

Sofística e Retórica no *Górgias* de Platão¹

Sophistry and Rethoric in Plato's *Gorgias*

Daniel R. N. Lopes²

Universidade de São Paulo (Brasil)

Recibido: 23-09-19

Aprobado: 16-06-20

Resumo

O presente artigo tem como intuito elucidar a distinção entre sofística e retórica no diálogo *Górgias* de Platão, a partir da asserção enigmática de Sócrates de que “sofistas e rétores se diluem em uma mesma coisa e com relação às mesmas coisas devido à sua contiguidade” (465c4-5). Para tal fim, abordaremos, no primeiro momento, a genealogia dos termos gregos *sophistikē* e *rhētorikē* na literatura grega supérstite, buscando mostrar que as noções de “sofística” e “retórica”, tal como as entendemos de um modo geral hoje, são frutos da operação platônica-aristotélica de delimitação de um tipo de pensamento e prática pedagógica em oposição à “filosofia”. No segundo momento, passaremos à análise dos diálogos platônicos, mais especificamente o *Górgias* e o *Protágoras*, em que essas duas noções se encontram em processo de delineamento teórico. A ideia geral é a de que a *retórica* seria parte integrante da educação sofística representada em Platão paradigmaticamente pela figura

¹ As traduções de todas as passagens são de minha autoria: as do *Górgias* e do *Mênon* de Platão (Lopes, 2011) tiveram como texto-base a edição de John Burnet (*Platonis Opera*, Tomus III. Oxford: Oxford Classical Texts, 1968); a da *República* de Platão, a edição de S. R. Slings (*Platonis Republicam*. Oxford: Oxford Classical Texts, 2003); a do *Contas os Sofistas* de Isócrates, a edição de G. Mathieu & É. Brémond (Isocrate. *Discours*, vol. 1. Paris: Les Belles Lettres, 1963); e a da *Retórica* de Aristóteles, a edição de W. D. Ross (*Aristotelis Ars Rhetorica*. Oxford: Oxford Classical Texts, 1959).

² (danielopes@usp.br) É professor doutor de Língua e Literatura Grega do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas (DLCV) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP). É autor dos livros *Górgias de Platão* (Ed. Perspectiva, 2011) e *Protágoras de Platão* (Ed. Perspectiva, 2017), e tem se dedicado aos estudos sobre psicologia moral em Platão (“Moral psychology in Plato's *Gorgias*”, *Revista de Filosofia Antiga*, v. 11, pp. 1-39, 2017), e sobre a história do pensamento ético-político grego (“O limite da democracia: o problema da tirania do ponto de vista psicológico em Heródoto e no Édipo Rei d Sófocles”. In: Sebastiani, B.; Leão, D.; Sano, L.; Soares, M.; Werner, C. (org.). *A Poiesis da Democracia*. 1ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, v. p. 325-352).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9818-8977>

de Protágoras, entendida como instrumento necessário para a atuação nos espaços de deliberação coletiva (Conselho e Assembleia), ao passo que, no caso de Górgias, a *retórica*, e mais especificamente a espécie *judiciária*, se apresenta como o fim mesmo de sua proposta pedagógica, e não como instrumento para uma formação moral e intelectual mais ampla – ou seja, o ensino da *arte política*, identificada com a própria virtude moral no diálogo *Protágoras*.

Palabras-clave: Filosofia, Retórica, Sofística, Democracia.

Abstract

This essay aims at elucidating the distinction between sophistry and rhetoric in Plato's *Gorgias* starting from Socrates' enigmatic contention that "sophists and rhetors are mixed up in the same area and about the same thing, since they are so close to each other" (465c4-5; Irwin's translation). To this end I will discuss, firstly, the genealogy of the Greek words *sophistikē* and *rhētorikē* in the remaining Greek literature, attempting to show that the modern notions of "sophistry" and "rhetoric" in a broad sense derive from a Platonic-Aristotelian operation of delimitating a special kind of thought and pedagogical activity in opposition to "philosophy". Secondly, I will analyze some passages of Plato's *Gorgias* and *Protagoras* in which these two notions are being theoretically defined. The general idea pursued in this essay is that rhetoric integrates the sophistic education represented paradigmatically by Protagoras as a necessary means for the citizen to take part in the deliberative institutions of a democratic city (Counsel and Assembly), whereas in the case of Gorgias rhetoric – and more specifically, the judiciary species – consists in the end itself of his pedagogical activity, and not as a means to a wider moral and intellectual education – that is to say, the teaching of political art, identified with moral virtue in Plato's *Protagoras*.

Key-words: Philosophy, Rhetoric, Sophistry, Democracy.

1. Aspectos genealógicos dos termos *sophistikē* e *rhētorikē*

Na segunda parte do *Górgias*, Sócrates apresenta a Polo sua concepção de "retórica" como uma *pseudoarte* (mais especificamente, como uma espécie de *adulação* [*kolakeia*]) em resposta à pretensão de Górgias de defini-la como uma *arte* [*tekhnē*] do discurso concernente a questões de justiça e injustiça, em conformidade com as exigências estipuladas por Sócrates para a delimitação

do objeto de seu conhecimento. Em seu primeiro longo discurso no diálogo (464b-466a), Sócrates faz a seguinte ponderação:

SOC: [...] Então, para que eu não me estenda em um longo discurso, desejo dizer a você como dizem os geômetras (pois talvez já me acompanhe): a indumentária está para a ginástica, assim como a *sofística* [*sophistikē*] está para a *legislação* [*nomtohetikē*], e a culinária para a medicina, assim como a *retórica* [*rhētorikē*] para a *justiça* [*dikaiosunē*]. *Todavia, saliento, há por natureza tal diferença, mas, devido à sua contiguidade, sofistas e rétores se diluem em uma mesma coisa e com relação às mesmas coisas*, e não sabem o que fazer de si mesmos, tampouco os demais homens, o que fazer deles. (465b6-c7; meus itálicos)

{ΣΩ.} [...] ἴν' οὐκ μὴ μακρολογῶ, ἐθέλω σοι εἰπεῖν ὥσπερ οἱ γεωμέτραι – ἦδη γὰρ ἂν ἴσως ἀκολουθήσῃς – ὅτι ὁ κομμοτική πρὸς γυμναστικήν, τοῦτο σοφιστική πρὸς νομοθετικήν, καὶ ὅτι ὁ ὀγοποιική πρὸς ἰατρικήν, τοῦτο ῥητορική πρὸς δικαιοσύνην. ὅπερ μέντοι λέγω, διέστηκε μὲν οὕτω φύσει, ἅτε δ' ἐγγὺς ὄντων φύρονται ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ ταῦτα σοφισταὶ καὶ ῥήτορες, καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅτι χρῆσονται οὔτε αὐτοὶ ἑαυτοῖς οὔτε οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι τούτοις.

Nesse quadro das quatro artes relativas à alma e ao corpo e de suas correspondentes *pseudoartes* (ver abaixo), encontramos a menção a um problema que ainda permanece motivo de controvérsia nos estudos contemporâneos sobre os sofistas³: em que medida sofística e retórica se distinguem e se relacionam?⁴. Os testemunhos antigos são aparentemente insatisfatórios em suas explicações para tal confusão. Em seu comentário ao *Górgias* de Platão (14.10), o neoplatônico Olimpíodoro, ao analisar a passagem acima, considera que a indumentária e a culinária, na medida em que são *simulacros* [*eidōla*] relativos ao corpo, não se confundem porque são discernidos pela alma; se fossem discerníveis pelo corpo, também elas se confundiriam. No caso dos *simulacros* [*eidōla*] relativos à alma, uma vez que é a própria alma a discerni-los e a ser afetada por eles, ele se limita a reiterar o problema com uma pergunta retórica: “como a alma poderia discernir a retórica e a sofística uma vez subjugada e escravizada?”. A explicação encontrada nos escólios do

³ O cerne do problema, que nos remete diretamente à passagem do *Górgias* citada acima, é resumido da seguinte maneira por Guthrie, na introdução ao volume dedicado aos sofistas de sua *História da Filosofia Grega* (vol. 8): (1971: 44) “É um exagero dizer, como frequentemente tem sido dito, que os Sofistas não tinham nada em comum a não ser o fato de que eles eram professores profissionais, nenhum terreno comum nas matérias que ensinavam e na mentalidade que essas produziam. Ao menos uma matéria todos eles praticavam e ensinavam em comum: retórica ou a arte do *logos*”. A posição mais extrema defendida por alguns estudiosos como Douglas J. Stewart, C. J. Classen e George Kennedy (*apud* Schiappa, 2003: 54-55), é reduzir a sofística ao ensino de retórica. Para uma visão geral do problema e uma proposta de reavaliação do escopo do ensino sofístico, ver Schiappa, 2003: 54-58.

⁴ Sócrates se refere ao mesmo problema em outra passagem do diálogo, ao dizer que “o sofista e o rétor são o mesmo, ou muito próximos e semelhantes” (520a7-8).

Górgias, por sua vez, segue uma perspectiva semelhante, embora mediante uma argumentação mais enigmática: a causa da confusão entre *sofística* e *retórica* não se deve exatamente à natureza dessas atividades enquanto tais, que são claramente discerníveis, mas à condição anímica distorcida tanto de sofistas e rétores, quanto dos indivíduos que buscam distinguir tais atividades com base nessa confusão anímica de sofistas e rétores; em outras palavras, o engano gerado por essa distorção anímica nesses dois níveis acaba por contaminar o próprio objeto a ser discernido – a *sofística* e a *retórica*⁵. Ambas as versões, portanto, fundamentam-se na dualidade corpo-alma que permeia toda a passagem do texto platônico, buscando oferecer assim uma explicação de caráter epistemológico para o problema.

Embora o aspecto epistemológico seja certamente relevante, ele é apenas parte da questão. O objetivo deste artigo, portanto, é justamente oferecer uma resposta mais compreensiva ao problema da distinção entre *sofística* e *retórica*, ainda que circunscrita à análise da questão no diálogo *Górgias*, com apoio de alguns aspectos teóricos do *Protágoras*. Para tal fim, é preciso esclarecer previamente alguns pontos relativos à genealogia dos termos centrais envolvidos – *sophistikē* e *rhētorikē* – e de seus correlatos de modo a situar historicamente o problema, pois as noções de “sofística” e “retórica” são legados, por assim dizer, do pensamento de Platão e Aristóteles.

O célebre artigo publicado por Edward Schiappa em 1990 (Did Plato coin *rhētorikē*? *The American Journal of Philology*, Vol. 111, No. 4), um divisor de águas nos estudos sobre retórica no mundo grego, chamou a atenção para o fato de que não há ocorrências do termo *rhētorikē* e/ou correlatos na literatura supérstite do séc. V a.C. (Eurípides, Aristófanes, Heródoto, os fragmentos dos chamados “sofistas”, *Dissoi Logoi*); e mesmo na literatura do séc. IV a.C. onde seriam esperadas tais ocorrências, como no caso da obra de Isócrates e da *Retórica a Alexandre* atribuída a Anaxímenes de Lâmpsaco, a frequência desses termos e seus correlatos é rara, exceção feita a Platão e Aristóteles⁶. Para Schiappa, podemos assumir com segurança que, se não foi Platão quem cunhou o termo *rhētorikē*, é ao menos certo que ele era relativamente novo na época de composição do diálogo *Górgias*⁷. Por conseguinte, ao menos do ponto de vista linguístico, não poderíamos falar nem mesmo de “retórica” propriamente dita

⁵ Pieri, 1991: 370-371.

⁶ Thomas Cole (*The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. The John Hopkins University Press, 1991) parte do mesmo princípio de Schiappa para propor que a literatura do séc. V e começo do séc. IV, denominada “retórica” pela visão tradicional sobre as origens da retórica na Grécia, deve ser entendida antes como *protorretórica*. O argumento-chave é o mesmo de Schiappa: o reconhecimento da retórica como disciplina, que coincide com a invenção do termo *rhētorikē*, se deve a Platão e, posteriormente, a Aristóteles, os responsáveis por “estabelecer as categorias básicas e as definições que, aqui como em qualquer lugar, passaram a ser impositivas na antiguidade e para além dela” (1991: 2-3).

⁷ Schiappa, 1990: 469-470; Schiappa, 2003: 48.

antes de sua delimitação, em oposição a outras formas de discurso, no seio do pensamento filosófico do séc. IV a.C.⁸

O mesmo pode ser dito a respeito do termo *sophistikē*: é notório que Platão cunhou inúmeras palavras com o sufixo grego *-ikē* para designar “a arte de” ao se referir a atividades particulares, como vemos sobretudo no *Sofista*, e se não foi ele quem empregou pela primeira vez *sophistikē* para designar “a arte do sofista”, seja lá o que isso queira dizer, o seu uso era certamente recente na língua grega⁹. Uma busca eletrônica no *Thesaurus Linguae Graecae* revela que não há ocorrências do termo *sophistikē* na literatura supérstite anterior a Platão e Aristóteles¹⁰, o que sugere, de modo semelhante ao caso de *rhētorikē*, que o termo passa a ser empregado de maneira marcada pelo pensamento filosófico para designar, em linhas gerais, um tipo de pensamento e prática pedagógica opostos ao que se delinearão como “filosofia” nas obras desses autores. Esse ponto ganha relevo quando levamos em consideração a semântica do próprio termo *sophistēs* (“sofista”), do qual *sophistikē* deriva. A princípio, *sophistēs*, da mesma raiz de *sophia* (“sabedoria”) e *sophos* (“sábio”), era empregado no séc. V a.C. para se referir a diversos tipos de indivíduos que eram reputados como sábios: os poetas (Píndaro, *Ístmicas* 5.28), os adivinhos (Heródoto, *Histórias* 2.49), os músicos (Ésquilo, Fr. 314), os chamados “Sete Sábios” (Heródoto, *Histórias* 1.29), os investigadores da natureza (Hipócrates, *De Prisca Medicina* 20.1-6).¹¹ O uso do termo nesses casos tem uma conotação positiva, qualificando

⁸ Schiappa & Timmerman sintetizam o problema da seguinte forma (2010: 10-11): “Antes da cunhagem do termo *rhētorikē*, *logos* era o termo-chave tematizado nos textos e fragmentos geralmente atribuídos à história da teoria retórica do séc. V a.C. Os textos e fragmentos concernentes ao *logos* sugerem diferenças importantes na maneira em que a arte do discurso foi conceitualizada antes e depois da invenção de *rhētorikē*. Antes da cunhagem de *rhētorikē*, as artes verbais eram entendidas como menos diferenciadas e mais holísticas em escopo do que elas foram no séc. IV a.C.; o ensino e treinamento associados ao *logos* não traçam uma linha acurada entre as metas da busca pelo sucesso e da busca pela verdade, como é o caso quando retórica e filosofia foram definidas como disciplinas distintas.”

⁹ Schiappa oferece trinta exemplos de palavras terminadas em *-ikē* denotando “a arte de” que, segundo o LSJ, aparecem pela primeira vez em Platão, mais especificamente no *Górgias*, *Eutidemo* e *Sofista* (2003: 60, n. 18). De acordo com Pierre Chantraine (*Études sur le vocabulaire grec*. Paris: Klincksieck, 1956, 97-171), a quem Schiappa recorre como suporte para sua interpretação, dos mais de 350 termos em *-ikos* em Platão, mais de 250 não são encontrados em textos anteriores.

¹⁰ Uma busca eletrônica no TLG acusa três ocorrências de *sophistikē* em fragmentos de autores anteriores a Platão (Ésquilo, Antífote e Trasímaco), mas que concernem antes ao uso do termo pelos autores do período helenístico e imperial que nos legaram tais fragmentos (Frínico, Filóstrato e Filodemo, respectivamente) – ou seja, não aparece no texto propriamente dito dos autores que reportam. Eis as referências dos fragmentos: (i) Ésquilo (*Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, Ed. Mette, H.J. Berlin: Akademie-Verlag, 1959. Tetralogy 31, play A, fragment 307b, line 2: βεκκερ. 1073); (ii) Antífote (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, 6th edn., Ed. Diels, H., Kranz, W. Berlin: Weidmann, 1952, Repr. 1966. Fragment 44a, line 2); (iii) Trasímaco (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, 6th edn., Ed. Diels, H., Kranz, W. Berlin: Weidmann, 1952, Repr. 1966. Fragment 7a, line 4).

¹¹ Kerferd 1981: 24-25. Ver também Guthrie 1971: 27-34; Schiappa 2003: 3-12. Heródoto se refere também a Pitágoras como um *sophistēs* (*Histórias*, 4.95.2).

uma competência específica sobre um certo campo do saber que distingue a figura do *sophistēs* dos homens comuns. Sendo assim, o sentido primeiro de *sophistēs* conserva em si a afinidade semântica com os termos correlatos *sophia* e *sophos*, como observa o próprio Platão na fala da personagem Hipócrates no *Protágoras*: “eu considero que [o sofista] é, como o próprio nome indica, o conhecedor das coisas sábias” (ἐγὼ μὲν, ἥ δ’ ὅς, ὥσπερ τοῦνομα λέγει, τοῦτον εἶναι τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα, 312c5-6).

A noção marcada de “sofista” como um mercenário do saber, como “mestre de virtude” ou “educador dos homens”, que será constituída paulatinamente nos diálogos platônicos como o antípoda do “filósofo”, também não aparece de maneira patente na literatura supérstite do séc. V e início do séc. IV a.C. O caso mais emblemático é o da comédia *As Nuvens* de Aristófanes, encenada em 423 a.C.: embora o juízo comum da crítica contemporânea seja de que Sócrates é representado pelo comediógrafo como “filósofo da natureza” e “sofista”, uma análise filológica atenta do texto mostra que as ocorrências do termo *sophistēs* e de termos compostos de *sophistēs* na peça não se coadunam com a noção genérica da figura do “sofista” em Platão, delineada paradigmaticamente na *Apologia* (19e-20c), como elucidaremos abaixo. São apenas quatro ocorrências, sendo que só uma delas é empregada para qualificar a personagem cômica de Sócrates: *meteōrosophistēs* (v. 360), que significa literalmente “sábio em assuntos relativos aos corpos celestes”; na passagem, o termo é usado para designar antes o interesse desses intelectuais por questões astronômicas do que propriamente o ofício de educador da juventude, sentido esse que seria mais próximo à noção genérica de “sofista” nos diálogos platônicos. Além disso, o termo parece ser empregado sem uma conotação necessariamente pejorativa, pois visa apenas a descrever o suposto interesse de intelectuais, tais como “Sócrates” e “Pródico” (referidos nominalmente na passagem), por essa área específica do conhecimento científico em pleno desenvolvimento naquela época¹².

¹² A primeira ocorrência do termo *sophistēs* na peça se dá pela boca de Sócrates no verso 331, referindo-se a “adivinhos de Turi, profissionais de medicina, cabeludos preguiçosos com anéis e unhas feitas, entortadores de coros ditirâmbicos e astrônomos charlatões” (vv. 331-334). A despeito da dificuldade de precisarmos os referentes específicos dessas diferentes classes de “sábios”, o termo *sophistēs* é aplicado ainda no sentido genérico de “um indivíduo dotado de um saber específico que os distingue dos homens comuns”. As outras duas ocorrências de *sophistēs* na peça são empregadas, por sua vez, para qualificar Fídípides (v. 1111) e Estrepsiades (v. 1310a): a primeira aparece na voz do “Discurso Fraco” (identificado com o “Discurso Injusto”), depois de vencer o *agôn* contra o “Discurso Forte” (identificado com o “Discurso Justo”), para designar a competência técnica que Fídípides está prestes a adquirir com as suas lições (i.e. “aprender a falar bem”, cf. v. 1143); a segunda aparece na voz do Coro, para designar a esperteza de Estrepsiades ao tentar se safar injustamente dos dois credores que exigiam o pagamento das dívidas contraídas por ele e pelo filho. Nos dois casos, há claramente um juízo negativo associado ao saber adquirido por Fídípides e Estrepsiades no “pensatório”, uma vez que ele é praticado em vista de fins moralmente censuráveis (por ex. vv. 1131-1153; 1303-1320). Todavia, ainda assim as duas ocorrências do termo se aplicam antes ao “produto” da educação oferecida pelo

Talvez a ocorrência de *sophistēs* com o sentido mais próximo daquele empregado por Platão esteja em Tucídides, mesmo sendo muito difícil de precisar as condições e o período de composição da *História da Guerra do Peloponeso*, seja de suas partes seja da obra como um todo (final do séc. V e início do séc. IV a.C.). No célebre Debate sobre Mitilene, Tucídides atribui a Cléon, o político mais influente na época do acontecimento (427 a.C.), um discurso em que repreende o prazer da massa pelo debate político, que colocava os próprios interesses de Atenas em segundo plano, comparando seu comportamento ao dos “espectadores dos sofistas” (*sophistōn theatais*, 3.38.7), a única ocorrência do termo *sophistēs* na obra do historiador¹³; trata-se provavelmente de uma alusão às *exibições* retóricas dos sofistas, referidas no diálogos platônicos pelo termo *epideixis* e/ou correlatos¹⁴.

Esses aspectos genealógicos, portanto, são suficientes para mostrar que quando abordamos o tema “retórica” e “sofística” no *Górgias* estamos lidando com uma obra em que essas próprias noções estão sendo delineadas no interior do pensamento platônico. Evidência suplementar disso é que, com exceção feita aos diálogos *Górgias* e *Fedro*, em que a *retórica* é um tópico teórico central em discussão, encontramos apenas uma ocorrência de uma expressão correlata de *rhētorikē* nos diálogos de Platão (*to rhētorikon eidos*, *Político* 304e1). No caso de *sophistikē* e/ou correlatos, além do *Górgias* apenas o *Eutidemo*, o *Protágoras* e o *Sofista* trazem ocorrências do termo no sentido de “a arte do sofista” ou simplesmente “sofística”, justamente nos contextos argumentativos em que Platão está delimitando teoricamente esse tipo específico de “saber” e/ou prática pedagógica em oposição à filosofia tal como ele a concebia¹⁵.

2. *Sophistikē* e *rhētorikē* nos diálogos platônicos

Nessa perspectiva histórica do problema, é um elemento bastante relevante o fato de Platão colocar na voz da personagem Protágoras a seguinte afirmação: “assumo que sou *sofista* [*sophistēs*] e educador dos homens” (ὁμολογῶ τε σοφιστῆς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους, *Protágoras*, 317b4-5); assim como na de Górgias, que ele se apresenta aos homens como *rétor* [*rhētōr*]¹⁶, na

“pensatório” de Sócrates, do que àquele que é responsável por esse tipo de ensinamento (no caso, a personagem Sócrates). Portanto, essas duas ocorrências de *sophistēs* em *As Nuvens* também não se coadunam exatamente com a noção genérica de “sofista” em Platão.

¹³ Hornblower, 1991: 427.

¹⁴ Platão, *Górgias* 447a6, 447b2, 447b8, 447c3, 447c6, 449c4; *Hípias Menor* 363a2, 363c2, 363d2, 364b4-5, 364b8; *Hípias Maior* 282b7, 282c4, 282c7, 286b4-5; *Protágoras* 320b8-c7; *Eutidemo* 274d2, 274d6, 274d7, 275a4, 275a5. Ver também Aristóteles, *Retórica I* 1358b2-8.

¹⁵ Sobre o léxico platônico referente à sofística e à retórica, ver Des Places, 1970: 451, 459-460.

¹⁶ Como observa Schiappa (1999: 156), o termo [*rhētōr*] aparece apenas uma única vez em Homero (*Il.* 9.443) e em uma inscrição legal datada por volta de 445 a.C. As demais ocorrências aparecem nas

medida em que a arte que ele conhece e promete ensinar é a *retórica* [*rhētorikē*] (*Górgias*, 449a5-6). Ademais, em nenhuma passagem do diálogo Protágoras é qualificado como *rétor*¹⁷, assim como Górgias nunca é referido expressamente como *sofista* no diálogo homônimo. É como se Platão estivesse selecionando essas duas figuras históricas como representantes paradigmáticos em sua obra do que ele definirá como “sofística” e “retórica”, respectivamente. No entanto, o quadro teórico não é tão simples assim, pois no *Fedro* Platão faz referência a “livros escritos sobre a arte dos discursos” (τά γ’ ἐν τοῖς βιβλίοις τοῖς περὶ λόγων τέχνης γεγραμμένοις, 266d5-6) e cita nominalmente Tísias, Górgias, Teodoro, Pródico, Hípias, Eveno, Polo, Protágoras e Trasímaco, o que implica que todas essas figuras também ensinavam, em certa medida, “retórica”, tal como definida no *Górgias* e rediscutida posteriormente no *Fedro*. De modo similar, ao esboçar o que seria a sua noção genérica de “sofista” na *Apologia* (19e-20c), Platão se refere nominalmente a Górgias, Hípias e Eveno, mas não menciona Protágoras¹⁸. Segundo essa caracterização, os sofistas eram estrangeiros, provenientes de diferentes partes do mundo helênico, que se dirigiam a Atenas para oferecer aos jovens de famílias ricas um novo modelo de educação, cujo fim era torná-los excelentes na *virtude* [*aretē*] que concerne aos homens em troca de uma determinada remuneração¹⁹.

Mais um vez, portanto, as noções de “sofística” e “retórica” parecem se confundir no interior do pensamento platônico, como salientado na passagem do *Górgias* citada acima. Concentremo-nos, entretanto, na figura de Górgias para tentarmos elucidar o problema e buscarmos uma delimitação mais clara dessas duas noções. Embora Górgias seja elencado na *Apologia* como um dos sofistas que professam ensinar a *virtude* aos jovens mediante remuneração (19e-20c), no diálogo *Mênon*, por outro lado, a personagem homônima ressalta o fato de Górgias, diferentemente de outros “sofistas”, prometer ensinar somente a arte do discurso:

obras de Aristófanes, Eurípides e Tucídides; Ésquilo, Sófocles e Heródoto, contudo, jamais empregam o termo. A conclusão de Schiappa, com base em outros estudos, é que “*rhētor* emerge no final do séc. V a.C. como o termo que denota uma classe especial de políticos que discursa com frequência nos tribunais e na Assembleia”. No *Górgias*, *rétor* designa aquele indivíduo que supostamente conhece a arte retórica, e que, por essa razão, é capaz tanto de ensiná-la a outras pessoas quanto de atuar diretamente nas instâncias que requerem persuasão de uma audiência, especialmente nos tribunais e na Assembleia (Dodds, 1959: 194; Harrison, 1964: 191-192).

¹⁷ A não ser indiretamente, quando Sócrates compara o longo discurso de Protágoras em defesa da ensinabilidade da virtude (321c-328d) aos discursos de *oradores* [*dēmēgoroi*] e *réttores* [*rhētores*] em resposta a algum tipo de questionamento (328e6-329a1; 329a4).

¹⁸ Górgias também é qualificado expressamente como “sofista” no *Hípias Maior* (282b5). Para uma discussão específica sobre a classificação de Górgias como sofista em Platão, ver Harrison (1964).

¹⁹ Ver também Platão, *Górgias* 519c-d; *Mênon* 95b-c; *República* VI 492a-493d Isócrates, *Contra os Sofistas* 5-6.

SOC: E então? Esses sofistas, os quais são os únicos a professarem tal coisa, lhe parecem ser mestres de virtude?

MEN: De Górgias, Sócrates, aprecio sobretudo isto: você jamais ouviria dele tal promessa, pois ele ri quando ouve os outros prometerem tal empresa; ele julga que deve tornar as pessoas *prodigiosas no discurso* [*legein ... deinous*]. (95b9-c4)

{ΣΩ.} Τί δὲ δῆ; οἱ σοφισταί σοι οὗτοι, οἵπερ μόνοι ἐπαγγέλλονται, δοκοῦσι διδάσκαλοι εἶναι ἀρετῆς;

{ΜΕΝ.} Καὶ Γοργίου μάλιστα, ὃ Σώκρατες, ταῦτα ἄγμαι, ὅτι οὐκ ἂν ποτε αὐτοῦ τοῦτο ἀκούσαις ὑπισχνουμένου, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων καταγελᾶ, ὅταν ἀκούσῃ ὑπισχνουμένων· ἀλλὰ λέγειν οἶεται δεῖν ποιεῖν δεινούς.

Isso se coaduna com o que encontramos no *Górgias*. A personagem Cálicles aparece como anfitrião de Górgias em Atenas (447b), e atribui grande valor à retórica como meio para obter sucesso na vida política na democracia ateniense (484d). Ao se referir aos sofistas, contudo, manifesta certo desprezo:

SOC: [...] É provável que tanto os políticos de fachada quanto os sofistas sejam os mesmos. Pois os sofistas, apesar de serem sábios em outros assuntos, incorrem no seguinte absurdo: afirmam que são mestres de virtude, mas acusam frequentemente seus discípulos de cometerem injustiças contra eles quando os privam de salários e não lhes restituem outra recompensa, embora tenham obtido sucesso por causa de suas lições. E o que seria mais irracional do que este argumento, de que homens que se tornaram bons e justos, que tiveram a injustiça arrancada pelo mestre e a justiça posta no lugar, cometerem injustiça com aquilo que não possuem mais? Isso não lhe parece absurdo, meu amigo? [...] Não escuta, então, coisas do gênero daqueles que afirmam educar os homens em vista da virtude?

CAL: Sim. Mas o que você diria sobre homens sem mérito? (519c2-d5; 519e7-520a2)

{ΣΩ.} [...] κινδυνεύει γὰρ ταῦτόν εἶναι, ὅσοι τε πολιτικοὶ προσποιοῦνται εἶναι καὶ ὅσοι σοφισταί. καὶ γὰρ οἱ σοφισταί, τᾶλλα σοφοὶ ὄντες, τοῦτο ἄτοπον ἐργάζονται πρᾶγμα· φάσκοντες γὰρ ἀρετῆς διδάσκαλοι εἶναι πολλάκις κατηγοροῦσιν τῶν μαθητῶν ὡς ἀδικοῦσι σφᾶς [αὐτούς], τοὺς τε μισθοὺς ἀποστεροῦντες καὶ ἄλλην χάριν οὐκ ἀποδιδόντες, εὖ παθόντες ὑπ' αὐτῶν. καὶ τούτου τοῦ λόγου τί ἂν ἀλογώτερον εἴη πρᾶγμα, ἀνθρώπους ἀγαθοὺς καὶ δικαίους γενομένους, ἐξαίρεθέντας μὲν ἀδικίαν ὑπὸ τοῦ διδασκάλου, σχόντας δὲ δικαιοσύνην, ἀδικεῖν τούτῳ ᾧ οὐκ ἔχουσιν; οὐ δοκεῖ σοι τοῦτο ἄτοπον εἶναι, ὃ ἐταῖρε; [...] Οὐκοῦν ἀκούεις τοιαῦτα λεγόντων τῶν φασκόντων παιδεύειν ἀνθρώπους εἰς ἀρετήν;

{ΚΑΛ.} Ἐγὼ γε· ἀλλὰ τί ἂν λέγοις ἀνθρώπων περὶ οὐδενὸς ἀξίων;

Parece implícito que Cálicles não tenha Górgias aqui em mente, que se apresenta como *rétor* e se diz mestre de *retórica* no diálogo, e sim aqueles

que se intitulam “mestres de virtude”. Outra evidência interna desse mesmo ponto é a intervenção de Polo logo após a refutação de Górgias, dando início à segunda seção do diálogo: ali ele o critica por conceder a Sócrates a premissa de que ele ensinaria “as coisas justas, as coisas belas e as coisas boas” (καὶ τὰ δίκαια εἰδέναι καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ, 461b6) a seus alunos caso não as conhecessem previamente, motivo pelo qual teria sido refutado; no diagnóstico de Polo, essa anuência se deu por *vergonha* de admitir que seu ofício não tem nada a ver com o ensino da justiça e da virtude como um todo, mas tão somente com os mecanismos de persuasão no exercício do discurso público – mais especificamente, nas três instâncias basilares da democracia ateniense, o Conselho, a Assembleia e os tribunais (cf. 452e, 455b, 456b). Em outras palavras, a admissão de Górgias de que o ensino de retórica envolve em alguma medida ensinamento moral não é sincera e não condiz com a sua prática efetiva enquanto “mestre de retórica”, o que é consoante à passagem do *Mênon* citada acima.

A relação entre *retórica* e *justiça* é estabelecida ao longo da primeira seção do *Górgias*, quando Sócrates dialoga com a personagem homônima a fim de obter uma definição satisfatória do objeto específico de seu conhecimento. Há uma incongruência clara entre a concepção de Górgias sobre a extensão do *poder* [*dunamis*] de sua arte, e as condições estipuladas por Sócrates para que uma atividade seja considerada uma *tekhne*: enquanto Górgias assevera que “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” (δυνατὸς μὲν γὰρ πρὸς ἅπαντάς ἐστιν ὁ ῥήτωρ καὶ περὶ παντὸς λέγειν, ὥστε πιθανώτερος εἶναι ἐν τοῖς πλήθεσιν ἔμβραχυ περὶ ὅτου ἂν βούληται, 457a5-b1), entendendo portanto a retórica como uma *arte genérica do discurso*, Sócrates, mediante a analogia com outras artes particulares, requer de seu interlocutor uma delimitação precisa do objeto específico do seu conhecimento, já que as demais artes também concernem a *discursos* [*logoi*] – ou seja, aqueles discursos relativos ao seu objeto específico de conhecimento²⁰. Por exemplo: assim como

²⁰ Segundo a análise de Fussi sobre o problema da *retórica* no *Górgias* (2006: 134-135), os critérios que fundamentam a concepção platônica de *tekhne* seriam os seguintes: (1) *tekhne* se equivale ao conhecimento de um campo específico. O seu objeto é determinado. O sapateiro, por exemplo, para produzir bons sapatos, deve conhecer os diversos tipos de couro e o melhor modo de trabalhá-lo. (2) Está orientada por um fim específico e produz alguma coisa de útil ou diretamente, como no caso da produção de barcos, ou indiretamente, como no caso da escrita e da aritmética, cujo conhecimento é útil para as artes produtivas. (3) Torna possível a libertação do homem do poder do acaso, dos deuses e da natureza. (4) É facilmente reconhecível como tal. O detentor de uma *tekhne* possui um conhecimento precioso na medida em que não está ao alcance de todos. (5) As *tekhnai* são ensináveis. (6) Um paradigma exemplar de *tekhne* é a matemática pela sua precisão, pela capacidade de produzir resultados universais e necessários. (7) A *tekhne* é tão confiável que a sua função é idêntica a seu fim. O técnico, enquanto técnico, não pode errar. Espera-se do construtor naval que ele construa barcos que não afundem. O produto, o barco acabado, é idêntico à função do construtor. Se o barco afunda, temos o direito de suspeitar de que a pessoa a quem havíamos confiado o trabalho não possuía a *tekhne* de construí-lo. Se o fim não é aquele que se espera do técnico, também a sua função será colocada em questão.

a medicina diz respeito aos *discursos* que versam sobre a doença e a saúde dos corpos, também a retórica diz respeito aos *discursos* que versam sobre alguma coisa ainda a ser definida (449d-e). Nesse movimento de estreitamento do domínio de aplicação da retórica, Sócrates faz com que Górgias assinta em que ela é “artífice da persuasão que infunde crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto” (ἡ ῥητορικὴ ἄρα, ὡς ἔοικεν, πειθοῦς δημιουργὸς ἐστὶν πιστευτικῆς ἀλλ’ οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον, 454e9-455a2), “nos tribunais e nas demais aglomerações” (ἐν τοῖς δικαστηρίοις καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὄχλοις, 454b5-7), chegando assim à definição final que servirá de base para a refutação que se segue sobre o ofício de Górgias, o “mestre de retórica”²¹.

Embora haja aqui uma circunscrição da retórica ao âmbito judiciário, a questões de justiça e injustiça, limitando-a portanto à prática nos tribunais, ao longo do diálogo fica evidente que seu escopo é reconhecido como algo mais amplo, abarcando também o domínio deliberativo – mais especificamente, a Assembleia e Conselho. Nesse processo de delimitação do domínio da retórica, Górgias diz a certa altura que ela é capaz de promover o maior bem a quem a apreende, ou seja, “ser capaz de persuadir mediante o discurso os juizes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembléia na Assembléia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política” (τὸ πειθεῖν ἔγωγ’ οἷόν τ’ εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ

²¹ O estreitamento do escopo da retórica segue mais ou menos o seguinte movimento: Górgias propõe primeiramente que o conhecimento da retórica diz respeito a *discursos* [*logoi*] (449e1), a que Sócrates objeta alegando que todas as demais artes também concernem a *discursos*, a saber, aqueles que concernem especificamente ao seu objeto de conhecimento. Górgias então propõe que os discursos que são próprios da retórica concernem “às melhores e às mais importantes coisas humanas” (451d7-8), a que Sócrates objeta alegando que o médico, o treinador e o negociante diriam o mesmo por considerarem a saúde, a beleza e a riqueza, respectivamente, a melhor e mais importante valor para os homens. A terceira tentativa de Górgias é tentar explicitar o que seria, de fato, o que ele considera “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” (452d5-8) – a saber, “ser capaz de persuadir mediante o discurso os juizes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembléia na Assembléia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política” (452e1-4). Daí se segue a definição genérica, por assim dizer, da retórica – “artífice da persuasão” (*peithous dêmiourgos*, 453a2), a que Sócrates objeta alegando que também as demais artes são “artífices da persuasão” no sentido de que, quando alguém ensina algum ofício a outrem, o ato de infundir conhecimento também é uma forma de persuasão (454a). Górgias então delimita o que seria o objeto específico sobre o qual a retórica promove persuasão: o justo e o injusto, tal como sucede “nos tribunais e nas demais aglomerações” (454b5-7). O último passo do argumento consiste, enfim, na qualificação do tipo de persuasão promovida pela retórica, a partir da distinção entre *conhecimento* e *crença*: se as demais artes são “artífices da persuasão” que infundem conhecimento na alma de quem as aprende, a retórica é “artífice da persuasão que infunde crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto” (454e9-455a2). Em suma, temos um primeiro movimento de estreitamento no escopo dos *discursos* [*logoi*], um segundo movimento de estreitamento no escopo da *persuasão* [*peithō*], e por fim uma qualificação do tipo de persuasão veiculada pela retórica com base na distinção epistemológica entre *conhecimento* [*epistēmē*] e *crença* [*pistis*].

παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται, 452e1-4). Mesmo Sócrates, durante a refutação de Górgias, se refere não apenas *ao justo e ao injusto* como objeto específico da retórica, mas o estende também *ao vergonhoso e ao belo, ao bem e ao mal* (459d-e, 461b), o que será definido por Aristóteles posteriormente na *Retórica* como os fins dos três gêneros retóricos – o *judiciário*, o *epidítico* e o *deliberativo*, respectivamente²². Na discussão com Cálicles sobre a prática oratória na democracia ateniense, Temístocles, Címon, Milcíades e Péricles são reiteradamente mencionados como os mais renomados oradores de sua história (cf. 455e, 503b-c, 515c-519d), cuja atuação política se dava principalmente no âmbito deliberativo da cidade, no Conselho e na Assembleia.

3. *Sophistikē* e *rhētorikē* no diálogo *Górgias*

Essa oscilação na delimitação do escopo da retórica no interior do *Górgias* está diretamente associada ao problema da distinção entre *retórica* e *sofística*, como veremos a partir de agora. Retomemos então a passagem citada no início deste artigo. Quando Sócrates passa a apresentar a Polo a sua própria definição de retórica negando-lhe a condição de *tekhnē* (*arte*) e reduzindo-a a uma espécie de *kolakeia* (*adulação*), ela passa a ser considerada uma *pseudoarte* relativamente à justiça. Vejamos o quadro (465b-c):

ARTE <i>Regulativa</i> <i>Corretiva</i>	ALMA	CORPO
	Legislação	Ginástica
	Justiça	Medicina
ADULAÇÃO <i>Regulativa</i> <i>Corretiva</i>	ALMA	CORPO
	Sofística	Indumentária
	Retórica	Culinária

Na subdivisão da *arte política* [*tekhnē politikē*] (464b3-4), se a legislação é para a alma o que a ginástica é para o corpo, ela está sendo definida então pela sua função *regulativa*; da mesma forma, se a justiça é para a alma o que a medicina é para o corpo, ela está sendo definida pela sua função *corretiva*²³.

²² Aristóteles, *Retórica* I, 1358b20-28.
²³ No Livro V da *Ética Nicomaqueia* (que corresponde ao Livro IV da *Ética Eudêmia*, um dos livros comuns de ambos os tratados), Aristóteles propõe uma primeira distinção entre justiça em sentido amplo, que se identifica com a própria virtude moral no que diz respeito às relações do agente
Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales, año 22, nº 44. Segundo semestre de 2020. Pp. 303-324. ISSN 1575-6823 e-ISSN 2340-2199 <https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2020.i44.14>

A *fortiori*, 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 cidadãos²⁴. Há uma evidência interna no *Górgias* de que Platão está entendendo “justiça” aqui, referida pelo mesmo substantivo *dikaiousunē* usado para designar a virtude particular da “justiça”, segundo sua *função punitiva e corretiva*: em 520b2-3, ao remeter a esse mesmo quadro das artes e de suas respectivas *pseudoartes*, Sócrates usa o termo *dikastikē*, e não mais *dikaiousunē*, para designar justamente a arte relativa à aplicação das justas penas, criando assim uma simetria formal dos termos envolvidos na analogia; ou seja, quatro palavras terminadas com o sufixo grego *-ikē* (*nomothetikē*, *dikastikē*, *gumnastikē*, *iatrikē*) para designar as artes relativas à alma e ao corpo²⁵.

Essa concepção de justiça enquanto arte relativa à aplicação das penalidades conforme o justo, como podemos depreender da analogia proposta por Sócrates, é consoante portanto à definição final de retórica assentida por

com outrem, e a justiça como uma das virtudes morais particulares que envolve perdas e ganhos nas relações interpessoais, cuja noção basilar é a *igualdade* [*to ison*] (Caps. 1-4). Na sequência do tratado, ele propõe uma segunda distinção, agora relativa à justiça enquanto virtude particular: a *justiça distributiva* [*to dianemētikōn dikaion*], com base na noção de proporção geométrica, que concerne à distribuição de bens conforme o mérito e o demérito de cada um relativamente à virtude; e a *justiça corretiva* [*to diorthōtikōn dikaion*], com base na noção de proporção aritmética, que visa a compensar o dano de um ato injusto com uma punição diametralmente equivalente, independentemente da diferença de mérito entre os agentes envolvidos (Caps. 5-8) (sobre o tema, ver Zingano, 2017: 26-55). A concepção de justiça que encontramos nesta passagem do *Górgias* de Platão, portanto, corresponderia, *grosso modo*, a uma das espécies de justiça em Aristóteles, a saber, a *justiça corretiva*.

²⁴ Irwin, 1995: 136. *Nomothetikē*, traduzido comumente por “legislação”, tem um sentido mais amplo do que a palavra em português pode sugerir, uma vez que o termo do qual é constituído, *nomos*, designa tanto as leis em sentido estrito, quanto os valores morais e normas de conduta em sentido mais amplo.

²⁵ No Livro III da *República*, Platão recorre à mesma analogia entre *justiça* e *medicina* que vemos aqui no *Górgias*, utilizando entretanto o termo *dikastikē*, e não *dikaiousunē* (409e). Dessa forma, fica mais clara a distinção entre *justiça* no sentido de aplicação das penalidades conforme o justo (*dikastikē*), e *justiça* como uma das virtudes particulares (*dikaiousunē*), ao lado da sabedoria (*sophia*, *phronēsis*), da temperança (*sōphrosunē*) e da coragem (*andreia*), considerando aqui a piedade (*hosiōtēs*) como parte da justiça, conforme a discussão no *Eutifron* (12d). Vale notar que nas três ocorrências de *dikaiousunē* no discurso de Sócrates em que esta analogia entre as artes da alma e do corpo e suas respectivas formas de adulação é proposta (464b8, 464c2, 465b3), há uma variante em um dos manuscritos (F) em que se lê sempre *dikastikē*, e não *dikaiousunē*, em consonância com a passagem 520b. O comentário antigo de Olímpiodoro prefere usar *dikastikē* a *dikaiousunē* para elucidar o sentido da passagem, embora ateste a lição *dikaiousunē* do texto grego que está comentando (*Comentário ao Górgias de Platão*, 14.1, 14.9, 14.11). Para Dodds, uma explicação possível para o fato de Platão preferir *dikastikē* aqui seria evitar justamente a associação direta do termo com os procedimentos dos tribunais atenienses (1959: 228). De todo modo, os principais manuscritos (B, T, W), de linhagem distinta da de F, são unânimes em reportar a lição *dikaiousunē* tal como lemos nas edições de John Burnet (OCT) e E. R. Dodds (*Plato's Gorgias*, Oxford: Clarendon Press, 1959).

Górgias (454e-455a), em que ela é circunscrita a questões relativas ao justo e ao injusto – o que denominaríamos retórica *judiciária* com base na tripartição aristotélica –, ainda que o próprio Górgias pretenda que sua aplicação se estende igualmente ao âmbito deliberativo no contexto da democracia ateniense (452c), como salientado acima. E a analogia entre justiça e medicina será, por sua vez, a base teórica de toda a discussão subsequente com Polo, depois de Górgias sair de cena. Quando Sócrates defende a tese de que o maior mal para a alma é cometer injustiça e não ser punido, ao passo que cometê-la é o segundo maior mal (479d), a função *punitiva* da justiça é concebida positivamente como *correção* e *cura* da alma viciosa, de modo análogo à medicina para o corpo (478a-479e). E ao retomar a discussão sobre o valor da retórica em vista da tese de que cometer injustiça é não só mais vergonhoso como pior do que sofrê-la, Sócrates alude especificamente à retórica *judiciária*, cuja única função positiva seria em casos de denúncia contra parentes, amigos e a própria pátria caso tenham cometido alguma injustiça, a fim de que pudessem pagar a justa pena e ser assim beneficiados; e no caso de inimigos, defendê-los para não pagarem a justa pena e manterem consigo uma alma contaminada pela injustiça a fim de prejudicá-los (480b-481d)²⁶. Essa tese paradoxal, que parece subverter o ordem da realidade sócio-política de Atenas, como observará indignado Cálicles na sequência da discussão (481c), tem como fim evidenciar que a prática retórica nos tribunais no contexto da democracia ateniense do final do séc. V (data dramática do diálogo) e início do séc. IV a.C. (provável data de composição) estava sobretudo a serviço da injustiça, e não da justiça; ou seja, o diagnóstico de Platão é que a retórica judiciária servia, de modo geral, para justificar atos injustos de modo a evitar as punições que caberiam aos infratores, e que figuras tais como Górgias seriam aqueles indivíduos que se propunham a ensinar as técnicas de persuasão empregadas para esse fim em troca de uma determinada remuneração.

E em relação à sofística? O que mais poderíamos dizer sobre ela no *Górgias*? Não muita coisa, pois o enfoque de Platão nessa obra é a retórica e sua relação intrínseca com a democracia. Além das duas passagens referidas acima

²⁶ O vocabulário da passagem é marcadamente técnico do âmbito judiciário: defesa e acusação (τὸ ἀπολογεῖσθαι, 480b7; κατηγορεῖν, 480c1); pagar a justa pena (δῶ δίκην, 480c4, 481a1, a3); tipos de punição (castigo físico, encarceramento, multa, exílio, pena de morte, 480c8-d3); acusador (κατήγορον, 480d3), juiz (παρὰ τὸν δικαστήν, 481a1-2), injustiça [*adikia*] e variantes (480b7, b8, c3, c4, c8, d5, d6, e7, e8, 481a6, b3). Evidentemente, há um aspecto *ad hominem* nessa conclusão da discussão com Polo, que pode ser entendido como uma *reductio ad absurdum*, quando Sócrates sugere que o melhor meio para prejudicar um inimigo é impedir com que ele pague a justa pena a fim de que conserve em sua alma o mal, i.e. a injustiça por ele cometida. Um dos chamados paradoxos socráticos, a saber, que ninguém comete um mal voluntariamente, impediria a atribuição deste argumento do *Górgias* à posição do próprio Sócrates. Além disso, no Livro I da *República*, Sócrates objeta à máxima moral atribuída a Simônides, segundo a qual se deve fazer bem aos amigos, e mal aos inimigos (332a-b), considerando que um indivíduo bom não pode ser causa de males para ninguém, seja ele amigo seja inimigo (335e).

(464b-465e; 519c-520b), não há qualquer outra menção expressa à sofística e/ou aos sofistas no diálogo, sobretudo porque Górgias é qualificado como *rhētōr*, e nunca como *sophistēs*, e seu ofício é circunscrito ao ensino de retórica, e não de virtude. Como explorar então a relação da *sofística* com a *legislação*, conforme o quadro das artes e de suas formas respectivas deletear de *adulação* [*kolakeia*]? Creio que o diálogo *Protágoras* possa nos ajudar na elucidação do problema e contribuir para que compreendamos em que sentido “sofistas e rétores se diluem em uma mesma coisa e com relação às mesmas coisas devido à sua contiguidade” (ἄτε δ’ ἐγγὺς ὄντων φύρονται ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ ταῦτ’ αἰσθάνονται καὶ ῥήτορες, 465c4-5). Como referido acima, é neste diálogo que Platão coloca na voz da personagem homônima a afirmação categórica: “assumo que sou sofista e educador dos homens” (ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους, 317b4-5). O primeiro movimento do diálogo, em que Sócrates se dirige a Protágoras em nome de Hipócrates, o jovem amigo do filósofo que pretendia se tornar discípulo do sofista, é buscar identificar com precisão o que ele de fato se propõe a ensinar aos jovens mediante remuneração. A resposta final de Protágoras é a seguinte:

[...] O que eu ensino é *tomar boas decisões* [*euboulia*] tanto a respeito dos afazeres domésticos, a fim de que se administre a própria casa da melhor maneira possível, quanto a respeito dos afazeres da cidade, para que esteja *apto ao máximo a agir e discursar* [*dunatōtatos kai prattein kai legein*]. (318e5-319a2; meus itálicos).

[...] τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικῶι, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατάτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.

Sócrates entende então que Protágoras aparentemente “se refere à *arte política* [*tekhne politikē*] e promete tornar os homens bons cidadãos” (δοκεῖς γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχεῖσθαι ποιεῖν ἀνδρας ἀγαθοὺς πολίτας, 319a3-5; meus itálicos), e a identifica com a *virtude* [*aretē*] como um todo (319e2). A discussão subsequente passa a versar sobre a ensinabilidade da virtude e, mais adiante, sobre a unidade das virtudes, o tópico filosófico principal do diálogo. Pois bem, a referência à *arte política* [*tekhne politikē*] estabelece aqui uma ligação direta com o que vimos no *Górgias*, quando ela é desmembrada em *justiça* [*dikaiosunē*] e *legislação* [*nomothetikē*] (464b-c). Todavia, no caso do *Protágoras*, a menção à *euboulia* remete diretamente ao âmbito deliberativo²⁷,

²⁷ Na *República*, *euboulia* é definida da seguinte maneira: “Consiste em certo conhecimento circunscrito a uma parte dos cidadãos [i.e., os governantes] que vivem na cidade há pouco fundada por nós, por meio do qual se toma decisões no interesse não de uma de suas partes, mas da cidade como um todo, de modo que ela estabeleça as melhores relações seja internamente, seja com as demais cidades” (ἔστι τις ἐπιστήμη ἐν τῇ ἄρτι ὅφ’ ἡμῶν οἰκισθείη παρά τισι τῶν πολιτῶν, ἣ οὐχ ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πόλει

mais especificamente à Assembleia, como a réplica de Sócrates a Protágoras deixa claro: para objetar à ensinabilidade da *arte política* e, por conseguinte, ao próprio ofício do sofista, Sócrates apresenta dois argumentos empíricos, sendo um deles relativo aos procedimentos deliberativos da Assembleia democrática: enquanto que em assuntos concernentes às artes particulares (ex.: construção de edifícios, de naus, etc.) as decisões em Assembleia se dão com base nos conselhos de especialistas naquela matéria, não há especialistas quando as decisões políticas concernem à administração da cidade, pois todos os cidadãos participam igualmente das deliberações em assembleia (319b-d); isso seria evidência de que não existe *arte política* enquanto tal.

No caso do *Protágoras*, portanto, o sofista é apresentado como “mestre de arte política”, prontamente identificado como “mestre de virtude”, o que nos remete àquela definição genérica encontrada na *Apologia* (19e-20c), como referido acima. Mas aqui encontramos uma qualificação para a suposta arte do sofista: ela tem como fim a formação de indivíduos aptos a atuarem *nos espaços democráticos de deliberação coletiva*, e a tomar *boas decisões* [eubouliai] nesse âmbito. A menção explícita a Péricles como exemplo paradigmático de cidadão virtuoso (319e), bem como a presença na cena de seus dois filhos, Páralo e Xantipo, como pretensos discípulos de Protágoras (315a), indicam claramente que a finalidade da educação sofística é, em última instância, formar homens políticos para atuação nas instâncias deliberativas de uma cidade democrática tal como Atenas. Mais especificamente, a própria asserção “para que esteja *apto ao máximo a agir e discursar*” (*dunatōtatos kai prattein kai legein*, 319a1-2; meus itálicos) parece ser uma alusão de Platão à qualificação de Péricles na obra do historiador Tucídides, quando este afirma que Péricles “era, naquele tempo, o homem mais importante, *o mais capaz para agir e discursar*” (*legein te kai prattein dunatōtatos*, 1.139.4-5; meus itálicos). Em suma: Protágoras professa, em última instância, a tornar os jovens homens políticos renomados e bem-sucedidos tais como Péricles.

E nesta formulação encontramos a intersecção com o *Górgias*: ao dizer “tornar-se capaz ao máximo para *agir e discursar*” (319a1-2), Protágoras salienta os dois requisitos básicos, no contexto de uma democracia, para o homem político: ser bem sucedido não apenas em suas *ações* no âmbito público, mas também competente para *discursar e persuadir* seus concidadãos, visto que as decisões concernentes ao interesse comum deveriam passar pelo crivo da Assembleia. Ou seja, se Protágoras se propõe a formar homens políticos para

τινὸς βουλευέται, ἀλλ’ ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης, ὄντινα τρόπον αὐτὴ τε πρὸς αὐτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστα ὀμιλοῖ, IV 428c11-d3). De modo semelhante, Heródoto qualifica Temístocles com os atributos *sophos te kai euboulos* (“sábio e prudente”), justamente porque suas deliberações sobre a estratégia a ser adotada na batalha de Salamina contra os persas (480 a.C.) foram bem sucedidas (VII 110.1), ainda que por vezes mediante ações dolosas. Sobre a definição de *euboulia* em Aristóteles, ver *Ética Nicomaqueia* VI.9 1142a31-b33.

atuarem na democracia, isso requer necessariamente certo treinamento para o desenvolvimento de uma competência “retórica”, ainda que o próprio termo *rhētorikē* não seja empregado no diálogo para qualificar esse aspecto, por assim dizer, da educação sofística. Nesse sentido, o ensino de *arte política* professada por Protágoras requer, ainda que não elucidado no contexto argumentativo do *Protágoras*, o ensino de *retórica*, mas uma retórica voltada principalmente para as instâncias de deliberação coletiva de uma cidade democrática (Conselho e Assembleia), e não especificamente para sua aplicação nos tribunais de justiça, conforme aquele movimento de estreitamento do escopo da retórica operado por Sócrates no confronto com Górgias discutido acima.

Portanto, poderíamos dizer que a *retórica* seria parte integrante da educação sofística representada em Platão paradigmaticamente pela figura de Protágoras, entendida como instrumento necessário para a atuação na esfera política democrática, mais especificamente nos espaços de deliberação coletiva (Conselho e Assembleia). Já no caso de Górgias, a *retórica* se apresenta como o fim mesmo de sua proposta pedagógica, e não como instrumento para uma formação moral e intelectual mais ampla – ou seja, o ensino da *arte política*, identificada com a própria *virtude moral*. De fato, há uma sobrevalorização da retórica *judiciária* no *Górgias* em relação à prática oratória no âmbito deliberativo democrático, especialmente na primeira seção do diálogo, em que a personagem homônima é constrangida pela inquirição socrática a especificar o objeto de conhecimento da retórica mediante a analogia com as outras artes – ou seja, o justo e o injusto. Todavia, como exposto acima, é igualmente claro que a concepção sobre o *poder* [*dunamis*] da retórica atribuído por Platão à personagem Górgias transcende os limites de sua aplicabilidade nos tribunais, e se estende não apenas ao domínio deliberativo (452e), como a qualquer outro âmbito em que se requeira persuasão, desde que o discurso seja proferido a uma audiência e caiba a ela a decisão final sobre o assunto em questão (457a-b).

4. Conclusão

Sendo assim, podemos agora responder à questão inicial: em que medida *sofística* e *retórica* se distinguem e se relacionam? Em que sentido o *sofista* e o *retor* são tão próximos a ponto de se confundirem? Tendo como ponto de partida os aspectos genealógicos discutidos na introdução, e cientes de que as próprias noções de “sofística” e “retórica” são construções operadas no interior dos pensamentos platônico, podemos chegar às seguintes conclusões a partir da análise do *Górgias* e do *Protágoras*. Em primeiro lugar, as figuras de Górgias e Protágoras nos diálogos platônicos compartilham das características

gerais do “sofista” descritas paradigmaticamente na *Apologia* (19e-20c): são estrangeiros de passagem por Atenas, tinham como público os jovens de famílias ricas e ensinavam mediante remuneração. Entretanto, no que tange aos fins das propostas pedagógicas de cada um deles, Górgias não é apresentado como mestre de *virtude* [*aretē*] tal como Protágoras, mas simplesmente como *rhētōr*, como mestre de *retórica* [*rhētorikē*], traço peculiar salientado tanto no *Górgias* quanto no *Mênon*.

Em segundo lugar, embora intimamente associadas, a sofística tem um escopo mais amplo do que a retórica, na medida em que é apresentada no *Górgias* como a *pseudoarte* relativa à legislação – ou seja, uma atividade cujo fim é preparar os indivíduos para se envolverem com os procedimentos de deliberação coletiva em uma democracia, que lida com as leis e as normas de conduta que regulam as relações entre os cidadãos e visam ao bem comum. No *Protágoras*, a noção de *euboulia* (i.e. tomar boas decisões no interesse da cidade) como matéria da educação protagoriana remete justamente ao domínio deliberativo, identificada prontamente por Sócrates com a *arte política*, e posteriormente, com a própria *virtude moral*. A retórica, entendida em sentido genérico como “artífice da persuasão” (*Górgias*, 453a)²⁸, aparece então como uma atividade subsidiária à sofística, na medida em que é mediante o exercício do discurso persuasivo que a política democrática se realizava, sobretudo no contexto da Assembleia. Em outras palavras: se o intuito de Protágoras era formar indivíduos aptos a atuarem nos espaços de deliberação coletiva de uma democracia, a retórica enquanto “artífice da persuasão” constitui uma condição necessária para tal fim, de modo que algum treinamento em argumentação persuasiva deveria fazer parte de seu currículo educacional, ainda que não precisado por Platão no *Protágoras*²⁹.

Daí se segue outro problema: como esse quadro se coaduna com a definição estrita de retórica no *Górgias* (455a)? Pois, como discutido acima, Platão atribui a Górgias uma concepção de retórica enquanto *arte genérica dos discursos*, que tem a capacidade de tratar de modo persuasivo qualquer tema desde que dirigido a uma audiência ignorante do assunto em questão a quem caberia a decisão final; no entanto, ao ser submetida ao escrutínio socrático ela acaba sendo circunscrita ao domínio específico da *justiça* e da *injustiça*, portanto à prática oratória nos tribunais de Atenas – o que será classificado por

²⁸ No sentido em que Aristóteles define retórica: “a capacidade de observar, em cada caso, os meios possíveis de persuasão” (δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν, *Retórica*, I 1355b25-26); “a retórica, por assim dizer, parece ser capaz de observar o que é persuasivo a respeito do assunto dado, e por essa razão dizemos que consiste em uma atividade técnica sem um gênero particular de objeto delimitado” (ἡ δὲ ῥητορικὴ περὶ τοῦ δοθέντος ὥς εἰπεῖν δοκεῖ δύνασθαι θεωρεῖν τὸ πιθανόν, διὸ καὶ φαμεν αὐτὴν οὐ περὶ τι γένος ἴδιον ἀφορισμένον ἔχειν τὸ τεχνικόν, *Retórica* I 1355b31-34).

²⁹ Sobre a retórica como meio para a arte política, ver Guthrie (1971: 38-39).

Aristóteles na *Retórica* como a espécie *judiciária* (I, 1358b20-28). Ainda assim, no próprio *Górgias* Platão reconhece amiúde que a prática retórica transcende o âmbito judiciário e se estende igualmente ao deliberativo, como é salientado expressamente por Górgias (452e) e admitido tacitamente por Sócrates durante a discussão com Cálicles, quando Péricles, Temístocles, Címon e Milcíades são tidos como exemplos de grandes *rétores* da história da democracia ateniense (portanto, em vista de suas atuações na Assembleia)³⁰.

Esse movimento de estreitamento e alargamento do escopo da *retórica* no interior de um mesmo contexto argumentativo e, por conseguinte, sua confluência com a *sofística* é consequência do fato de Platão concebê-las como atividades não-técnicas, que se imiscuem nas artes genuínas que lhes seriam correspondentes, dando a aparência de serem aquilo que não são: como são *simulacros* [*eidōla*]³¹, imagens distorcidas e enganadoras da *legislação* e da *justiça*, é natural que seus limites não sejam objetivamente determináveis e tendam portanto a se confundir. Esse aspecto epistemológico da questão ajudaria a explicar por que Górgias, embora conceba a retórica como *arte genérica dos discursos*, acaba assentindo em sua circunscrição ao domínio da justiça e da injustiça: a analogia entre a retórica e as demais artes exige uma delimitação precisa do objeto de seu conhecimento, condição *sine qua non* para que qualquer atividade seja considerada uma *tekhnē*, ainda que sua aplicabilidade seja mais extensa; reduzi-la ao domínio da justiça não implica que, do ponto de vista prático, a retórica, enquanto “artífice da persuasão”, não possa ser útil em outros contextos discursivos, seja no âmbito político (Assembleia e Conselho), seja no âmbito privado (como no caso do exemplo mencionado por Górgias, em que ele convence o paciente recalcitrante de seu irmão, Heródico, a se submeter a um tratamento médico, o qual se recusava a aceitá-lo com base apenas nos argumentos aferidos pelo conhecedor da matéria em questão, ou seja, o médico; cf. 456b-c).

Paralelamente ao argumento epistemológico, há um aspecto histórico, por assim dizer, que nos ajuda a compreender o problema de delimitação do escopo da retórica no *Górgias*. Para tal fim, vejamos uma passagem do discurso *Contra os Sofistas* de Isócrates, composto provavelmente por volta de 390 a.C.³², que também faz menção ao ensino de retórica pelos sofistas no séc. V a.C.:

Os demais sofistas são aqueles que vieram antes de nós e que as chamadas *Artes* ousaram escrever, os quais não devemos deixar passar incólumes às censuras: eles prometeram ensinar a *discursar no tribunal* [*dikazesthai*], selecionando o que há de mais deplorável nas expressões (o que era para ser dito pelos

³⁰ Como referido anteriormente, no processo de refutação de Górgias Sócrates amplia o escopo do discurso retórico: não só o justo e o injusto, mas também o bem e o mal, o belo e o vergonhoso (459c-e, 461b).

³¹ cf. 463d2, 463e4.

³² Mirhady & Too, 2000: 61.

invejosos, e não pelos defensores de tal educação), ainda que essa atividade, na medida em que pode ser ensinada, possa ser útil tanto aos *discursos judiciários* [*tous dikanikous logous*] quanto a todos os demais discursos. (13.19-20; meus itálicos)

Λοιποὶ δ' ἡμῖν εἰσὶν οἱ πρὸ ἡμῶν γενόμενοι καὶ τὰς καλουμένας τέχνας γράψαι τολμήσαντες, οὓς οὐκ ἀφετέον ἀνεπιτιμήτους· οἵτινες ὑπέσχοντο δικάζεσθαι διδάξειν, ἐκλεξάμενοι τὸ δυσχερέστατον τῶν ὀνομάτων, ὃ τῶν φθονούντων ἔργον ἦν λέγειν ἄλλ' οὐ τῶν προεστώτων τῆς τοιαύτης παιδεύσεως, καὶ ταῦτα τοῦ πράγματος, καθ' ὅσον ἐστὶ διδασκτὸν, οὐδὲν μᾶλλον πρὸς τοὺς δικανικοὺς λόγους ἢ πρὸς τοὺς ἄλλους ἅπαντας ὠφελεῖν δυναμένου.

Isócrates ressalta o fato de que as origens do ensino retórico na Grécia estão intimamente associadas às práticas discursivas nos tribunais. De modo similar, Platão no *Fedro*, ao se referir aos primeiros escritos de seus antecessores designados genericamente de *Artes* (que usualmente são considerados como os primeiros escritos sobre “retórica”, ainda que o termo ainda não fosse usualmente empregado no séc. V a.C.), evidencia que a finalidade desse tipo de treinamento técnico era, sobretudo, sua aplicação nos processos judiciais³³. Todavia, Isócrates reconhece claramente que sua utilidade transcende os limites dos tribunais e se estende a outras esferas que requerem persuasão, especialmente o que no *Contra os Sofistas* ele denomina *discursos políticos* [*politikoi logoi*] (13.9). De forma análoga, é o que vemos *grosso modo* tratado no *Górgias*: se é necessário delimitar um objeto específico do conhecimento retórico, então o justo e o injusto corresponderiam de modo mais apropriado ao âmbito primordial de aplicação do discurso persuasivo, embora a competência promovida pela retórica, enquanto artífice da persuasão, fosse igualmente útil em outras esferas de discurso, especialmente no âmbito deliberativo.

³³ Platão, *Fedro* 266d-267d.

Bibliografia:

- Bellido, A. M. (1996). *Sofistas - Testimonios y Fragmentos*. Madri: Ed. Gredos.
- Beverluis, J. (2000). *Cross-Examining Socrates: a Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cole, T. (1991). *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. London: John Hopkins University Press.
- Des Places, E. (1970). *Lexique*. In: *Platon, Oeuvres Complètes*, tomes XIV et XV, Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres".
- Dodds, E. R. (1990). *Plato: Gorgias. A Revised Text*. Oxford: Clarendon Press.
- Fussi, A. (2006). *Retorica e Potere: Una Lettura del Gorgia di Platone*. Pisa: Edizioni ETS.
- Hornblower, S. (1991). *A Commentary on Thucydides*. Vol. I. Oxford: Clarendon Press.
- Guthrie, W. K. C. (1971). *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harrison, E. L. (1964). Was Gorgias a Sophist? *Phoenix*, Vol. 18, No. 3 (Autumn), pp. 183-192.
- Irwin, T. (1979). *Plato. Gorgias*. Oxford: Clarendon Press.
- Jackson, R.; Lycos, K. & Tarrant, H. (1998). *Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias*. Leiden: Brill.
- Kennedy, G. (1994). *A New History of Classical Rhetoric*. New Jersey: Princeton University Press.
- Kerferd, G. B. (1991). *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lopes, D. R. N. (2011). *Górgias de Platão*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Mihardy, D. C. & TOO, Y. L. (2000). *Isocrates I*. Austin: University of Texas Press.
- Pieri, S. N. (1991), *Platone. Gorgia*. Napoli: Loffredo Editore.
- Plochmann, G.k. & Robinson, F.E. (1988). *A Friendly Companion to Plato's Gorgias*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Roochnik, D. (1995). Socrates' Rhetorical Attack on Rhetoric. In: GONZALEZ, F. (ed.). *The Thrid Way: New Directions in Platonic Studies*. Lanham Md.: Rowman & Littlefield Publishers Inc., pp. 81-94.
- Schiappa, E. (1990). Did Plato Coin Rhetorike? *American Journal of Philology* 111, n. 4, pp. 457-470.
- _____ (1999). *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. Yale: Yale University Press.

- _____ (2003). *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. - Scott, D. (2006). *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Timmerman, D.; Schiappa, E. (2010). *Classical Greek Rhetorical Theory and the Disciplining of Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zingano, M. (2017). *Aristóteles. Ethica Nicomachea V 1-15: Tratado da Justiça*. São Paulo: Ed. Odysseus.