

REFLEXÕES SOBRE A RETÓRICA NO GÓRGIAS E NO *FEDRO* DE PLATÃO

Rodrigo Ricardo Fernandes¹

RESUMO: O presente artigo pretende analisar os diálogos platônicos *Górgias* e *Fedro*, no intuito de compreender o pensamento de Platão acerca da retórica. Inicialmente, estuda-se o *Górgias*, em que se formula uma contundente crítica à retórica dos sofistas: nesse diálogo, Sócrates defende que os retores não têm conhecimento acerca do justo e do injusto, e que a retórica não pode ser considerada uma técnica, sendo destituída de qualquer valor. Em seguida, aborda-se o *Fedro*, em que Platão lança as bases da *verdadeira retórica*, cuja marca distintiva é a necessidade de conhecimento por parte do orador. Destaca-se que o problema da retórica sofística, na visão do Sócrates platônico, não está no ferramental persuasivo em si, mas sim no seu descomprometimento com a verdade. Defende-se que o *Fedro* não desdiz o *Górgias*, mas o complementa, ao propor uma nova retórica, de caráter filosófico, em oposição aos artifícios oratórios vazios propugnados pelos sofistas.

PALAVRAS-CHAVE: Platão. Retórica. *Górgias*. *Fedro*.

REFLECTIONS ON RHETORIC IN PLATO'S *GORGIAS* AND *PHAEDRUS*

ABSTRACT: This article intends to analyze the Platonic dialogues *Gorgias* and *Phaedrus*, in order to understand Plato's thoughts on rhetoric. Initially is studied *Gorgias*, in which a scathing criticism of the sophists' rhetoric is formulated: in this dialogue, Socrates argues that rhetors have no knowledge about what is just and unjust, and that rhetoric cannot be considered a

¹ Mestrando em filosofia pela Universidade de Caxias do Sul. Procurador Federal. E-mail: rodrigoricardofernandes@gmail.com

technique, being devoid of any value. Next, we approach the *Phaedrus*, in which Plato lays the foundations of true rhetoric, whose distinguishing mark is the need for knowledge on the part of the speaker. It is noteworthy that the problem of sophistic rhetoric, in the view of Platonic Socrates, is not in the persuasive tool itself, but in its lack of commitment to the truth. It is argued that the *Phaedrus* does not contradict the *Gorgias*, but complements it, by proposing a philosophical rhetoric, in opposition to the empty oratorical devices advocated by the sophists.

KEYWORDS: Plato. Rhetoric. *Gorgias*. *Phaedrus*.

INTRODUÇÃO

É difícil superestimar a importância social e política da retórica para a Grécia do período clássico. Atenas, em especial, era uma sociedade proverbialmente litigiosa, em que carreiras e fortunas eram ganhas e perdidas nos tribunais (Schiappa, 1991, p. 465). Consequentemente, a capacidade de persuadir os juízes através do discurso era estimada em alto grau.

Não só nos tribunais, mas também nas assembleias, buscava-se o poder por intermédio do discurso persuasivo. A ligação entre discurso e política era estrutural – tanto que o político era chamado de *rhetor*, orador. O Estado ateniense, como diz Jaeger (2013, p. 699), era “retórico até a medula”.

Nesse quadro, os sofistas, que pretendiam ser os educadores ético-políticos das novas gerações, apresentaram-se como retóricos e mestres em retórica (Reale, 2014, p. 175).

A retórica, enquanto pretensa *arte* da persuasão através do discurso, suscita diversos questionamentos filosóficos, sobretudo de ordem epistemológica e ética. Bem discursar pressupõe *conhecer* o objeto do discurso, ou basta uma *aparência* de conhecimento, desde que convincente? Exige-se do orador compromisso com a *verdade* e com a *justiça*? Ou as próprias noções de verdade e justiça não passam de construções erigidas por uma onipotente arte de convencer?

Em seu empenho por diferenciar o filósofo do sofista (e demonstrar a superioridade do primeiro), Platão explorou com profundidade todas essas questões, em páginas fundamentais de sua obra filosófica. O presente texto tem o objetivo de apresentar as linhas gerais do pensamento de Platão acerca da retórica, a partir dos dois diálogos em que esse tema é abordado como assunto principal: o *Górgias* e o *Fedro*.²

O primeiro, como veremos, é marcado por um juízo severo sobre a prática dos retóricos, que, para Sócrates, não apenas é destituída de qualquer valor (527e) como lhes renderá suplícios no além-túmulo (527a). No segundo, porém, temos um Sócrates que se diz “amante de discursos” (228c) e que até, contra o seu costume, discursa longamente e com entusiasmo (243e-257b). Pretendemos demonstrar que o *Fedro* não desdiz o *Górgias*, mas antes o complementa, ao lançar as bases de uma retórica filosófica, em oposição à arte oratória amoral propugnada pelos sofistas.

A CRÍTICA À RETÓRICA DOS SOFISTAS NO GÓRGIAS

O *Górgias* é um dos primeiros diálogos escritos por Platão, em que são levantados muitos de seus problemas éticos centrais (MacIntyre, 2002, p. 25).

O personagem que dá título à obra é o célebre Górgias de Leontinos, contemporâneo de Platão e expoente da sofística.

Ao longo do diálogo, o personagem Górgias fala relativamente pouco (ele é o interlocutor principal de Sócrates apenas no primeiro dos três atos), e algumas de suas falas não condizem com os textos deixados pelo Górgias

² Muitos outros diálogos trazem elementos relevantes para um estudo da retórica – Apologia, Protágoras e República, apenas para citar alguns exemplos. A rigor, na medida em que retórica e sofística andam juntas ao ponto de quase se confundirem, “poucos diálogos parecem não contribuir para a discussão do assunto” (McCoy, 2010, p. 10). Optamos por nos concentrar, neste estudo, nos únicos dois diálogos em que a retórica ocupa o centro da discussão.

histórico. De todo modo, o título do diálogo fornece uma indicação relevante: a de que “Górgias de Leontinos, criador da retórica, na forma em que ela havia de pautar os últimos decênios do século V, é para Platão a personificação dessa arte [...]” (Jaeger, 2013, p. 653). Sendo assim, antes de passar ao texto de Platão, é importante considerar alguns dos pontos fundamentais do pensamento do Górgias histórico.

O núcleo do pensamento de Górgias de Leontinos é formado por três teses. A primeira tese é a de que nada existe, o que é pretensamente provado por meio da contraposição das diferentes concepções dos físicos a respeito do ser, as quais se anulam reciprocamente. A segunda proposição enuncia que o ser, ainda que existisse, permaneceria incognoscível: Górgias opera, aqui, uma inversão do liame eleático entre ser e pensar, sustentando que é possível pensar o que não existe, e que o conteúdo do pensamento não tem realidade, portanto não é (Reale, 2013, p. 47). Por fim, a terceira tese é a da inexprimibilidade do ser. Trata-se de uma contestação da capacidade das palavras de significarem qualquer coisa diferente delas próprias: as coisas não são palavras, e ninguém consegue pensar algo idêntico ao que pensa outra pessoa.³

Uma vez assumida essa postura radicalmente niilista, o campo fica aberto para a retórica:

Se não existe uma Verdade absoluta (e nem mesmo relativa, conforme pensava Protágoras), é claro que a palavra adquire a sua autonomia, até mesmo uma autonomia praticamente ilimitada, porque, justamente, não está ligada pelos vínculos do ser. Na sua independência ontológica, a palavra torna-se (ou pode se tornar) disponível a tudo. E, então, Górgias descobre,

³ Sobre essas três teses, podem ser consultadas duas versões doxográficas: a de Sexto Empírico (*Contra os professores*) e do Ps.-Aristóteles (*Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*).

justamente no nível teórico, o aspecto da palavra pelo qual esta é portadora (prescindindo de qualquer verdade) de sugestões, persuasões e crenças. E a retórica é, exatamente, a arte que sabe explorar até o fundo este aspecto da palavra, e, portanto, pode ser chamada de a arte da persuasão (Reale, 2013, p. 51).

Essa é, em essência, a visão de mundo dos interlocutores de Sócrates no *Górgias*. Ela não poderia ser mais distante da filosofia socrático-platônica. No *Górgias*, portanto, entram em choque não apenas duas visões distintas da retórica, mas duas concepções radicalmente contrárias sobre a verdade, a justiça e o bem. A fala inaugural (“eis a devida maneira de participar da guerra e da batalha” – 447a) já anuncia o tom de hostilidade que permeará todo o diálogo.

O *Górgias* é estruturado em três momentos fundamentais, correspondentes aos debates de Sócrates com o próprio Górgias, com Polo e com Cálicles.

Na primeira parte, Sócrates dialoga com Górgias em busca, inicialmente, da definição de retórica. Para Górgias, a retórica é simplesmente a arte concernente “aos discursos” (449e). Sócrates, é claro, não se contenta com essa definição, argumentando que todas as artes são “concernentes a discursos”: a medicina concerne a discursos relativos a doenças, a ginástica concerne a discursos sobre a boa e a má compleição dos corpos, e assim sucessivamente (450a-b). Górgias, então, louva o objeto da retórica como o maior e o mais importante entre as coisas humanas (451d), e finalmente delimita a capacidade própria do *rhetor*: “ser capaz de persuadir mediante o discurso os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia na Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política” (452e).

Sócrates, então, procedendo dialeticamente, divide a noção de *persuasão* em duas: “a que infunde crença sem o saber e a que infunde conhecimento” (454e). Górgias admite que a persuasão de que se ocupam os retóricos é do tipo que infunde apenas crença, e que, portanto, “não ensina nada a respeito do justo e do injusto” (455a). Na visão de Górgias, a arte de persuadir é, em si, amoral, e *pode* ser utilizada para a promoção da injustiça (embora certamente não *deva*):

[...] deve-se usar a retórica como toda e qualquer forma de luta. Não se deve, decerto, usar a luta contra todos os homens [...] o rétor é capaz de falar contra todos e a respeito de tudo, de modo a ser mais persuasivo em meio à multidão, em suma, acerca do que quiser; porém nem mesmo por esse motivo ele deve furtar a reputação dos médicos – pois seria capaz de fazê-lo – nem a de qualquer outro artífice, mas usar a retórica de forma justa, como no caso da luta (456e-457b).

Tendo dito isso, Górgias agora precisa admitir que, para que alguém se torne retor, deverá conhecer o justo e o injusto. E, como ele próprio forma retores, precisa também colocar-se na posição de quem está habilitado a ensinar a justiça (460a).

Agora Sócrates, com facilidade, triunfa na discussão argumentando com base no seu bem conhecido intelectualismo ético, segundo o qual *agir bem* é consequência necessária de *conhecer o bem*. Quem aprendeu o justo, argumenta Sócrates, é necessariamente justo (460b); o retor aprendeu o justo (460a); logo, o retor necessariamente é justo (460c) – mas o próprio Górgias, como vimos, já havia admitido que a retórica pode e até costuma ser empregada injustamente. Fica, então, bem evidenciada não só a inconsistência do pensamento de Górgias, mas a procedência da crítica

socrática, segundo a qual o retor, na realidade, não *conhece* o assunto sobre o qual discursa.

É muito interessante notar que, quando Górgias concorda com a necessidade de o orador conhecer o justo e o injusto e assume a posição de mestre em assuntos de justiça, acaba por entrar em contradição com seu verdadeiro pensamento.⁴ Polo justifica a fala de seu mestre alegando que este teria ficado com *vergonha* de expor suas reais convicções sobre o tema (461b). Polo, então, assume o posto de interlocutor de Sócrates para que o debate prossiga.

Jaeger explica o sentido dessa intrigante *vergonha* de Górgias:

[o discípulo Polo] pertence a uma geração posterior e não se coíbe de proclamar em alto e bom som o que todo mundo sabe: que à retórica são indiferentes as questões morais. [...] Segundo essa concepção realista, a retórica pressupõe tacitamente que a chamada moral da sociedade humana é uma questão puramente convencional, que evidentemente se tem de observar, sem se deixar arrastar, nos casos sérios, ao emprego sem escrúpulos dos recursos de poder da arte retórica" (Jaeger, 2013, p. 656).

Assim, quando Górgias sai de cena e dá lugar a Polo, o que Platão está mostrando é o "antagonismo entre o sentimento de poder, ainda meio envergonhado e tingido de moral, da velha geração inventora da retórica, e o consciente e cínico amoralismo da nova geração" (Jaeger, 2013, p. 656).

Na segunda parte do diálogo, Sócrates expõe sua própria visão sobre a retórica: a de que ela é "parte de certa coisa que em nada é bela" (463a). A pretensa *arte* do discurso, segundo o Sócrates platônico, é uma espécie de *adulação*. Sequer é verdadeira arte, "mas experiência e rotina" (463b).

⁴ Já vimos que a posição do Górgias histórico era incompatível com a ideia de "ensinar a justiça". No mesmo sentido, no diálogo platônico *Mênon*, o personagem-título diz que Górgias nunca prometeu ensinar a justiça: propunha-se estritamente ao ensinamento da arte de discursar (95b).

A considerarmos o conceito de *arte* (*tékhne*), ficam claras as razões de Sócrates:

As características essenciais do conceito de *tékhne* são: primeira, é um saber baseado no conhecimento da verdadeira natureza do objeto; segunda, é capaz de dar conta das suas atividades sempre que tem consciência das razões, segundo as quais procede; finalmente, tem por missão servir a melhor parte do objeto de que se ocupa. Nenhuma dessas três notas distintivas existe na retórica política (Jaeger, 2013, p. 660).

Com vistas a explicitar sua visão de retórica como uma espécie de adulação, Sócrates relaciona duas artes (verdadeiras) atinentes ao corpo com outras duas atinentes à alma: a *ginástica* é uma arte regulativa do corpo como a *legislação* é uma arte regulativa da alma; a *medicina* é uma arte corretiva do corpo como a *justiça* é uma arte corretiva da alma (475b). Em seguida, o filósofo explica que a essas quatro *artes* correspondem quatro *simulacros* de arte, ou *pseudoartes*: “a indumentária está para a ginástica assim como a sofística está para a legislação, e a culinária para a medicina assim como a retórica para a justiça” (475c).

Como esclarece Lopes,

a sofística consistiria então em uma pseudoarte relativamente à determinação de normas de conduta e promulgação leis que regulam as relações entre os indivíduos no interior de uma comunidade civil, ao passo que a retórica, em uma pseudoarte relativamente aos procedimentos de correção aplicados pelos tribunais de justiça, cuja finalidade seria observar se as normas de conduta e as leis prescritas estão sendo observadas ou não pelos cidadãos (Lopes, 2020, p. 310).

Referimos na introdução o quanto a retórica era valorizada na Grécia do período clássico. Sócrates, com o “olhar visionário de quem encara a ordem hierárquica das coisas de modo diferente do olhar puramente sensível da multidão”, desafia a crença dominante, equiparando o ofício de retor ao papel subalterno e pouco honroso de cozinheiro (Jaeger, 2013, p. 661). É notável o caráter revolucionário do pensamento de Sócrates – o que, mais à frente, será reconhecido por um atarantado Cálicles: “se falas sério e tuas palavras são verdadeiras, a vida de nós homens não estaria de ponta-cabeça e não estaríamos fazendo, como parece, tudo ao contrário do que deveríamos fazer?” (481c).

Na engenhosa comparação de Sócrates, assim como o cozinheiro está para o retórico, o médico está para o conhecedor da justiça. E quem é o conhecedor da justiça, senão o filósofo? É nesse espírito que Sócrates se apresenta, já na terceira parte do *Górgias*, como o *verdadeiro estadista*, “o único contemporâneo a empreender a verdadeira arte política e a praticá-la” (521d). E prefigura, nesse ponto, o julgamento que o condenaria à morte: “serei julgado como se fosse um médico a ser julgado em meio a crianças sob a acusação de um cozinheiro” (521e). Esse símile (que é, em si, um admirável recurso retórico) tem um sentido claro: a alimentação recomendada pelo médico não agrada tanto às crianças como os pratos preparados pelo cozinheiro; por outro lado, apenas o médico tem conhecimento do que é melhor para a saúde, enquanto o cozinheiro busca somente agradar o paladar, ignorando o que é melhor para o corpo. Não seria de admirar, nessa estranha circunstância, que o tribunal das crianças desse ganho de causa ao cozinheiro, repudiando a dieta rigorosa preconizada pelo médico. Assim, “não será absurdo”, diz Sócrates, “se eu for condenado à morte” (521d).

Ao atacar a retórica, Sócrates investe contra uma grande potência espiritual, e, com isso, desafia o “profundo realismo ático” (Jaeger, 2013, p. 668). Isso enseja, é claro, uma “reação realista contra o suposto divórcio entre a filosofia socrática e a vida” (Jaeger, 2013, p. 670). Essa reação é o que vemos nas falas de Polo e, ao longo de toda a terceira parte do diálogo, nas falas do petulante Cálicles.

Cálicles, imerso em realismo, simplesmente não consegue compreender a posição socrática. Como Sócrates poderia desprezar a retórica, quando ele próprio admite que a capacidade persuasiva seria capaz de lhe salvar a vida? Ocorre que, para Sócrates, a vida definitivamente não é o maior valor: “se eu perdesse a vida por carência de uma retórica adulatora, estou seguro de que me verias suportar facilmente a morte” (522d-e). O mais importante é conhecer e praticar a justiça; sofrer a injustiça não deve ser uma preocupação, na medida em que, muito ao contrário do que pensa Cálicles, “cometer injustiça é pior que sofrê-la” (475c).

No encerramento do diálogo, e diante da resistência de seus interlocutores, Sócrates recorre a um mito escatológico (523c-527e) para reforçar suas teses. Segundo o mito, a justiça ou injustiça de nossa conduta durante a vida será o critério de julgamento de nossas almas após a morte do corpo. Assim, “o homem deve, sobretudo, preocupar-se em ser bom, e não parecer sê-lo, quer privada ou publicamente” (527b); “o melhor modo de vida é viver e morrer exercitando a justiça e o restante da virtude” (459e).

Sócrates fora censurado por Cálicles porque, se acusado, não saberia se defender perante um tribunal. Agora, a situação se inverte, e é Sócrates quem censura Cálicles:

te censuro porque serás incapaz de socorrer a ti mesmo, quando chegar a hora de teu processo e julgamento, o qual mencionei há pouco. Quando te apresentares ao juiz, o filho de Egina, e ele te levar preso, ficarás turvado e boquiaberto neste lugar tanto quanto eu ficarei aqui, e talvez alguém rache também a tua têmpora de forma desonrosa e te ultraje de todos os modos (526e-527a).

Note-se que o mito final do *Górgias*, embora tenha a função de sublinhar a contundente crítica socrática aos retóricos, tem, ele próprio, uma função retórica. Se a argumentação de Sócrates ao longo do diálogo tivesse convencido seus interlocutores, o mito escatológico seria desnecessário. Mas o fato é que, apesar da consistência lógica da argumentação socrática, Górgias, Polo e Cálicles claramente não abandonaram suas posições originais: “a filosofia parece fraca para influenciar os outros” (McCoy, 2010, p. 112). Quando a argumentação estritamente racional se mostra insuficiente, o filósofo se vale de “imagens que podem conduzir os outros a ver o mundo de forma diferente” (McCoy, 2010, p. 112).

Quaisquer que tenham sido as reações de Górgias, Polo e Cálicles ao mito (Platão não as narra), o certo é que poucos leitores do *Górgias* deixarão de sentir o efeito persuasivo da narrativa escatológica: “quando a complicada elaboração do pensamento lógico já há muito desapareceu da memória do leitor, continua a viver nele a imagem do mito” (Jaeger, 2013, p. 691).

Registre-se que não há qualquer contrassenso na utilização, por parte de Sócrates, de uma técnica própria da retórica. Isso porque, como fica claro após a leitura do diálogo, o que Sócrates critica não é a retórica em si, mas o status equivocadamente elevado que os sofistas atribuíram à capacidade de persuadir, a ponto de desvincularem a persuasão de qualquer compromisso com a verdade, o bem e a justiça. Sócrates não se opõe à retórica como um

todo; opõe-se, sim, à sofística, sobretudo à sua “concepção ética imoralista e cínica, onde a única lei eficaz era a que convidava a satisfazer no mais alto grau os próprios desejos e vontades” (Trabattoni, 2010, p. 53). Ele inclusive deixa claro que não vê qualquer problema no uso de técnicas persuasivas visando o justo (527c). Assim, “separando bem, já se descobrem de vez em quando neste diálogo certas referências ao que poderíamos chamar a própria consciência retórica de Platão” (Jaeger, 2013, p. 1274).

No *Górgias*, portanto, Platão já abre caminho para a teorização de uma boa retórica, ou de uma retórica filosófica. Essa ideia será desenvolvida no *Fedro*, como veremos a seguir.

A TEORIZAÇÃO DA RETÓRICA FILOSÓFICA NO *FEDRO*

Como vimos acima, Sócrates, no *Górgias*, anunciou-se como “o verdadeiro estadista” (521d). Ora, se Sócrates é o verdadeiro estadista, “tem necessariamente de ser também o verdadeiro retórico, pois na época de Platão ambas as coisas são uma só” (Jaeger, 2013, p. 1274). É no *Fedro* que Platão teoriza essa nova e “verdadeira” retórica.

O diálogo inicia com o jovem Fedro entusiasmado com um discurso proferido pelo orador e logógrafo Lísias (227a-234c). Esse discurso, que Fedro recita para Sócrates, defende que “se deve agradecer com favores aquele que não está apaixonado em detrimento de quem o esteja” (227d).

Sócrates critica o discurso de Lísias, inicialmente, apenas quanto aos seus aspectos retóricos (235a). Após alguns rodeios, aceita o desafio de Fedro e improvisa um discurso sobre o mesmo tema (237a-241d).

Nesse discurso, que Sócrates profere “com a cabeça coberta” (237a), o filósofo não se afasta, quanto ao conteúdo, da visão exposta no discurso de Lísias. O amante é apresentado como

um sujeito não confiável, mal-humorado, invejoso, desagradável, danoso ao patrimônio, danoso também às disposições do corpo, e ainda muito mais danoso à educação da alma [...] a amizade do amante não resulta de boas intenções, mas tal qual o alimento e em vista da saciedade, como lobos têm amor por cordeiros, assim amantes têm estima por seus favoritos (241c-d).

É claro que “neste discurso Sócrates não sustenta seriamente as suas próprias concepções acerca do *eros*” (Jaeger, 2013, p. 1277). A “cabeça coberta” do filósofo representa mais do que uma irônica vergonha antecipada pela inferioridade de sua oratória em relação à de Lísias: “a verdadeira vergonha consistiria de fato no elogio de um amor em que o amor mesmo está ausente” (Reis, 2016, p. 169).

Esse primeiro discurso de Sócrates parece ter duas importantes funções no diálogo. Uma delas é a de “salientar o que Lísias entende por amor, sem o dizer” (Jaeger, 2013, p. 1277), preparando o terreno para uma refutação da tese de Lísias. Além disso, “o primeiro discurso de Sócrates (sobre o não amante) revela que Sócrates é tão capaz quanto Lísias de escrever um discurso contra o amor” (McCoy, 2010, p. 194). Isso é fundamental para que Sócrates consiga *seduzir* o jovem Lísias, e possa, então, conduzir sua alma do mero amor aos discursos ao amor às formas (ou seja, da retórica sofística à filosofia).

Logo após seu primeiro discurso, Sócrates ouve o “sinal divino” (242b) bem conhecido dos leitores de Platão. O filósofo percebe, assim, que cometeu uma ofensa ao Amor (242e), e se lança a uma longa palinódia, ou seja, um discurso de retratação (243e-257b).

Essa palinódia consiste em um grande elogio a Eros, de expressivo valor não só retórico, mas também poético. Se, nos discursos anteriores, o amor havia sido depreciado como uma espécie de loucura, ou mania, agora Sócrates distingue duas classes de mania: uma que é fruto de doença humana,

e outra, sublime, de origem divina. É nessa categoria de *loucura divina* que se enquadra o amor, juntamente com a profecia, a expiação iniciática e a inspiração poética (Reis, 2016, pp. 183-184). Sócrates, agora, exalta o valor do amante, que antes fora injustamente aviltado.

Segue-se à palinódia uma breve discussão sobre a *logografia*, ou escrita de discursos. Sócrates declara que a logografia em si nada tem de mal: “vergonhoso é falar ou escrever não de forma bela, mas feia e desonrosa” (258d).

A partir desse ponto, a discussão passa a girar em torno propriamente da retórica (259e-262c). Fedro demonstra que ainda não se libertou das concepções sofisticas:

[...] para quem está na iminência de ser um orador há necessidade de aprender não as coisas efetivamente justas, mas as que assim o parecem para a massa que de fato vai julgar, nem as efetivamente boas ou belas, mas quantas parecem assim. Porque é daí que se produz a persuasão, não da verdade (260a).

Sócrates se propõe a convencer Fedro de que, “se não filosofar adequadamente, nada apropriado algum dia irá dizer sobre seja lá o que for” (216a). Qualquer um que queira exercer essa arte deverá “discernir precisamente a semelhança e dessemelhança das coisas que existem” (262a); do contrário, exercerá uma “arte do discurso ridícula”, e que “nada tem de arte” (262c).

A necessidade de conhecimento por parte do orador, segundo Jaeger, é o grande traço distintivo da retórica *verdadeira* em relação à retórica sofisticada:

o que principalmente preocupa Platão é saber se para exprimir em palavras um pensamento é necessário o conhecimento da verdade. É essa a encruzilhada em que se separaram de uma vez para sempre os caminhos da educação retórica e da educação filosófica (Jaeger, 2013, p. 1279).

Veja-se que Sócrates não se preocupa apenas com o conhecimento do objeto específico sobre o qual versa o discurso: o verdadeiro retor deve “discernir precisamente a semelhança e dessemelhança *das coisas que existem*” (262a), sendo imperioso o domínio dos procedimentos dialéticos de divisão e reunião. Como diz Reale,

para alcançar a verdade será necessário, naturalmente, aprender em primeiro lugar a doutrina das Ideias e a *dialética* (seja no seu momento ascendente que leva do múltiplo ao uno, seja no seu momento descendente e diairético que ensina a dividir as Ideias segundo as articulações que lhes são próprias) (Reale, 2014, p. 177).

Outro elemento central da nova retórica proposta no *Fedro* é a psicologia: “será necessário conhecer a *alma*, porque a arte da persuasão se dirige à alma” (Reale, 2014, p. 177). Mas esse conhecimento, é claro, só poderá vir da própria dialética.

Nesse sentido, a retórica proposta por Sócrates, “propriamente aplicada e baseada no conhecimento da verdade”, acaba por ser “coextensiva com a própria filosofia” (Schiappa, 1991, p. 467). A formação de um verdadeiro retor, portanto, passa impreterivelmente por um “longo *rodeio*” (Jaeger, 2013, p. 1286), que é o aprendizado da dialética. Platão, dessa forma, estabelece “uma ligação expressa com a teoria educacional da *República*” (Jaeger, 2013, p. 1287).

Mas é claro que a perfeição retórica não é atingida apenas pela via da dialética. Discursar de forma convincente envolve certas técnicas; com efeito, de nada adiantaria proferir um discurso que, embora justo e verdadeiro, fosse enfadonho a ponto de os ouvintes adormecerem. Sócrates está a par da importância das técnicas oratórias, e não as desmerece; “em vez disso,

ênfatiza que elas são incompletas sem a arte que ele acabou de descrever” (McCoy, 2010, p. 187). Mais uma vez, fica claro que o problema da retórica sofisticada, na visão de Sócrates, não está no seu ferramental persuasivo em si, mas sim no seu descomprometimento com a verdade.

Em resumo, para Sócrates, o bom orador deve:

(1) entender a verdade sobre o assunto em questão, tanto o todo quanto como suas partes se juntam; (2) entender a natureza da alma humana; (3) entender as crenças do público específico; (4) saber como conduzir um público específico à verdade; (5) fazê-lo com um discurso claro e vigoroso, de acordo com a natureza do material. A combinação de todos esses elementos distintos no “aqui e agora” requer uma boa noção de *timing* ou *kairos* (McCoy, 2010, p. 189).

Como se vê, a crítica à retórica feita por Platão no *Górgias* vai, ao longo do *Fedro*, se transformando

num ideal perfeitamente pessoal dessa arte, ideal cuja realização, unicamente, lhe permite converter-se de fato em *tékhnē*, no verdadeiro sentido da palavra. É a articulação da retórica com a Filosofia, da forma com o conteúdo espiritual, da força expressiva com o conhecimento da verdade (Jaeger, 2013, p. 1283).

No encerramento do diálogo, um Fedro persuadido pelas belas palavras de Sócrates se declara, enfim, *convertido* ao modo de vida filosófico (278b).

A pergunta que abre o texto (“Para onde vais, meu caro Fedro, e de onde vens?”) agora tem uma resposta: o jovem, que vinha do amor pelos discursos repletos de adornos retóricos e vazios de conteúdo, escolheu tomar a estrada da dialética.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Platão costuma ser relacionado a Proteu, pela atordoante diversidade de posicionamentos que adota, em diferentes textos, sobre um mesmo tema. Seus leitores não podem deixar de se questionar sobre até que ponto os diálogos podem ser interpretados como um conjunto coeso. Até onde as diferenças de abordagem entre um diálogo e outro podem ser harmonizadas, e a partir de onde devem ser lidas como uma mudança de posicionamento do filósofo?

Esse debate é muito pertinente ao tema da retórica; afinal, tamanho é o contraste entre os diálogos estudados no presente texto que “muitos comentadores considerem *Fedro* uma mudança da posição ‘inicial’ de Platão contra a retórica em *Górgias*” (McCoy, 2010, p. 204).

De nossa parte, pensamos que os dois diálogos aqui analisados não são conflitantes. Não percebemos uma mudança de posição sobre a retórica, mas sim o desenvolvimento, no *Fedro*, de uma retórica alternativa àquela duramente criticada no *Górgias*. A possibilidade dessa retórica alternativa, aliás, já havia sido sinalizada no próprio *Górgias*, como esperamos ter deixado claro.

Ao ler Platão, não se pode olvidar que “as finalidades diversas e os diversos objetivos que inspiram os vários diálogos impõem, por razões de ordem estrutural, níveis diferentes de exposição doutrinal, ou seja, um mais ou um menos em quantidade e qualidade de doutrinas [...]” (Reale, 2014, p. 39). Assim, o leitor dos diálogos, antes de imaginar mudanças de posicionamento do autor, deve procurar perceber o objetivo que Platão se colocou em cada texto. Da mesma forma, é necessário atentar ao perfil dos personagens de cada obra – pois, por certo, Sócrates não fala com todos da mesma maneira.

Nesse sentido, as discrepâncias entre o *Górgias* e o *Fedro* se justificam pelo escopo próprio a cada diálogo (demolir a retórica sofística, no primeiro, e erigir uma retórica filosófica, no segundo). Ademais, como salienta McCoy, a rispidez de Sócrates no *Górgias* se explica pelas características de seus interlocutores, que “precisam de repreensão, pois nenhum demonstra uma preocupação com o problema do conhecimento”; por outro lado, no *Fedro*, Sócrates é gentil e afável porque dialoga com um jovem “com uma noção do nobre e do bem, pelo menos alguma preocupação com a verdade e um grande amor pelo musical e o belo” – ou seja, “um filósofo em potencial, que não precisa de repreensão, mas sim de encorajamento” (McCoy, 2010, p. 204).

Para encerrar este breve estudo, precisamos enfrentar uma conhecida crítica à retórica filosófica platônica: a de que ela seria uma idealização sem exequibilidade, dado o longuíssimo e exigente processo de educação filosófica que Platão propõe. Que a essa crítica sirvam de resposta as palavras do próprio Sócrates platônico: “se o rodeio for longo, que não cause espanto! Pois é em vista de algo maior que se deve percorrê-lo” (*Fedro*, 274a).

Pode ser inalcançável o conjunto de habilidades que caracterizam o verdadeiro retor platônico, mas isso certamente não invalida o valor desse retor ideal como modelo para nossas vidas. Sócrates convida a buscar a perfeição; caberá a cada leitor aceitar ou rejeitar esse convite.

REFERÊNCIAS

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo : Editora WMS Martins Fontes, 2013.

- LOPES, Daniel Rossi Nunes. *Sofística e Retórica no Górgias de Platão*. In: "Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades" [en linea], 2020, 22(44), pp. 303-324 [data de consulta: 3 de fevereiro de 2022]. ISSN: 1575-6823. Disponível em <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28268069014>
- MACINTYRE, Alasdair. *A short history of ethics: a history of moral philosophy from the homeric age to the twentieth century*. 2. ed. London : Routledge, 2002.
- MCCOY, Marina. *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. São Paulo : Marbas, 2010.
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2016.
- PLATÃO. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo : Perspectiva, 2016.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana – vol. II – Sofistas, Sócrates e socráticos menores*. 2. ed. São Paulo : Edições Loyola, 2013.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana – vol. III – Platão*. 2. ed. São Paulo : Edições Loyola, 2014.
- SCHIAPPA, Edward. *Did Plato Coin "Rhetorike"?* American Journal of Philology 111, n. 4, 1991, pp. 457-470.
- TRABATTONI, Franco. *Platão*. Tradução de Rineu Quinalia. São Paulo : Anablume, 2010.
- WATERFIELD, Robin. *The first philosophers: the Presocratics and the Sofists*. Oxford: Oxford university press, 2000.