo do trabalho (principalmente neste último ato), chegaremos à conclusão de que Sócrates defende um tipo de política em específico, ou seja, ele não defende a filosofia excluindo a política, ao contrário, ele entende a filosofia e a política como uma única coisa. O tipo de política em questão não é e nem pode ser algo parecido com o modelo vigente de seu tempo. Não é um modelo adulator que Sócrates acredita ser a verdadeira arte política (521b1), muito pelo contrário, a verdadeira arte política deve cuidar da cidade e dos cidadãos de modo a tornar os próprios cidadãos melhores ao máximo (513e5). Dessa forma, os modelos de vida de Sócrates e de Cálicles têm de ser necessariamente opostos.

Portanto, no primeiro ato, reconhecemos a distinção entre persuasão por crença e por

aprendizado; e também a diferença entre dominar os demais e conhecer. A persuasão verdadeira ou por aprendizado é assim entendida justamente pelo fato de considerar o ensino de algo que está sob o domínio do artífice que ensina, por exemplo: o sapateiro que ensina a arte do sapateiro. O mesmo não encontramos nos casos entendidos aqui como persuasão falsa ou por crença, em que o rétor, por exemplo, diz ensinar a arte do sapateiro ainda melhor que o próprio sapateiro (o que configura claramente um equívoco, já que o rétor não é conhecedor dessa arte e dos objetos que estão sob o seu domínio). O perigo está, como atestamos, nos casos em que os pretensos sábios se colocam como detentores de saberes que eles mesmos não possuem, o que pode fazer com que pessoas de caráter questionável cheguem a posições importantes e venham a colocar em xeque toda a estrutura social por meio da má execução da atividade política. Assim, o domínio sobre os demais membros da cidade ocorre por consequência direta da glória da persuasão por crença, ou melhor, da persuasão falsa. É em conformidade com isso que as questões do segundo ato aparecem, pois, em primeiro lugar, a vida política (entendida nos termos da política ateniense denunciada por Sócrates ao longo do diálogo) deve ser entendida como uma espécie de falsa política, pois, como demonstramos ao longo da análise do segundo ato, ela está baseada na opinião (*doxa*), ou seja, é uma persuasão por crenças – algo que por si mesmo deixa transparecer a existência de uma possível política adequada. Mesmo assim, se admitirmos isso, passaremos a observar que aquela distinção colocada no início do trabalho, a saber, a distinção entre vida prática (πναηζῖρξ αἰμξ) e vida contemplativa (εεξ νδῖρξ αἰμξ) passa a perder força, pois a resposta de Sócrates mais adiante vai necessariamente envolver o filósofo em atividades na pólis, como o verdadeiro homem político. Ademais, como também atestamos, a retórica é utilizada nesse contexto como meio para preservar e manter a injustiça na cidade e na alma das pessoas, consequentemente contribuindo para a vida injusta que tanto deve ser evitada, segundo os incansáveis argumentos do próprio Sócrates. É diante disso tudo que podemos afirmar que ficamos com o sucesso, de um lado, e com o fracasso, de outro. Sobre o sucesso, vimos ao longo dos três atos do diálogo na figura de Górgias, Polo e Cálicles como a vida política se sai muito bem graças ao uso da retórica, que pode ser empregada como meio para executar ações questionáveis na pólis – persuadindo as pessoas com base em crenças falsas, exercendo o domínio sobre os outros e fazendo da alma dos homens desordenada e viciosa. Acerca do fracasso, também vimos ao longo dos três atos do diálogo o modo como Sócrates defendeu a vida filosófica pela perspectiva da verdadeira persuasão, da justiça e da cura das almas

desordenadas, porém, sendo incapaz de proteger a si mesmo da morte injusta.

Referências

Bibliografia primária:

PLATÃO. **Górgias**. Tradução, ensaio introdutório e notas: Daniel Rossi Nunes Lopes. 1ª Ed. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 2016.

Bibliografia secundária:

ARAÚJO, C. M. B. **Da arte: uma leitura do Górgias de Platão**. 1ª Ed. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2008.

BURNET, J. **DiogenesWeb: Platonis Opera:**
 <https://d.iogen.es/web/fileDisplay?ver=1.011&user=other&host=local&filePath=texts/Perseus_Greek/data/tlg0059/tlg023/tlg0059.tlg023.perseus-grc2.xml>

DOODS, E. R. [1959]. **Plato: Gorgias – A Revised Text**. Oxford: Clarendon, 1990.

FRAZER, J. G. **Diogenes Web: The library:**
 <https://d.iogen.es/web/fileDisplay?ver=1.011&user=other&host=local&filePath=texts/Perseus_Greek/data/tlg0548/tlg001/tlg0548.tlg001.perseus-grc2.xml>

GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. Trad. João Resende da Costa. 2ª Ed. São Paulo, SP: Editora Paulus, 2007.

HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?** Trad. Dion Davi Macedo. 6ª Ed. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2014.

IRWIN, T. **Plato: Gorgias**. Oxford: Clarendon, 1995.

SANTOS, L. H. L. Retórica versus dialética: divagação a propósito do Górgias de Platão. **Analytica**, v. 17, p. 249-263, 2013.