

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE DIREITO
ANDRÉ BOMFIM MYNSEN COELHO**

**RETÓRICA E JUSTIÇA NOS DIÁLOGOS *GÓRGIAS* E *FEDRO* DE
PLATÃO**

**Juiz de Fora
2020**

ANDRÉ BOMFIM MYNSSEN COELHO

**RETÓRICA E JUSTIÇA NOS DIÁLOGOS *GÓRGIAS* E *FEDRO* DE
PLATÃO**

Trabalho de Conclusão de
Curso apresentado à
Faculdade de Direito da
Universidade Federal de Juiz
de Fora, como requisito
parcial para obtenção do grau
de Bacharel em Direito, sob
orientação do Prof. Dr. Bruno
Amaro Lacerda

**Juiz de Fora
2020**

FOLHA DE APROVAÇÃO

ANDRÉ BOMFIM MYNSSEN COELHO

RETÓRICA E JUSTIÇA NOS DIÁLOGOS *GÓRGIAS* E *FEDRO* DE PLATÃO

Trabalho apresentado à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Direito, submetido à Banca Examinadora composta pelos membros:

Orientador: Prof. Dr. Bruno Amaro Lacerda

Profª. Dra. Elena Pagni

Mestr. Daniela Brinati Furtado

PARECER DA BANCA

() APROVADO

() REPROVADO

Juiz de Fora, 11 de novembro de 2020

Dedico este trabalho a todos aqueles que ainda se esforçam pelo diálogo e pela verdade nestes tempos de grito e opinião.

“Mas que tipo de homem sou eu? Aquele que se compraz em ser refutado quando não digo a verdade, e se compraz em refutar quando alguém não diz a verdade [...] pois não há para o homem, julgo eu, tamanho mal quanto a opinião falsa sobre o assunto de nossa discussão.”

“ἐγὼ δὲ τίνων εἰμί; τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων εἴ τι μὴ ἀληθὲς λέγω, ἡδέως δ' ἂν ἐλεγχάντων εἴ τίς τι μὴ ἀληθὲς λέγοι [...] οὐδὲν γὰρ οἶμαι τοσοῦτον κακὸν εἶναι ἀνθρώπῳ, ὅσον δόξα.”

(*Górgias*, 458a)

RESUMO

Este trabalho pretende examinar as percepções de Platão sobre a retórica e a justiça, bem como a relação entre os dois temas, nos diálogos *Górgias* e *Fedro*. O objetivo é entender como as análises do filósofo acerca dos usos da retórica divergem ou convergem nas interlocuções apresentadas nos dois livros, destacando-se a possibilidade (ou impossibilidade) de uma prática justa da suposta arte dos sofistas, políticos e logógrafos na democracia ateniense. Os diferentes argumentos aqui estudados – derivados de livros, comentários e artigos sobre o tema – permitem um estudo mais detalhado sobre a distinção platônica entre a retórica normalmente buscada na política de Atenas e aquela sugerida pelo filósofo como a verdadeira retórica (ἡ ἀληθινὴ ρητορικὴ), sempre atrelada à justiça e à busca pela verdade. A investigação simultânea dos dois diálogos viabiliza uma percepção mais completa sobre a resposta de Platão ao fenômeno retórico. A conclusão aqui defendida é a de que o *Górgias* e o *Fedro* não realmente divergem no assunto, mas, na verdade, complementam-se e se aprofundam em um mesmo ponto.

ABSTRACT

This paper examines the perceptions of Plato about rhetoric and justice, as well as the relation of these two themes, in the dialogues *Gorgias* and *Phaedrus*. Its purpose is to understand how the philosopher's investigations about the uses of rhetoric diverge or converge in the conversations presented in the two books, with a special light to the possibility (or impossibility) around the just practice of the supposed art of the sophists, politicians and speech makers on the Athenian democracy. The different arguments here studied – originated from books, commentaries and articles about the subject – allow a more detailed study about the Platonic distinction between the rhetoric usually aimed for in the politics of Athens and the one proposed by the philosopher as the true rhetoric (ἡ ἀληθινή ρητορική), always attached to justice and to the search for the truth. The simultaneous investigation of both dialogues enables a more complete perception of Plato's answer to the rhetorical phenomenon. The conclusion here defended is that *Gorgias* and *Phaedrus* don't really diverge on the matter, but, actually, complement and reinforce each other on one same perspective.

SUMÁRIO

1. Introdução.....	8
2. <i>Górgias</i> – entre retórica e justiça.....	11
2.1. Górgias e a contradição da retórica injusta.....	11
2.2. Polo, a retórica adulatória e o seu suposto poder.....	13
2.3. Cálicles, a retórica das paixões e a retórica verdadeira.....	16
3. <i>Fedro</i>, a retórica e a filosofia.....	19
4. <i>Górgias</i> e <i>Fedro</i> – duas abordagens em um mesmo sentido.....	29
4.1. Complementariedade entre os diálogos.....	29
4.2. Diálogo com Górgias e investigação com Fedro.....	31
4.3. Embate com Polo e investigação com Fedro.....	34
4.4. Guerra com Cálicles e investigação com Fedro.....	37
5. Conclusão.....	42
6. Referências.....	46

1. Introdução

Este trabalho pretende examinar os conceitos de retórica e justiça em dois diálogos platônicos, destacando a relação entre ambos os assuntos sobretudo dentro de uma reflexão voltada à prática de uma retórica justa. O *Górgias* e o *Fedro* são escolhidos por serem os livros em que o filósofo mais explicitamente trata da retórica e da sua posição frente ao conhecimento do ser. Questiona-se se, dentro da filosofia platônica e, mais especificamente, dos dois livros analisados, há espaço para a retórica como uma arte ou técnica ou se o filósofo a rejeita completamente em favor do método dialógico-filosófico, com a retórica relegada ao espaço de mera “dissimulação sofisticada”. Teria Platão descartado inteiramente a prática dos oradores e dos políticos, por ele normalmente associada à manipulação das massas através da emoção, ou teria o filósofo proposto solução que a remodelasse de acordo com os parâmetros de sua filosofia e sua base metafísica?

Na época de Platão, os limites do termo “retórica” (ρητορική) ainda estavam sendo discutidos (MCCOY, 2010, p. 15-27). Muitos pensadores divergiam sobre o significado específico do conceito e sobre a sua relação com a filosofia. Alcídamas, por exemplo, associava retórica e filosofia a uma busca por excelência através da boa oralidade. Isócrates, por outro lado, destacava a filosofia como uma forma de acúmulo de tradições culturais e, o bom discurso, como o caminho para utilizá-las no aperfeiçoamento da cidade-estado. Os dois autores já se afastavam substancialmente do entendimento popular do que seria o “falar bem”, normalmente muito mais relacionado à conquista de poder político por meio da persuasão pública do que propriamente a uma prática com ideais mais elevados. A percepção de Platão sobre o termo, assim como a relação deste com a filosofia e com a justiça, é complexa e não pode ser compreendida plenamente apenas a partir de uma única obra. Como já mencionado, a abordagem de Platão sobre a retórica encontra maior detalhamento no *Górgias* e no *Fedro*, mostrando-se fundamental uma leitura conjunta desses diálogos para um melhor entendimento sobre a postura do filósofo diante da questão investigada.

Para se tentar alcançar a resposta platônica frente à relação entre retórica e justiça, por isso, propõe-se estudar os dois diálogos através de múltiplas perspectivas, recorrendo à literatura especializada diversificada e a três traduções de cada um dos diálogos, com a observação do texto em grego ático para melhor elucidação de eventuais controvérsias surgidas durante o estudo. Priorizam-se as traduções diretas do grego para a língua portuguesa ou

inglesa. Os comentários das obras, por sua vez, vêm de comentadores nacionais e internacionais especializados em Platão, confrontando-se suas perspectivas para o alcance de uma interpretação mais crítica sobre os diálogos. No texto deste trabalho, as referências às obras platônicas são feitas a partir das cotas normatizadas no corpus platônico, com a apresentação de algumas passagens em grego dos trechos mais extensos citados.

A pergunta-problema a ser respondida é: qual é a relação entre retórica e justiça em Platão? Os dois conceitos seriam, no pensamento do filósofo, inseparáveis, compatíveis, conciliáveis ou completamente opostos? O posicionamento platônico é de extrema relevância no tema da justeza da retórica, na medida em que o filósofo, além de ser um dos pensadores mais influentes de toda a história do pensamento ocidental, é também um dos primeiros a dar respostas para a problemática da influência oratória na prática política de uma democracia. Confrontado com uma sociedade que muito valorizava a capacidade de persuasão e de manipulação das massas, coloca a suposta técnica da eloquência em análise. Investiga as muitas consequências de uma condução política que, despreocupada com o que efetivamente seria melhor para a cidade-estado, viabiliza a ascensão de rétores concentrados apenas em seus interesses individuais.

A resposta de Platão para esse conflito – entre os desejos de políticos que ignoram a busca da verdadeira justiça de suas sociedades e as prioridades de uma política que se submeta à reflexão sobre o melhor – é atemporal. O problema de uma política corrompida por interesses individuais nunca de fato abandonou o caminhar da humanidade em sua história. Os questionamentos platônicos sobre a viabilidade da participação da retórica em uma sociedade que almejasse a justiça, portanto, continuam atuais. Se a retórica for apenas atrelada ao exercício da política egoísta, desenvolvida pelos logógrafos e estimulada pelos sofistas, ela não terá espaço na boa organização platônica. Contudo, caso ela se mostre técnica capaz de veicular o que é realmente melhor e justo, pode – muito ao contrário do anteriormente considerado – ter posição fundamental na construção e manutenção da boa política.

A reflexão do trabalho é feita de acordo com as “divisões naturais” das obras (seguindo metodologia proposta pelo próprio Platão no *Fedro*, como há de se expor). Primeiro, analisa-se o *Górgias* em seus três atos, divididos de acordo com os interlocutores de Sócrates: Górgias, Polo e Cálicles. Em um segundo momento, analisa-se o *Fedro*, mais especificamente em sua investigação voltada à retórica (a primeira metade do livro concentra-se em exposições sobre o amor). Por fim, comparam-se as perspectivas dos dois diálogos acerca da retórica, da justiça e

da interação entre ambas, para se concluir a provável posição de Platão diante da retórica e do seu possível uso com justiça.

A hipótese defendida é de que Platão não criticaria tão intensamente a retórica como se pode acreditar. Sua crítica é voltada à retórica falsa, manifestação equivocada do bem falar, sugerindo o filósofo ainda no *Górgias* a possibilidade de uma retórica verdadeira, que seria arte e teria estreita relação com a justiça. Se no *Górgias*, a crítica à retórica dos sofistas toma um primeiro plano, no *Fedro*, Platão prioriza o desenvolvimento da sugestão feita no outro diálogo: explica detalhadamente como haveria de ser a retórica verdadeira proposta no final do *Górgias*, aprofundando-se na sua relação com a filosofia e demonstrando seu uso justo dentro da pólis. O objetivo do presente trabalho é, portanto, investigar essa complementariedade entre os dois diálogos nos temas destacados, fundamentais para o Direito, a Filosofia, a Política e, como espera se evidenciar, para a própria conquista de uma boa vida.

2. *Górgias* – entre retórica e justiça

2.1. *Górgias* e a contradição da retórica injusta

O diálogo *Górgias* trata de conceitos variados, abrangendo discussões acerca de assuntos como retórica, justiça, felicidade, desejo, técnica, poder, além de outros levantados pelo personagem de Sócrates ou por seus três interlocutores – Górgias, Polo e Cálicles. Uma primeira possível relação entre justiça e retórica é explicitada no começo do diálogo, através de uma das respostas de Górgias; contudo, é questionada e reformulada ao longo do livro de acordo com as diferentes perspectivas personificadas pelos participantes da conversa.

Essa primeira relação verbalizada por Górgias manifesta-se a partir sobretudo em razão da pressão causada pelos questionamentos socráticos. Inicialmente o sofista almejava ser capaz de definir a sua suposta arte apenas fazendo referência aos discursos (λόγοι, 449d-e) e à persuasão (“afirmas que a retórica é artífice da persuasão¹”, 452e-453a), contudo, não sendo capaz de se opor propriamente aos problemas levantados por Sócrates à exclusividade destes aspectos e tentando recorrer a algum objeto não apenas formal, acaba por definir a retórica como algo atrelado a discursos capazes de gerar persuasão “acerca do justo e do injusto”² (καὶ περὶ τούτων ἃ ἔστι δίκαιά τε καὶ ἄδικοα, 454b). Acrescenta que funcionaria somente com um público leigo (459a), visto que conhecedores do assunto não seriam levados ao convencimento unicamente por meio de artifícios retóricos, e que a retórica não precisaria, nem deteria, o conhecimento acerca dos objetos sobre os quais convence (455a e 459b-c). No aspecto do objeto específico da retórica, entretanto, recua várias vezes ao seu posicionamento inicial³: o de que ela seria capaz de persuadir acerca de “todos os discursos” e não apenas sobre o justo e o injusto⁴, sendo, portanto, capaz de gerar “crença sem o saber” sobre os mais diversos objetos.

¹ “λέγεις ὅτι πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορικὴ”

² James Nichols Jr. (NICHOLS JR., 1998, p. 133-134) propõe que Górgias teria decidido assentar a definição da retórica na persuasão sobre o justo e o injusto não necessariamente por acreditar que, de fato, sua prática fosse voltada apenas a esse objeto, mas por intenções implícitas do seu discurso. Observado por uma plateia de potenciais alunos, o sofista teria escolhido destacar a justiça como objeto da sua prática exatamente pela atração que a persuasão acerca dela causava na juventude ateniense, aspirante a lugares de poder na arena política. Destacando ser a retórica capaz de persuadir sobre o justo e injusto fazia propaganda do que os observadores seriam capazes de fazer caso assistissem a suas aulas. Seriam poderosos nos tribunais, conselhos e assembleias, conseguindo convencer seus pares de que os caminhos por eles apontados como melhores e mais justos assim de fato eram. Fixa a justiça como objeto, portanto, talvez por querer destacar como sua prática seria valiosa nos lugares de poder da democracia ateniense.

³ Como ao dar o exemplo de como convenceu um paciente de seu irmão a se submeter a um tratamento, quando este falhou por, apesar de deter o conhecimento médico, não conhecer os caminhos da retórica (456b); ou ao mencionar como rétores já convenceram sobre construção de muralhas sem deter tal conhecimento (455d-e); etc.

⁴ Mesmo que a retórica fosse apenas relacionada ao justo e ao injusto e que Górgias de fato se preocupasse com a transmissão destes temas aos seus alunos, ele ainda não conseguiria fazê-lo, por provavelmente ter concepção equivocada acerca da justiça, nos parâmetros de Platão. Wardy (WARDY, 1996, p. 67) defende que a posição do

Cai, contudo, em contradição, quando – ao defender que a retórica ou seus professores não deveriam ser criticados ou punidos pelo injusto uso da técnica – diz que os mestres da retórica, assim como os professores de qualquer outra arte, ensinariam o uso justo de sua técnica aos seus discípulos (457b).

Defende, nesse sentido, o ensino da “retórica com justiça” (“pois este último lhe transmitiu o uso com justiça⁵”, 457b-c), o que já se mostra problemático diante da perspectiva que antes exaltava acerca de a retórica atuar sem o conhecimento dos objetos manipulados no convencimento. Parece excetuar ao menos o conhecimento da justiça, na medida em que um rétor poderia convencer leigos sobre medicina mesmo sem deter o conhecimento desta arte, mas não deveria fazê-lo de modo injusto, visto ter aprendido o seu bom uso, ou seja, aquele munido de justiça.

Sócrates detalha a contradição: Górgias e ele concordam que uma pessoa que conheça a justiça se faz justa (“conforme esse argumento, pois, também quem aprendeu o justo é justo? ⁶”, 460b), na mesma medida em que, por exemplo, alguém que conhece a medicina se faz médico. Concordam também que alguém justo jamais quer, e jamais comete, atos injustos (“portanto, quem é justo jamais há de querer cometer injustiça ⁷”, 460c). Górgias, além de consentir com essas conclusões, diz que seria capaz de ensinar a justiça aos seus alunos que não a conhecessem anteriormente ao ensino da retórica, garantindo que ensinaria, portanto, o uso justo da técnica (460a)⁸. Não seria da sua instrução, dessa forma, uma modalidade que pudesse ser usada injustamente, diferentemente do que havia deixado explícito ser possível em sua fala sobre a não punição dos professores de rétores injustos⁹.

personagem provavelmente seria bem mais próxima ao entendimento de Polemarco na *República* (de fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos) do que aquele alcançado pela interlocução socrática no mesmo diálogo.

⁵ “ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἐπὶ δικαίου χρεῖα παρέδωκεν”

⁶ “οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος”

⁷ “οὐδέποτε ἄρα βουλήσεται ὁ γε δίκαιος ἀδικεῖν”

⁸ Nichols Jr. (NICHOLS JR., 1998, p. 134-137) defende que Górgias não deu continuidade à discussão (mesmo muito provavelmente podendo fazê-lo através de sua percepção retórica), pois não conseguiria prever as conclusões alcançadas pela continuidade dos questionamentos do filósofo. Seria melhor, talvez, ao personagem abrir mão da “vitória” na interlocução com Sócrates e parar na sua contradição a dar margem para um desenvolvimento que pudesse destacar as incompatibilidades da retórica com a democracia. Sacrifica, portanto, parte de sua imagem de um rétor invencível, para preservar o desconhecimento da audiência que observava a conversa. Neste ponto do diálogo, essa ainda não teria claro como uma retórica despreocupada com a justiça pode ser nociva à própria política que a estima e procura como habilidade das arenas públicas. Não continuando a conversa, portanto, não deixa explícito se sua retórica seria desatrelada da justiça (como muito provavelmente iria se concluir) ou se ela não poderia garantir as vantagens políticas egoístas que antes eram divulgadas (domínio sobre os outros, liberdade ampliada, etc). A derrota no diálogo, portanto, é melhor do que uma visão definitiva sobre alguma deficiência (ou até traço inadmissível) da retórica que Górgias dizia ser capaz de ensinar à plateia.

⁹ Nichols Jr. (NICHOLS JR., 1998) e Wardy (WARDY, 1996) defendem que a contradição de Górgias é causada pelos propósitos incompatíveis perseguidos, no diálogo, por parte do sofista. Em um primeiro momento, Górgias

Disso tudo, Sócrates questiona sobretudo como poderiam alunos que aprenderam “a retórica com justiça” praticar injustamente a retórica, se, como antes concordaram, aquele que conhece a justiça é justo e não pratica atos injustos (461a). Górgias dera um passo para trás – saindo do sentido que então construía, dizendo que o rétor não precisava do conhecimento de nada além da retórica para persuadir – ao admitir que ao menos o conhecimento da justiça era necessário ao orador. Disse, aliás, ser capaz de ensinar a justiça, mas aventou, incoerentemente, a possibilidade de alunos dessa retórica justa a praticarem injustamente. Dizendo que a justiça era ensinada juntamente com a retórica, mas considerando a possibilidade de um rétor assim educado atuar injustamente, acaba, portanto, por cair em contradição¹⁰. Como poderia um rétor que aprendera sobre a justiça com Górgias ou com qualquer outro professor de retórica exercer essa suposta técnica de forma injusta, mesmo necessariamente se tornando justo ao aprender com ele sobre justiça?¹¹ Não conseguindo responder evidente incoerência, é substituído por Polo na conversa.

2.2. Polo, a retórica adulatória e o seu suposto poder

objetiva exaltar a retórica em todo o seu suposto poder: sua capacidade de manipulação na arena pública e de submissão das massas à opinião do rétor. O sofista exalta sua suposta arte como meio para simultaneamente garantir sua própria liberdade e para “escravizar” aqueles que não conhecem a técnica. Sua exaltação desses aspectos da retórica, entretanto, é extremamente arriscada se analisada a partir dos valores democráticos comuns da cidade-estado ateniense. A população valorizava a retórica por teoricamente permitir a melhor expressão e persuasão na política, mas como poderia conciliá-la com sua democracia caso uma de suas consequências fosse a perda de liberdade (pela “escravidão causada pela manipulação”) de seus cidadãos e a imposição de um rétor, aparentemente “mais livre” do que todos os outros (e cada vez mais próximo de um déspota, como seria evidenciado nas partes de Polo e Cálicles)? A democracia ateniense, sendo fundada nos tradicionais valores de isonomia (igualdade de direitos e de liberdades) e de isegoria (liberdade de manifestação), seria claramente incompatível com uma técnica que viabilizasse níveis diferenciados de liberdade aos seus praticantes e vias nocivas de manifestação (que poderiam gerar, como insinuado por Górgias, a própria submissão dos técnicos nos assuntos públicos, 456b-c). Querendo evitar que a retórica fosse atacada por sua possível capacidade de corrupção da dinâmica democrática, muda, depois de exaltar a técnica, para uma postura mais defensiva. Diz que, caso um rétor a usasse injustamente, apenas ele deveria ser punido, jamais atribuindo-se a culpa à técnica ou ao professor (o próprio Górgias, em muitos casos). Contradiz-se ao – querendo mostrar que a retórica era boa e compatível com a democracia – dizer que ela seria necessariamente prática munida de justiça, não conseguindo responder as consequências dessa ligação evidenciadas nos questionamentos socráticos.

¹⁰ Daniel Lopes (LOPES, 2011, p. 296) destaca como Cálicles defende, no começo de sua interlocução, que Górgias teria sucumbido em contradição por vergonha de admitir que não ensinaria sobre o justo e o injusto (apenas sobre o convencimento a partir da instrumentalização superficial das crenças sobre estes conceitos). Esta vergonha é justificada pela fama obscura da retórica ensinada pelos sofistas, exaltada por permitir manifestações mais contundentes no debate público, mas condenada pelos valores democráticos atenienses quando exposta em sua imoralidade (que seria evidenciada caso Górgias admitisse não estar verdadeiramente preocupado com a justiça e injustiça ao ensinar a prática aos seus alunos). Neste sentido, Lopes encontra consonância na mencionada tese de Nichols Jr., sobre a contradição gerada pelos propósitos conflitantes do sofista no diálogo.

¹¹ No final do diálogo, Sócrates retoma esse questionamento (520e), expondo a incoerência de um professor que diz ensinar sobre justiça (e, portanto, também tornar seus alunos justos) ter que cobrar o pagamento por seus serviços. Sendo o aluno agora justo, por ação dos ensinamentos do seu professor, ele responderia justamente pelos serviços a ele prestados por seu mestre, sem a necessidade de este ter que cobrá-lo, por exemplo.

A conversa com Polo abrange mais assuntos paralelos do que o trecho anterior com Górgias. Questões como o poder, a felicidade e o bem da alma são investigados e Sócrates aqui expõe sua perspectiva inicial, não contentando-se em criticar as lacunas daquela apresentada por seu debatedor. Interrogado por Polo, diz entender a retórica, não como uma arte, mas como parte de mera experiência adulatoria (κολακεία, 463a-b), isto é, prática que visa apenas causar prazer imediato ou simples aparência do bem. Sócrates explica detalhadamente seu posicionamento a partir das artes de cuidado do corpo e da alma. A arte que cuida do bem e integridade do corpo seria, segundo o filósofo, dividida em ginástica, para a prevenção dos males e construção da integridade física, e medicina, para o tratamento de eventuais doenças que não fossem evitadas pela prevenção. A arte que cuidaria da alma, por sua vez, é dita ser a política¹², divide então em legislação, para a prevenção de problemas da alma, e justiça, para o seu tratamento.

A essas quatro artes que visam os cuidados e o verdadeiro bem do corpo e da alma corresponderiam quatro modalidades de adulação. A toilette simularia o bem gerado pela ginástica e a cozinha, por sua vez, faria o mesmo em relação à medicina. Já na esfera da alma, a sofística representaria simulacro da legislação e a retórica, até então tão exaltada por Górgias, seria, na verdade, adulação e falsificação do bem almejado pela justiça. Como claramente destacado neste esquema expresso na fala de Sócrates, portanto, retórica não seria a arte que teria a justiça como objeto. Longe disso: a retórica é bajulação; é simulacro da justiça que com ela estabelece relação, não de domínio, mas de falsificação e adulação; é simulação atrelada ao prazer e não preocupada com o que é de fato melhor (“porque visa o prazer a despeito do supremo bem”¹³, 465a). A cozinha está para a medicina, no contexto de cuidados e tratamento do corpo, como a retórica está para a justiça, no contexto de cuidados e tratamento da alma (465c).

¹² Em uma primeira leitura, pode parecer estranho Sócrates conferir o nome de política ao grupo de artes que cuidam do bem da alma. No sentido moderno, política costuma ser atrelada à organização de uma sociedade, pouco se relacionando à alma específica de cada indivíduo. Este estranhamento, entretanto, soluciona-se pela percepção do entendimento platônico da política pública como projeção, em nível macro, de uma organização também característica de cada alma (representante, portanto, de um nível micro). Giovanni Reale (REALE, 2014, p. 235-290) demonstra como a arte política encaixa perfeitamente no sistema platônico em sua perspectiva tanto de arte que organiza a alma quanto de arte responsável pela organização da pólis grega. Assim como as diferentes partes da alma (concupiscível, irascível e racional) devem atuar de acordo com suas funções e suas propriedades dentro da alma (com excessos de cada parte representando injustiças que devem ser sanadas pela arte política), as diferentes classes da sociedade (a dos produtores, dos guardiães e dos governantes) precisam também seguir seus papéis na organização da pólis. Política, portanto, e sobretudo a justiça, é a arte responsável pela manutenção da boa organização e harmonia entre as partes, tanto da cidade, em patamar ampliado, como da alma de cada indivíduo, em um nível mais íntimo e pessoal.

¹³ “ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου”

Sócrates e Polo se aprofundam no ponto acerca de a retórica supostamente trazer poder aos seus praticantes (466b). Sócrates vê problema nessa percepção por tanto ele quanto seu interlocutor entenderem que o poder seria sempre um bem àquele que o detivesse¹⁴. Sendo a retórica via comum para o cometimento de injustiças, entendidas por Sócrates como maléficas, não poderia representar poder, portanto, por este ser sempre um bem. Nessa direção, através da interrogação socrática, Polo vem a admitir que, de fato, o cometimento de injustiças por vezes viabilizado pela retórica, não seria um poder, por não ser verdadeiramente benéfico, no fim das contas, ao homem injusto. Utilizando uma análise acerca da beleza das ações, concluem também que, mesmo que cometer injustiças possa ser mais prazeroso (e menos doloroso) do que sofrê-las, mostra-se necessariamente pior e mais vergonhoso (475c). O *elenchos* socrático faz Polo concordar que tanto cometer atos injustos, mesmo que aprazíveis, quanto evitar punições justas causariam mal, e não o bem, a um indivíduo.

Dessa forma, se a retórica fosse usada para viabilizar o cometimento de injustiças e o escape à punição necessária em razão dessas seria não só ela uma experiência que caminha no sentido oposto ao da justiça, como também no sentido oposto ao do verdadeiro bem e da felicidade humana. A retórica só seria boa e consonante com a justiça se convencesse os julgadores a realizar punições justas àquele que cometeu injustiças; não as escondendo, portanto, mas procurando evidenciá-las para que a justa punição seja aplicada (“ao invés de ocultá-lo, deve-se trazer à luz o ato injusto, a fim de pagar a justa pena e se tornar saudável¹⁵”, 480c) como forma de tratar a alma corrompida pelo injusto. Caso usada no sentido aparentemente exaltado pelo senso comum dentro da conversa – de viabilizar injustiças e evitar as punições justas e necessárias para o tratamento dessas – seria má, injusta e vergonhosa.

A relação entre a justiça e a retórica aqui, portanto, já é diferente da inicialmente apresentada, tanto por Górgias, quanto por Sócrates. Sócrates agora propõe que ela só é legítima enquanto viabiliza e busca a aplicação da verdadeira justiça, não sendo mais um discurso vazio de conhecimento, portanto, nem mera adulação formal e vergonhosa. Neste momento do

¹⁴ Sócrates (e Polo, por concordância) atrela o poder à capacidade de perseguir e proporcionar o supremo bem. Se um indivíduo utiliza a retórica para cometer injustiça e evitar as punições dela decorrentes, atua como alguém que, ao se machucar e ficar doente, recusa receber o devido tratamento para a recuperação do seu corpo. Ao cometer injustiça, traz o mal e a desarmonia para a sua alma, que só poderiam ser tratados através da punição justa. Ao ficar doente, traz o mal e desarmonia para o seu corpo, que só poderiam ser tratados através dos procedimentos médicos adequados. O que Sócrates defende é: por mais que sejam desprazerosos, procedimentos médicos e punições devem ser recebidos, pois só através deles alcança-se o reestabelecimento do bem no corpo e na alma, em vez da mera aparência do bem, proporcionada pela aprazibilidade da cozinha e da retórica. A refutação da prioridade do prazer e a exaltação do bem como aquilo que deveria ser buscado iniciam-se na parte de Polo (468a e seguintes) e aprofundam-se na parte de Cálicles (499e e seguintes).

¹⁵ “καὶ μὴ ἀποκρύπτεσθαι ἀλλ’ εἰς τὸ φανερὸν ἄγειν τὸ ἀδίκημα, ἵνα δῶ δίκην καὶ ὑγιῆς γένηται”

diálogo, apresenta-se quase como um instrumento para garantir que seja punido aquele que deve ser punido – tendo seu bem em mente – e que, por meio dessas justas punições, sua alma possa ter a justiça reestabelecida em si. Começa a se rascunhar para a retórica, portanto, um modelo válido na medida em que passa ela a ser entendida como “convencimento para o bem”, especificamente através de punições neste momento do diálogo, mas através de um paradigma mais amplo, a ser alcançado no final da conversa de Sócrates com seu terceiro interlocutor no livro.

Incapaz de responder às conclusões necessárias alcançadas por suas respostas aos questionamentos Socráticos, Polo dá seu lugar na conversa a esse último interlocutor¹⁶. Trata-se de Cálicles, jovem direto e muito menos flexível do que seus dois antecessores.

2.3. Cálicles, a retórica das paixões e a retórica verdadeira

Cálicles começa sua manifestação de forma semelhante à de Polo. Assim como este justificou a derrota de Górgias a partir de uma suposta vergonha em admitir certos aspectos discutidos, Cálicles diz que seus dois antecessores sucumbiram por vergonha de levar até as últimas consequências aquilo em que realmente acreditavam¹⁷. Os atritos entre este novo interlocutor e Sócrates são presentes intensamente desde o começo, com momentos notáveis referentes à agressividade no diálogo, como aquele no qual Sócrates pede “mais brandura” nas palavras de seu debatedor (489d).

A primeira perspectiva defendida por Cálicles é relacionada ao estratagema que este acreditava ter sido o adotado por Sócrates com Górgias e Polo. Critica o filósofo por supostamente transitar entre os conceitos de justiça, diferentes dependendo se decorrentes das

¹⁶ A postura e a inflexibilidade de Polo são temas muito interessantes. Como exposto por McCoy (MCCOY, 2010, p.103-108), Polo dá importância em demasia a como se sente sobre o assunto discutido e como o senso comum se apresenta sobre ele. Como será explorado posteriormente, dá muita relevância a sua reputação e à opinião da maioria, não admitindo ser persuadido por Sócrates nem mesmo após ter seu posicionamento refutado por ele. A postura de Polo parece ser oposta a do filósofo. Enquanto Sócrates e Polo partem da percepção “meus sentimentos parecem contraditórios de acordo com a razão e argumentação”, as conclusões dos dois divergem: Sócrates conclui que “os sentimentos devem estar equivocados”, enquanto Polo tende para “a razão e a argumentação devem estar equivocadas”. Essa priorização do sensível e do comum em detrimento do raciocínio é elevada ainda mais na parte seguinte, de Cálicles.

¹⁷ Enfatiza-se aqui que a prioridade de Cálicles parece ser a vitória no embate. Não se importando tanto com a sua imagem quanto Górgias e Polo parecem ter se importado, visa destruir o raciocínio socrático e impor aquilo que toma como pressuposto: que o prazer é o bem e o hedonismo é a melhor escolha de vida. As diferenças entre os objetivos de Sócrates e Cálicles são evidenciadas por McCoy (MCCOY, 2010, p. 97): Sócrates espera alcançar o conhecimento (*epistême*, ἐπιστήμη), através de boa vontade (*eunoia*, εὐνοία) e sinceridade (*parrêsia*, παρρησία), não se importando em mudar de opinião durante o processo, enquanto Cálicles, apesar de inicialmente ter alguma preocupação com essas coisas, logo se mostra muito mais voltado para o aspecto emocional e conflituoso da interlocução. Não aceita que o raciocínio socrático refute como ele se sente e prega a superioridade da sua suposta praticidade em detrimento das “inúteis” reflexões filosóficas.

leis humanas ou da própria natureza (483a). Cálicles defende que a injustiça até então tão criticada, de se fazer o que se quer e não ser punido por isso, era, na verdade, injustiça e vergonha apenas no âmbito das convenções humanas, sendo verdadeira virtude quando analisada a partir do prisma de uma suposta “lei da natureza”. O jovem defende que, no mundo da natureza, justo e virtuoso é aquele que, forte, superior e melhor do que os outros, conquista o máximo para si e detém mais bens do que os que lhe forem inferiores (483c-d)¹⁸. Questionado por Sócrates acerca de quem seriam esses supostos “melhores”, não consegue dar uma resposta satisfatória, culpando o filósofo por manipular as palavras e assentando uma definição confusa de “superiores” como “pessoas inteligentes nos afazeres da cidade e dotadas de coragem¹⁹” (491c-d).

O centro da conversa transita para a discussão acerca de como um indivíduo deveria viver. Quando interrogado por Sócrates acerca do objeto da dominação realizada pelos “melhores” – se eles deveriam dominar a si mesmos ou apenas aos outros, os “inferiores” – passam a discutir o que seria dominar a si mesmo (491d). O embate orbita sobretudo a questão das paixões, prazeres e desejos²⁰. Para Cálicles, uma vida boa e justa seria aquela que, não só almeja sempre saciar os desejos emergentes, como também viabiliza a expansão e desenvolvimento destes, sempre usando o indivíduo superior de sua inteligência e superioridade para alimentar o máximo de suas vontades, cada vez mais insaciáveis e expandidas. Para Sócrates, entretanto, a vida boa e virtuosa seria aquela de temperança e ordem, mencionando o filósofo a analogia do tonel ou jarro, na qual, a um homem intemperante corresponderia tonel cheio de furos, infeliz por uma constante necessidade de reabastecê-lo, enquanto ao homem

¹⁸ É peculiar a semelhança entre essa tese defendida por Cálicles e um dos argumentos utilizados pelo próprio Górgias histórico no seu famoso “*Elogio de Helena*”. No *Encomium*, ao desenvolver o argumento sobre como o desejo dos deuses era irresistível e sobre como Helena não teria culpa, portanto, caso eles tivessem desejado sua ida a Troia, destaca a percepção de que a dita irresistibilidade era causada por uma disposição natural do mundo: sendo os deuses mais fortes, era natural que nada pudesse ser feito pelos seres humanos, mais fracos, que deveriam se submeter a suas vontades. Nas palavras do sofista: “é natural que o mais forte não seja obstruído pelo mais fraco, que o mais fraco seja comandado e conduzido pelo mais forte, que o mais forte seja o condutor e o mais fraco o conduzido” (6). Este discurso parece representado na fala de Cálicles e na sua convicção de que uma justiça natural seria concretizada pela submissão dos “mais fracos” pelos “mais fortes e melhores”. A interessante relação entre o diálogo *Górgias* e o Górgias histórico é detalhada no livro *The birth of rhetoric: Gorgias, Plato and their successors* (WARDY, 1996).

¹⁹ “τοὺς φρονίμους εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα καὶ ἀνδρείους”

²⁰ A posição de Cálicles parece uma exacerbação daquela rascunhada implicitamente por Polo. Cálicles, não sendo limitado por uma preocupação com a vergonha ou com a sua imagem, verbaliza aquilo que muitos sentiam: o melhor era procurar o máximo de prazer, custe o que custasse. Wardy (WARDY, 1996, p. 66) diz haver uma progressão entre os interlocutores de Sócrates na ordem Górgias-Polo-Cálicles no que tange à postura frente ao diálogo. Com o avançar da interlocução, o papel da vergonha diminui (sendo Górgias o mais influenciado por ela, Polo, o segundo, e Cálicles, o menos influenciado) e a sinceridade aumenta (estando Cálicles convicto da verdade da sua fala, tanto no sentido de sinceridade, quanto no sentido de correspondente ao real).

ordenado, equilibrado e temperante pertenceria recipiente bem vedado, não sujeito às exacerbações de suas paixões irracionais (493e-494a).

A conversa avança para uma discussão mais aprofundada acerca da viabilidade dos tipos de hedonismo como estilos válidos e positivos de vida. Relaciona-se à análise da retórica a partir do trecho em que se discute mais uma vez a diferença entre as experiências apenas adulatórias e as artes racionais. Fica aqui mais explícito, nas falas de Sócrates, que a arte estudaria um aspecto do ser em sua natureza enquanto objeto e nas suas causas, visando sempre o supremo bem através de reflexão racional acerca da melhor ordenação de cada coisa (500d e seguintes). As experiências de bajulação, nas quais se incluíam não só a toilette, a cozinha, a sofisticada e a retórica, mas as músicas, teatros e poesias que almejassem, não o bem, mas o prazer, teriam apenas este como real objetivo. Seriam boas, em outras palavras, apenas se o hedonismo pregado por Cálicles fosse, de fato, bom.

A adulação, portanto, não visa o bem como as artes, mas a provocação dos maiores prazeres possíveis, sem discernir – como feito entre Sócrates e aceito por Cálicles – os prazeres bons dos prazeres maus. Tal prática da busca do aprazível não se norteia na razão, como no caso das artes. Busca apenas reproduzir o que por rotina, observação e hábito se mostrou mais capaz de bajular e instigar todo tipo de prazer, sem, portanto, buscar verdadeira ordenação racional e benéfica na empreitada (501a).

Quando analisada a retórica sobre esse prisma, Sócrates começa a apresentar posicionamento ainda mais diferente daquele inicialmente levantado. Enquanto, em um primeiro momento, categorizava toda a retórica como simples experiência adulatória, começa a considerar efetivamente a possibilidade levantada por Cálicles de haver um tipo de “retórica boa”, bela ou nobre (“ao passo que a outra seria bela, que se dispõe para tornar melhores ao máximo as almas dos cidadãos e as defende dizendo o que é melhor, seja isso mais aprazível ou menos aprazível aos ouvintes²¹”, 503a). Ou seja, enquanto a retórica que visa apenas o convencimento através do prazer das massas ou dos ouvintes particulares seria vergonhosa e atrelada aos interesses egoístas, ilusórios e mundanos do rétor, a boa retórica, agora considerada, seria aquela com o compromisso e o propósito de fazer melhorar a audiência,

²¹ “τὸ δ’ ἕτερον καλόν, τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἡδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν”

aproximando-a da virtude e almejando seu convencimento em direção ao verdadeiro e supremo bem (sendo tal processo aprazível ou não)²².

Essa retórica boa, que melhora as almas dos homens, dizendo e defendendo a verdade e aquilo que é o melhor, entretanto, não é comum. Na verdade, tão rara que Sócrates questiona Cálicles se ele teria ciência de qualquer pessoa conhecida por efetivamente exercitá-la. O jovem responde que sim, dando exemplos de oradores antigos, com o Temístocles e Péricles, ao que Sócrates critica, destacando que eles, enquanto procuravam proporcionar aos cidadãos o que parecia lhes apeter, não, de fato, buscavam melhorá-los através da dita retórica verdadeira (ἡ ἀληθινή ρητορική, 517a). Sócrates é um tanto agressivo em sua crítica, concluindo que, não só a boa retórica estava fora do exercício desses políticos, como até a retórica adúladora, visto que, de uma forma ou de outra, acabaram todos rejeitados pelos cidadãos que um dia os exaltaram (517a).

No *Górgias*, portanto, a análise sobre a relação entre a retórica e a justiça, o bom e o belo parece ser finalizada na percepção de que, sim, pode haver uma retórica válida. Esta não é atrelada ao prazer dos ouvintes – como a retórica adúladora inicialmente criticada por Sócrates – mas à melhoria de suas almas, através da justiça e através, simultaneamente, da aproximação entre o interlocutor e a verdade. A justiça, no entender platônico, garantiria a harmonia das almas e de suas partes, concepção mais aprofundada na *República*, mas aqui já suficiente para algumas conclusões. A retórica só é arte, racional, boa e bela, quando almeja, de fato, ensinar de forma justa à plateia, intentando conduzir a sua alma à harmonia da justiça e à temperança. É baseada no racional e no bom ao mirar no verdadeiro ensino – a partir do conhecimento – e não apenas na simples persuasão – a partir da geração de crença sem o saber. É técnica, portanto, enquanto tem – não o objetivo formal de facilitar o convencimento de uma alma para qualquer fim – mas de encaminhá-la à verdade, viabilizando a cristalização da justiça na alma do interlocutor, por meio do conhecimento do objeto e da priorização da informação acerca do supremo bem pelo rétor.

3. *Fedro*, a retórica e a filosofia

²² Daniel Lopes (LOPES, 2016, p. 369, 374, 375 e 421) destaca o importante fato de o personagem de Sócrates já sugerir a possibilidade de uma verdadeira arte retórica no final deste diálogo. Esta, atrelada ao supremo bem e não ao meramente aprazível, seria estruturada nos parâmetros da *techné*, posteriormente melhor explorados no *Fedro*, e faria parte da verdadeira política, que priorizaria o melhoramento da população em detrimento da bajulação das massas, como destacado amplamente por Sócrates no seu confronto com Cálicles. O comentador enfatiza o encaixe dessa retórica verdadeira, já evidenciada por Platão no final deste diálogo, e a investigação mais pormenorizada de seus elementos estruturantes, desenvolvida sobretudo na segunda metade do *Fedro*.

O *Fedro* também é um diálogo que aborda temas diversificados. Sua primeira metade concentra-se em exposições acerca do amor erótico, seus limites, efeitos, direcionamentos e sua natureza fundamental. Inicialmente é apresentado um discurso produzido pelo personagem Lísias e verbalizado por Fedro. Tal texto defende que um indivíduo deveria sempre ceder às tentativas, não daquele que demonstra por ele estar atraído, mas daquele que supostamente não for acometido por tal atração. Enumera alguns argumentos que mostrariam as vantagens para um jovem em se relacionar com alguém não nele interessado, ou seja, que não se apresente como seu amante. Sócrates critica tal discurso, por sua falta de clareza e por uma evidente repetição de um número limitado de argumentos (235a), decidindo enunciar ele mesmo um novo discurso, que acaba por defender melhor a mesma tese. Diz-se envergonhado ao tentar produzir uma nova defesa dentro do assunto, de forma que escolhe fazer sua manifestação toda com o rosto coberto e ocultado (237a). Aprimora o discurso de Lísias, mas, após proferir sua própria versão, diz estar profundamente arrependido, tendo sido injusto frente a Eros e às outras divindades relacionadas ao amor comentado.

Para se redimir com os deuses, propõe um novo discurso (uma palinódia), com o rosto descoberto (243b), que agora examine o amor erótico da forma adequada e demonstre porque é belo, tanto para o amante, quanto para o amado. É nesta defesa que é detalhada a analogia do cocheiro e dos dois corcéis como partes principais da *psyché* (ψυχή), ou seja, da alma (246a e 253c até 254e): um cavalo obediente e honroso, outro concupiscível e deveras emotivo, sendo controlados pela inteligência humana, revelada em sua melhor modalidade nos indivíduos prudentes, temperantes e racionais²³. O personagem de Sócrates descreve o amor como um anseio causado pela identificação da ideia do Belo no amado. Uma percepção tão forte que faz crescer as “asas da alma” (τῆς ψυχῆς πτέρωμα - 246e e 251b), em um processo composto tanto

²³ A palinódia socrática tem muitos dos exemplos da boa retórica posteriormente investigada por Sócrates e Fedro. A exposição de uma descrição mitológica sobre a alma, por exemplo, já revela a preocupação do filósofo em tentar entendê-la enquanto ser no mundo – através do método de separação e coleção por ele posteriormente exaltado (265d-e) e também através da análise da alma e de suas partes, em suas propriedades, ações e afecções com o mundo (investigação com metodologia também exposta na parte do diálogo sobre a retórica, 270c-d). A presença, na palinódia, de vários dos elementos listados sobre a retórica verdadeira na investigação entre os interlocutores é destacada por McCoy (MCCOY, 2010, p. 189) que também alerta, entretanto, para a não-correspondência completa entre a palinódia e os métodos destacados na investigação. A comentadora cita a percepção de Charles L. Griswold sobre as lacunas que a descrição socrática teria em relação à boa retórica utilizada na palinódia. Parece que a explicação técnica da segunda metade do diálogo não seria capaz de abarcar todos os detalhes e facetas da expressão retórica em seu uso pleno, dotado de certo elementos que transcendem a técnica organizacional defendida e que dependem de desenvolvimentos mais profundos sobre a correspondência dita necessária entre as almas a serem persuadidas e os tipos de discurso. A palinódia exemplifica, em outras palavras, a importância, não tão priorizada na investigação, da parte mais lírica da condução das almas, presente no uso de imagens, mitos, ironias, alegorias e outras modalidades que explorem os anseios particulares das almas a serem guiadas em direção da verdade buscada. Neste aspecto, a palinódia é reconhecida, pela comentadora, como um tratamento poético da retórica (MCCOY, 2010, p. 190).

por momentos de sofrimento, pela ausência e constante desejo do objeto da paixão, quanto de grande euforia, nos momentos em que o amado se faz presente.

Esse segundo discurso de Sócrates projeta o amor como um impulso em busca do Belo e das formas verdadeiras, o que, dentro do sistema platônico – todo centrado na busca das formas e da verdade primeira do ser – evidentemente representa grande consideração pelo amor na vida de cada indivíduo. O amor humano instiga amante e amado a lembrarem do amor pelas formas, impulsionando ambos, por isso, à busca das realidades superiores. Aquilo que amam não é propriamente algo específico de cada um deles, mas entes autônomos, absolutos e divinos, dos quais participam em alguma medida²⁴. O amor erótico, portanto, é o desejo das formas que estão traduzidas nas qualidades das pessoas amadas. O desejo por elas representa desejo pelos bens verdadeiros com os quais compartilham certos traços e é, por isso, expressão belíssima da natureza humana, predisposta a amar as formas e a verdade²⁵.

Fedro diz acreditar que Lísias ficaria acanhado ao ter ciência da palinódia socrática de elogio ao amor (257c-d). Por já ter sido chamado de simples “fazedor de discursos” (λογόγραφος) anteriormente, tornar-se-ia receoso em escrever mais discursos possivelmente equivocados por medo de acabar sendo criticado por seus pares e seus sucessores²⁶. Sócrates

²⁴ McCoy (MCCOY, 2010, p. 197) destaca como o amor do casal transcende ao próprio casal e como é o objetivo de Sócrates evidenciar tal transcendência a Fedro, fazendo com que o jovem passe a se interessar, não só naqueles em que identifica a beleza, mas também na beleza em si, exterior aos entes em que se manifesta no mundo e independente da existência deles. A retórica socrática neste caso, assim como a retórica filosófica em geral, é preocupada em fazer essa ponte na percepção dos interlocutores: convencê-los, através do desejo, a buscar não apenas as coisas que se mostram temporariamente belas, boas e justas no mundo sensível, mas também, e principalmente, aquelas que são sempre belas, boas e justas. A retórica usada por Sócrates, tanto nos seus discursos, quanto na investigação sobre a própria retórica, portanto, é uma tentativa de fazer Fedro tomar consciência de que o objeto de seu desejo não está nele ou nos seus amantes em potencial, mas transcende a todo e qualquer casal, devendo ser conhecimento constantemente buscado (e buscado da forma certa).

²⁵ Grande é a bibliografia que busca, objetivando uma percepção de unidade no diálogo, a conexão da primeira metade do *Fedro*, centrada nas discussões sobre o amor erótico, e sua segunda metade, concentrada na investigação da retórica. Marina McCoy (MCCOY, 2010, p. 181-211) procura a unidade através do tema do amor, evidenciando-o, por exemplo, como pressuposto do bom rétor de várias maneiras. Deve haver algum tipo de amor (no sentido geral de afeto, não especificamente na conotação sexual) entre os interlocutores (ou entre o rétor e sua plateia) e também principalmente entre aquele que fala e o objeto da sua fala – o conhecimento que almeja, tanto alcançar através de sua incessante busca (filosófica), quanto propagar, através da adequação do seu discurso a cada tipo de alma com o qual interaja. Em resumo, é importante destacar que, sem algum tipo de amor, algum tipo de atração ou desejo pelo conhecimento discutido entre os participantes da conversa ou do discurso, é extremamente difícil que haja, de fato, uma fala boa e justa, que priorize a verdade na interlocução em vez de possíveis conseqüências emocionais e sensíveis. Para mais sobre a relação entre retórica, amor e sedução e também sobre a profunda conexão entre as duas metades do diálogo, ver *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus* (GRISWOLD, 1996), em que Griswold busca explicar a possível unidade do diálogo analisando o amor e a retórica a partir do ponto que considera principal na coerência do *Fedro*: o autoconhecimento.

²⁶ Griswold (GRISWOLD, 1996, p.158) expõe que o receio de Fedro talvez fosse menos relacionado ao conteúdo inferior do discurso de Lísias e mais próximo da sua inferioridade em beleza formal. Em um primeiro momento, Fedro parece preocupado apenas com a beleza aparente dos discursos, sem atrelar a beleza de uma fala à justeza do seu conteúdo, fazendo apenas tal ligação a partir da investigação com Sócrates. Esta, aliás, aproveita-se da atração do jovem pelos assuntos da beleza do discurso e das expressões do amor no mundo para incluir Fedro nas

discorda do julgamento do jovem, afirmando que tal receio jamais poderia frear os desejos dos rétores em conquistar a posição e poder que seus antecessores um dia já alcançaram através da palavra. Os dois personagens concordam que as críticas não deveriam ser voltadas ao simples ato de discursar, mas à sua execução feita de forma injusta, indevida aos olhos da razão e da verdade (258d). Passam então a analisar o que constituiria o “bem falar” ou “bem discursar” (259e) prometido pela suposta arte da retórica, investigando essa para definir com mais precisão o que seria louvável em uma fala (como no segundo discurso de Sócrates) e o que deveria ser corrigido (como no texto elaborado por Lísias)²⁷.

Logo no início da parte do diálogo sobre o estudo da retórica, Sócrates questiona seu interlocutor sobre o ponto principal que nortearia a delimitação da dita arte. Precisaria o rétor ter conhecimento da verdade para falar bem (259e)? Em um primeiro momento, Fedro expressa aquilo que era propagado pelos professores de retórica no seu tempo e que constituía o senso comum sobre o assunto: não é necessária a verdade para o bom discurso, mas o que parece ser verdade, isto é, a verossimilhança (260a). Em outras palavras, para o rétor o essencial é conhecer a aparência do verdadeiro, o provável aos olhos da audiência, e não efetivamente aquilo que é a realidade dos fatos sobre os quais se persuade. O filósofo indica o perigo de se levar a persuasão desse jeito, dando o exemplo de uma situação em que, um rétor desconhecedor do que é o verdadeiro bem, convence seu público erroneamente, através de um elogio do mal, a praticar este em vez daquele (260c-d). Apresentando o mal como se o bem fosse concorre para um cenário evidentemente pior do que aquele que antecedia seu discurso supostamente norteado pelo “bem falar”, ou seja, pela retórica. Para não ser injusto com esta possível arte, Sócrates a personifica em passagem bem representativa. Nesta, a retórica diz não forçar ninguém que não saiba a verdade a aprender a falar. Ressalta, entretanto, que sem retórica, não há persuasão, não bastando o conhecimento da realidade, portanto, para uma boa instrução (260d).

reflexões. Através desse interesse, desloca-o gradualmente do campo da retórica que buscava apenas a aparência do belo para aquela que se preocupa com o que o belo, o amor e o belo discurso sobre o amor são de fato. Neste posicionamento, concordam as posições de Griswold e de McCoy (MCCOY, 2010, p. 201).

²⁷ McCoy (MCCOY, 2010, *passim*) destaca que, enquanto o discurso de Lísias seria enquadrado em uma tentativa de promoção do amor falso enfatizado pelo primeiro discurso de Sócrates, o segundo discurso deste filósofo teria mérito, não só por priorizar o melhor entendimento sobre o amor verdadeiro, como também por implicitamente objetivar a persuasão de Fedro a abandonar os egoísmos então prezados e passar a se dedicar à investigação dos bens verdadeiros, mais elevados. A comentadora destaca como a prática filosófica é, em sua essência, erótica, no sentido de que, não podendo o filósofo alcançar a verdade completa e absoluta sobre as formas, deve sempre continuar em busca, desejando se aproximar cada vez mais daquilo que é e superar aquilo que está sendo ou parece ser. A retórica filosófica, por sua vez, é responsável por estimular o desejo dessa contínua busca pelos seres verdadeiros, não podendo, portanto, dominar por completo o objeto da sua fala – situação que seria apenas reservada à possibilidade de um rétor divino – mas sempre procurando torná-lo atraente aos interlocutores.

Essa personificação antecipa pontos fundamentais do diálogo, como a noção de que a fala sobre qualquer assunto deve ser munida simultaneamente pelo conhecimento da verdade desse e pela forma adequada de se expressá-lo para cada tipo de *psyché*. Sócrates levanta o entendimento amplamente debatido no *Górgias* sobre ser a retórica, em sua modalidade comumente exaltada, não uma arte, mas mera prática, defendendo, nas palavras de um espartano, que “sem a verdade [...] nunca houve nem poderá haver autêntica arte da palavra”²⁸ (260e). Seu posicionamento é ainda mais radicalmente explicitado no momento seguinte, ao dizer que se Fedro “não estudar em profundidade a filosofia, jamais ficará em condições de falar sobre o que quer que seja”²⁹ (261a). Para delimitar a discussão, Sócrates levanta uma primeira definição da retórica como uma *psychagogia* (ψυχαγωγία), “a arte de conduzir almas por meio da palavra” (261a). Coloca o seu âmbito tanto nos tribunais e nas assembleias, como nas próprias reuniões particulares, superando, portanto, a resistência apresentada no início do *Górgias*. Coloca a justiça como objeto comum da suposta arte no contexto do tribunal, como fora feito no *Górgias* pelo sofista, porém logo diverge do seu próprio posicionamento no início do outro diálogo, não tentando restringir o objeto da retórica no justo e no injusto – ou em qualquer outro assunto específico – mas admitindo a possibilidade de ela ser realmente abrangente, “de aplicação genérica a tudo o que se fala” (261d-e).

O personagem de Sócrates passa a então analisar qual seria a maneira adequada de se praticar a retórica. Sua investigação perpassa tanto os dizeres dos principais rétores, sofistas e logógrafos do seu tempo, como também novos aspectos, mais centralizados na justeza do conteúdo do discurso do que na sua aparência e aspecto formal, que se mostravam, até então, perspectivas de maior relevância nas discussões dos ditos “especialistas” sobre o tema. Sócrates vai gradualmente passando da implícita perspectiva de uma retórica voltada apenas à persuasão para uma prática comprometida com a efetiva melhora dos interlocutores a partir dessa persuasão. Ressalta como era comum aos rétores usarem de dessemelhanças e semelhanças para confundir os ouvintes sobre a natureza das coisas e como era perigoso que o fizessem sem conhecer verdadeiramente esta, podendo acabar até mesmo por enganar e confundir a si próprios no processo (262b). Em um primeiro momento, portanto, apresenta um argumento “egoísta” para mostrar a possível agressão do rétor a si próprio na dissimulação, não só enfatizando, portanto, a inadequação dessa para os outros envolvidos no discurso.

²⁸ “τοῦ δὲ λέγειν [...] ἔτυμος τέχνη ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἦφθαι οὐτ’ ἔστιν οὔτε μὴ ποτε ὕστερον γένηται”

²⁹ “ὡς ἂν μὴ ἰκανῶς φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ ἰκανός ποτε λέγειν ἔσται περὶ οὐδενός”

O personagem do filósofo enfatiza a maior efetividade da retórica nos temas abstratos e controversos, como amor e justiça, do que nos assuntos concretos e mais evidentes, como a percepção de um metal como prata ou ferro (263a)³⁰. Não negligencia, entretanto, jamais o aspecto formal tão ressaltado pelos oradores normalmente³¹. Critica, aliás, o discurso de Lísias, por sua inadequada organização (264a), com um início de discurso que mais parece um fim e sem uma própria definição de amor, que unifique a pluralidade de suas ocorrências no mundo e explique corretamente os seus desdobramentos e divisões naturais. Nisto, já demonstra a importância da conceituação dos temas para o verdadeiro esclarecimento do sentido de uma argumentação. Cada parte precisa estar em seu devido lugar e se desenvolver corretamente, para que corruptelas do tema não sejam geradas e para que, portanto, não se caia no erro de defender de forma completamente equivocada a natureza de cada coisa, como feito no discurso verbalizado por Fedro (266a).

Constantemente lembra-se na conversa da importância da dialética³² e da filosofia para a verdadeira arte do bem dizer (266b-c). Sem essas, o conhecimento da realidade sobre a qual se discursa fica nebuloso, podendo o rétor cometer reais atentados contra aquilo que diz estar defendendo, como o belo, o bom e o justo. Essa necessidade da filosofia em cada exposição, investigação ou diálogo fica ainda mais explícita no argumento sobre a insuficiência de

³⁰ É curioso o fato de que a própria retórica participaria do grupo dos temas controversos, sendo, por esse motivo, tratada tanto em sua interpretação equivocada, em boa parte do *Górgias* e nas críticas eventuais do *Fedro*, como também em sua verdadeira expressão, no final da interlocução com Cálicles e na investigação realizada ao longo do *Fedro*. Essa semelhança de expressão e interpretação plural entre o amor e a retórica, em razão de suas naturezas controversas e polêmicas (e, por isso mesmo, mais suscetíveis à exploração do discurso), é retomada no final desta seção de análise sobre o *Fedro* e também demonstrada na parte comparativa entre os dois diálogos, mais adiante neste trabalho.

³¹ Muito interessante é reparar nas estratégias retóricas (da boa retórica) formais utilizadas pelo próprio Sócrates na sua interlocução com Fedro. McCoy (MCCOY, 2010, p.189-200) destaca que a própria investigação sobre a retórica realizada neste diálogo tem conotação retórica, no sentido de convencer Fedro a usar a boa retórica, sempre preocupada com a investigação acerca da verdade dos fatos. Sócrates utiliza implicitamente diversos dos conceitos apontados como estruturantes da retórica defendida. Faz a transição gradual e sutil que diz ser mais efetiva no convencimento (262a), ao começar, por exemplo, abordando os defeitos da retórica equivocada (sua prioridade nos artificios formais, sua despreocupação com a verdade, etc), depois passando gradualmente a destacar como deveria ser a expressão da retórica verdadeira (com a submissão do uso dos artificios à intenção direcionada à verdade, atenção para o conhecimento da alma e do assunto, etc). Explora também, por exemplo, as peculiaridades da alma de Fedro, como seu interesse pela beleza e curiosidade sobre o assunto analisado, para adaptar os caminhos de sua própria fala e conduzi-lo melhor através das idiossincrasias dele (da mesma forma que propõe ser necessária ao dizer que se deve escolher o tipo de discurso a partir do tipo de alma a ser persuadido, 271d e seguintes). Investindo em tais peculiaridades do seu interlocutor, modela sua linguagem, exemplos e alegorias, sempre buscando a melhor forma de guiá-lo.

³² Nichols Jr. (NICHOLS JR., 1998, p. 19-21) destaca como a primeira metade do *Fedro* se parece mais com a retórica criticada por Sócrates no *Górgias* – na medida em que se expressa através de longos discursos – enquanto a segunda metade do livro apresenta uma investigação semelhante ao diálogo e à dialética. Na segunda metade, os interlocutores prezam pela fala breve e direta, a *βραχυλογία* (discurso breve) defendida pelo filósofo no começo do *Górgias*, e pela dinâmica de perguntas e respostas, em uma análise que aparenta mais pormenorizada do que a das vastas exposições.

determinados saberes na construção de uma arte. Assim como o médico Erixímaco não diria ser médico aquele que sabe apenas alguns traços da propedêutica acerca do funcionamento do corpo e das suas interações com comidas e remédios, não diriam os grandes oradores, como Péricles, serem verdadeiros rétores aqueles que apenas são conhecedores dos famosos artificios formais dos sofistas (268a até 269c). Além de estudos mais amplos sobre diferentes facetas da persuasão e sobre o contexto em que deve ser praticada, outros fatores são ainda necessários para se alcançar o uso justo da verdadeira retórica. Sócrates diz que ela deve ser alcançada por uma junção de dom, estudo e prática (269d). Não, entretanto, através do caminho trilhado por Lísias, Trasímaco e os sofistas em geral, mas aquele desenhado pela filosofia e pela dialética (269d-e). Usando Péricles de exemplo, diz ser essencial a investigação sobre a natureza do objeto da retórica para aprendê-la. Sendo, como já concordado, a retórica uma *psychagogia*, faz-se essencial – além da reflexão sobre a natureza dos assuntos discutidos – o estudo da natureza da própria alma (271a).

Sócrates apresenta uma via simplificada para se atender aos critérios de conhecimento sobre a natureza de uma coisa (270d). É importante observar sua uniformidade ou pluralidade de formas, as propriedades da sua unidade ou de cada unidade de suas formas (caso o ente seja plural) e, por fim, suas interações, passivas e ativas, com as outras coisas do mundo. No caso da retórica, seria importantíssimo passar a alma por este exame, classificando também o rétor os diferentes tipos de alma, assim como os diferentes tipos de discurso, para se estabelecer a correspondência entre os dois grupos, de forma a definir qual tipo de discurso é mais persuasivo pra cada tipo de alma (271d e seguintes)³³. O filósofo menciona ainda a habilidade de saber quando se pronunciar e quando se calar³⁴, de identificar qual o momento mais oportuno para a persuasão e qual o estilo mais adequado para os casos concretos analisados individualmente (272a).

³³ Griswold (GRISWOLD, 1996, p. 164) especifica a importância de se fazer tal correspondência a partir da ideia platônica da alma como um ente que move a si mesmo. É importante que o rétor conheça os valores que movem a alma a ser conduzida para que esta própria se mova em direção ao conhecimento a partir do discurso moldado com a observância desses valores. Explorando-se adequadamente os valores seguidos por uma alma específica em determinado momento, pode-se conduzi-la aos valores maiores, movimento que não seria possível se os primeiros fossem desconsiderados com a construção de um discurso genérico.

³⁴ O *timing* adequado para a retórica é conceito amplamente explorado por McCoy (MCCOY, 2010, p. 189) na sua análise sobre *kairos*, elemento essencial para a boa persuasão. A comentadora descreve a percepção do momento certo como uma habilidade intuitiva, tal qual aquela apresentada pelos arqueiros que identificam a abertura adequada para o disparo de suas flechas ou pelas tecedeiras no ritmo preciso do tear. Um artifício persuasivo específico, que pode ser mostrar pertinente em um momento à atração do interlocutor pela verdade sobre o assunto discutido, pode se mostrar nocivo a essa mesma atração caso apropriado em outro momento, inadequado. A percepção adequada sobre o “quando”, portanto, também é alicerce importante na prática da verdadeira arte retórica.

Confronta seu modelo de estudo da retórica com aquele defendido pelos rétores tradicionais, defensores da verossimilhança em detrimento da verdade. Em sua fala, fica implícito o paradoxo desses supostos oradores que defenderiam o “bem falar” sem propriamente se preocupar com o bem, o certo, o justo e o verdadeiro, mas apenas com o provável, as aparências e a verossimilhança. Dá o exemplo do discurso dos tribunais, preocupado, não com os fatos, com o justo e o injusto, mas apenas com a persuasão através das aparências, favorecendo-as e dizendo “adeus à verdade” (272e). A conclusão de Sócrates é a de que evidentemente não basta a instrumentalidade da persuasão para que haja a justa e verdadeira persuasão. Esta só pode ser obtida com a participação da filosofia, através da qual se faz o estudo das naturezas envolvidas no bem falar (da alma, dos assuntos discutidos e dos ouvintes enquanto plateia) e a busca pela definição – pela forma única que unifica em si a pluralidade de suas manifestações analisadas no discurso (273d-e). Ressalta ainda que, sendo de tão nobre causa, a filosofia não é empreitada que se faça apenas para aprender a convencer e agradar os homens, mas para se aproximar dos próprios deuses e das coisas mais elevadas (273e e 274a).

Depois de um trecho analisando a relação dos discursos orais e escritos e defendendo a adequação do discurso oral para o aprendizado e o escrito para a memorização, retorna àquele último ponto crucial sobre a importância da filosofia enquanto postura principal e da retórica verdadeira como um de seus desdobramentos, em vez de objetivo a ser conquistado em separado. A retórica verdadeira, conclui, é filosófica, buscando a verdade enquanto simultaneamente busca também expressá-la da melhor maneira possível. Platão resume tudo que fora dito por Sócrates na investigação da verdadeira arte do bem falar em parágrafo notável:

Enquanto não se conhecer a verdade da constituição de cada coisa de que se fala ou escreve e não se puder definir cada uma por si mesma, e, depois de definida, dividi-la em espécies até atingir o indivisível; enquanto não se conhecer a natureza da alma e puder determinar que espécie de discurso convém a cada natureza, adornando-os de acordo com esse critério, para oferecer a uma alma complexa discursos também complexos e de variadas harmonias, e para almas simples discursos também simples, não se ficará em condições de manejar a arte da oratória com a perfeição exigida pela natureza desse gênero de composição, não só para ensinar como para convencer, conforme o demonstrou nossa argumentação anterior (277b-c)³⁵.

³⁵ “πρὶν ἂν τις τό τε ἀληθὲς ἐκάστων εἰδῆ περὶ ὧν λέγει ἢ γράφει, κατ’ αὐτό τε πᾶν ὀρίζεσθαι δυνατὸς γένηται, ὀρισάμενός τε πάλιν κατ’ εἶδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστηθῆ, περὶ τε ψυχῆς φύσεως διδῶν κατὰ ταῦτά, τὸ προσαρμόττον ἐκάστη φύσει εἶδος ἀνευρίσκων, οὕτω τιθῆ καὶ διακοσμῆ τὸν λόγον, ποικίλη μὲν ποικίλους ψυχῆ καὶ παναρμονίους διδοῦς λόγους, ἀπλοῦς δὲ ἀπλῆ, οὐ πρότερον δυνατόν τέχνη ἔσεσθαι καθ’ ὅσον πέφυκε

A vergonha não recai sobre o discursar, portanto, mas sobre o discursar daquele que não sabe distinguir o bem do mal, o justo do injusto, visto que nada há de mais vergonhoso que não ser capaz de fazer tal diferenciação (277d-e). As falas baseadas na mera opinião e que objetivam apenas a persuasão, desvincilhada da base da verdade, não são, portanto, valorosas. As que realmente devem ser exaltadas e buscadas são aquelas preocupadas com o justo, o belo e o bom (278a-b). Se capazes de defender seus discursos oralmente, aqueles que os redigem devem ser entendidos secundariamente como escritores. A denominação de rétor também ainda não seria suficiente, visto que, além de dominarem a verdadeira arte retórica, dedicam-se ainda a algo mais elevado, que constitui o traço principal de suas atividades e que, portanto, os caracteriza (278c-d).

O nome certo a ser atribuído a esses indivíduos, que dominam a verdadeira arte do discurso, nos parâmetros apresentados por Sócrates, é o de filósofo³⁶, de amante da sabedoria (φιλόσοφος), pois, para conhecer o bem falar, precisam também se dedicar a conhecer a verdade e, neste processo, atingem fins mais valiosos do que a mera capacidade de convencimento entre os homens (278d), como já mencionado. O nome de poeta ou logógrafo seria reservado àqueles que não buscam à verdade e não conseguem, portanto, alcançar o melhor, contentando-se com os discursos vazios de conhecimento e preenchidos apenas de opinião e emoção (278e).

A justiça e a retórica no *Fedro*, portanto, relacionam-se intimamente. Não há verdadeira retórica sem justiça. A busca do conhecimento do justo, do bom e do belo é essencial para o desenvolvimento da verdadeira arte do discurso, do bem falar. A justiça está presente não como assunto a ser discutido de forma vaga e dissimulada, como feito normalmente nos tribunais criticados por Sócrates, mas como requisito fundamental de todo e qualquer trecho da prática da verdadeira arte retórica. Assim como o amor pode ser entendido erroneamente, em sua modalidade falsa, exposta como verdadeira no discurso de Lísias e no primeiro discurso de Sócrates (266a), a retórica também pode sofrer, por erro, tamanho vilipêndio. É realmente necessário que, através de uma metodologia rigorosa, como aquela exposta por Sócrates para o conhecimento da natureza de cada coisa, supere-se o entendimento equivocado da retórica para

μεταχειρισθῆναι τὸ λόγων γένος, οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξαι οὔτε τι πρὸς τὸ πείσαι, ὡς ὁ ἔμπροσθεν πᾶς μεμῆνυκεν ἡμῖν λόγος.”

³⁶ James Nichols Jr. (NICHOLS JR., 1998, p. 99-101) destaca que, na palinódia, ao categorizar os nove tipos de alma de acordo com suas percepções e afinidades em relação à verdade (248c e seguintes), o personagem de Sócrates colocaria os praticantes da retórica criticada no começo do *Górgias* na oitava posição (no nível dos “sofistas e demagogos”), superior apenas à lastimável posição dos tiranos. Os rétores verdadeiros, por sua vez, seguidores da dialética e da necessária busca pelo conhecimento, estariam no primeiro nível, por serem necessariamente filósofos.

enfim se conhecer a sua verdadeira expressão. O paralelo com o amor discutido na primeira metade do livro é importante: uma reflexão tendenciosa, voltada para a persuasão em favor de instintos questionavelmente bons, produz entendimento errado sobre o assunto analisado, tal como feito por Lísias em seu discurso sobre o amor. Já um estudo metuculoso e racional pode gerar uma percepção acertada sobre a natureza da coisa, como na palinódia socrática sobre o amor e na própria investigação feita por Sócrates e Fedro sobre a verdadeira retórica. Tal como na relação do amor falso exposto por Lísias com o amor divino e verdadeiro, a retórica falsa não pode macular a imagem de sua manifestação verdadeira³⁷.

Opinião, verossimilhança, aparência e a persuasão pela persuasão são traços de uma simples rotina que não deveria ser entendida como sinônimo da verdadeira retórica, visto à mesma categoria desta não pertencer (como no contraste entre o amor falso e verdadeiro, 266a). A arte da retórica, entendida racionalmente, é comprometida, como já enfatizado, com a verdade, o bom, o belo e a justiça. A justiça, entendida resumidamente, de acordo o pensamento platônico, como ordenamento entre as partes, precisa se fazer presente em toda a extensão da retórica autêntica. Manifesta-se no bom ordenamento na construção do discurso, como harmonia de suas partes e naturalidade de seus desdobramentos e divisões; na percepção da composição da alma, tornada justa quando equilibrada; no balanço da pólis, afetada pelo discurso político que deve almejar a sua aproximação do bom e do justo; e, é claro, na própria intenção da retórica verdadeira, que almeja a condução das almas em direção das formas e da própria justiça³⁸. O justo e o injusto, portanto, não devem ser percebidos apenas quando

³⁷ McCoy (MCCOY, 2010, p. 193) diz que o esforço socrático nos seus discursos para Fedro e também na investigação posterior sobre a retórica seria exatamente direcionado para a condução da alma do jovem, do ponto inicial, atrelado ao amor falso e ao desejo superficial sobre a beleza aparente de certos discursos, até a posição filosófica, dedicada ao amor verdadeiro e, portanto, apaixonada pelas formas e pelo processo constante de tentativa em se aproximar delas. Como já mencionado, esse esforço leva em consideração a necessidade de correspondência entre os discursos sobre o amor e a retórica e o tipo de alma de Fedro. McCoy vai além, explicando que essa correspondência é, em si, baseada no erotismo dos discursos, quase como se Sócrates simulasse um flerte com a intenção de melhor guiar o seu interlocutor. Esse flerte é utilizado provavelmente no sentido de atrair Fedro através de uma linguagem que lhe era familiar e interessante, voltada ao amor e à beleza que o jovem já estava acostumado a estimar. Gradualmente, vai utilizando deste tema e linguagem familiares para deslocá-lo da estima do amor falso e corporal e do discurso apenas aparentemente belo para uma estima relacionada à investigação do amor verdadeiro, referente às formas, e do discurso que, seguindo o método discutido e os exemplos da palinódia, pode participar de fato do belo-em-si.

³⁸ A primeira linha do *Fedro* “Amigo Fedro, para onde vais e de onde vens?” indica, segundo McCoy (MCCOY, 2010, p. 200), o tom do resto do diálogo. A pergunta que Fedro deve se fazer, assim como todos os leitores, é sobre sua escolha atual acerca da melhor forma de viver e o direcionamento pretendido por ela. A retórica, neste âmbito, é uma forma de influenciar nessa direção: conduzindo a alma do interlocutor pode viabilizar a sua aproximação das formas, contribuindo para o seu verdadeiro bem e a justiça entre suas partes. Em diversos momentos do diálogo, segundo a comentadora, o sentido ideal da condução é insinuado: ao opor “o absurdo amigável” à “inteligência hostil” (260c), por exemplo, Sócrates estaria questionando Fedro se era melhor viver buscando a adulação dos amigos ou a verdade, mesmo que essa gerasse inimigos. O filósofo tem o cuidado de fazer uma progressão gradual adaptada à alma de Fedro: o cativa com discursos estilisticamente belos, utiliza de figuras de linguagem que o atraem para a investigação pro assunto, etc. Sócrates aparenta preocupado, neste sentido, não só

aparecem explicitamente como assunto de discussões ou exposições, mas também implicitamente, como saberes cuja busca é pré-requisito da boa estruturação e da adequada finalidade de qualquer expressão norteada pela verdadeira arte da palavra.

4. *Górgias e Fedro* – duas abordagens em um mesmo sentido

4.1. Complementariedade entre os diálogos

Em uma primeira leitura, pode parecer que os dois diálogos abordam a retórica de forma conflitante e que, até mesmo, dispõem de posicionamentos opostos sobre a possível arte, seu valor e seu poder. Entretanto, um estudo mais atento demonstra que a relação entre esses dois livros representa – não uma mudança radical na perspectiva platônica, com o abandono da crítica inicial do *Górgias* em favor da análise do *Fedro* acerca da justeza da retórica – mas uma evolução e aprofundamento do entendimento definitivo de Platão, que já vinha sendo rascunhado no final do *Górgias*³⁹. Longe de serem polos opostos, esses livros mostram visões complementares sobre a retórica e sua estreita relação com a justiça. O filósofo reaproveita o que já havia sido considerado no *Górgias* sobre a “falsa retórica” e cria o *Fedro* com uma preocupação maior em discriminar como deveria ser efetivamente a retórica verdadeira⁴⁰.

Há de se enfatizar, portanto, que os dois diálogos não discordam sobre a retórica. Eles, na verdade, tecem estudos a partir de perspectivas diferentes e, quando somados, expressam a

em conhecer melhor a retórica em sua investigação com o Fedro, mas também em persuadi-lo a priorizar as investigações do real em detrimento da exaltação do discurso belo, porém vazio. A análise da retórica para McCoy, como já mencionado, é ela própria retórica. Utiliza da retórica filosófica para, não exaurir todos os detalhes sobre a verdadeira arte retórica, mas instigar em Fedro o desejo pela reflexão: primeiro sobre as coisas que já o interessam (o amor erótico e a beleza dos discursos) e depois pelo conhecimento ampliado das formas (na medida em que for possível aos seres humanos). O diálogo encontraria aí sua unidade: na progressão do amor em sua manifestação material até o amor pelo absoluto. Tal evolução seria instigada pela boa retórica, cuja principal função seria provocar o interlocutor a reconhecer os limites de sua própria ignorância e também o seu amor intrínseco, natural a todos os indivíduos, pela busca da verdade. Para a semelhança entre esse convite a Fedro para o filosofar e a própria técnica platônica frente aos leitores dos diálogos, ver o capítulo sobre o *Fedro* no livro *Platão e a retórica de filósofos e sofistas* (MCCOY, 2010).

³⁹ Giovanni Reale, nos livros *Platão* (REALE, 2014, p. 175-177) e *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média* (ANTISERI, REALE, 1990, p. 151-152) concentra-se, por exemplo, numa interpretação bem pessimista do entendimento de Platão acerca da retórica. Diz haver, no *Fedro*, uma “atenuação” da posição do filósofo em relação à retórica, como se ele tivesse mudado de perspectiva, não mais a entendendo como inaceitável e passando a cogitar a possibilidade de uma verdadeira arte retórica. Como demonstrado aqui, esta possibilidade já era levantada no próprio *Górgias*, não havendo de se falar em “abrandamento” da crítica, mas de manutenção desta frente à retórica falsa e de desenvolvimento posterior do estudo sobre a retórica verdadeira. Reale parece desconsiderar o fato de serem interpretações contínuas: nos dois diálogos, a retórica falsa é criticada e a verdadeira é sugerida como efetiva arte a ser buscada. Platão não “muda de opinião”, como parece sugerir Reale, tornando-se mais permissivo com a retórica. Ele aprofunda seu pensamento, mantendo a divisão entre boa e má retórica já por ele delimitada no *Górgias*.

⁴⁰ Consideram-se aqui as cronologias que entendem o *Fedro* como um livro escrito posteriormente ao *Górgias* (BRANDWOOD, 1990). Mesmo que este viesse depois, entretanto, as perspectivas ainda seriam complementares, representando essa cronologia invertida apenas a escolha de Platão em estruturar a boa retórica antes de criticar o entendimento deturpado que gera exaltação de uma prática retórica que não é arte.

provável real percepção de Platão sobre o tema. Esses diferentes pontos de partida podem ser explicados nos propósitos implícitos em cada diálogo⁴¹. Enquanto no *Górgias*, a prioridade de Platão parece ser mais uma crítica à falsa retórica, costumeiramente exaltada pelos sofistas e pelo senso comum da época, na segunda metade do *Fedro*, o objetivo principal parece atrelar-se à explicação sobre a estruturação de uma retórica verdadeira. O *Górgias*, em outras palavras, tem reflexões concentradas nas contradições, problemas e limitações daquilo que normalmente era louvado como retórica, com uma sugestão em linhas gerais da possibilidade de uma retórica melhor na sua conclusão. Tal possibilidade é, na verdade, exatamente aquilo que é desenvolvido na investigação elaborada no *Fedro*, que, apesar de retomar a crítica do outro diálogo à retórica indevida ou falsa, prioriza o detalhamento da boa retórica, modelada pela verdade e pela justiça.

É interessantíssima a semelhança entre essa relação dos diálogos e a própria relação feita dentro do *Fedro*. Este começa explorando dois exemplos de análise injusta e indevida acerca do amor, tomando sua contraparte falsa e imperfeita como objeto de apresentação (266a). No discurso de Lísias e no primeiro discurso de Sócrates, portanto, o que é exposto não se refere ao amor propriamente, mas a um “pseudo amor”, a uma representação equivocada da sua verdadeira expressão no mundo. Já a palinódia socrática toma o amor em sua real manifestação, fazendo exposição mais justa ao analisar o objeto do jeito que ele realmente é e não de como ele pode aparentar ser através de seus correspondentes imperfeitos ou corruptelas genéricas. No *Górgias*, Platão parece propositalmente tomar o correspondente imperfeito da retórica verdadeira para destacar suas contradições e problemas inerentes, deixando ao *Fedro* a tarefa de investigar a real manifestação da arte.

Em resumo, enquanto os dois primeiros discursos do *Fedro* e boa parte do *Górgias* se ocupam de representações falsas de seres específicos (o amor falso e a retórica falsa), o final do *Górgias*, a palinódia e a investigação empreendida no *Fedro* têm por objetos os seres enquanto verdadeiramente são, em suas naturezas reais e justamente interpretadas (a forma do amor e a retórica verdadeira). Diferentes partes de cada diálogo, portanto, priorizam objetos

⁴¹ Marina McCoy (MCCOY, 2010, p. 204) destaca como os propósitos podem ser explicados nos interlocutores de Sócrates. Enquanto Górgias, Polo e Cálicles parecem pouco preocupados com o conhecimento de fato e mais com suas próprias aparências enquanto debatedores frente ao público que observava a conversa, Sócrates toma postura mais agressiva, que instrumentaliza a vergonha e a honra dos três para desconstruir a retórica que defendiam. No *Fedro*, entretanto, o jovem já parece interessado pela verdade e pelo belo, podendo Sócrates então adotar uma abordagem mais positiva de investigação sobre a retórica verdadeira em vez de crítica à retórica falsa, nunca tomada por Fedro como a única ou melhor forma de expressão (como ocorre no caso dos interlocutores no *Górgias*). A autora prefere a análise da mudança de postura socrática nesta perspectiva do que na possível ideia de mudança de opinião de Platão sobre a retórica, como feita em Reale (já mencionado) e, segundo ela, em Yunis, no livro *Taming Democracy*.

distintos, encaixando-se, quando estudadas em conjunto, e oferecendo uma visão mais completa (e mais diversificada) dos temas abordados.

4.2. Diálogo com Górgias e investigação com Fedro

Os diálogos expõem os conflitos da retórica falsa e da retórica verdadeira em diversos pontos, dos quais se destacam quatro principais diante da relação da suposta arte com a justiça: a definição da retórica, sua preocupação com o real, a postura daquele que a exercita (o rétor) e o seu poder.

A definição da retórica no começo do *Górgias* vai se afinando a partir da pressão exercida pelo filósofo sobre o sofista. A concordância ou discordância das novas camadas da definição com aquela desenvolvida no *Fedro* é interessante. Ao inicialmente tentar atribuir os discursos como objeto da arte, Górgias se aproxima da fala de Sócrates no *Fedro* (“de aplicação genérica a tudo que se fala”, 261e). Ao delimitá-la como arte discursiva cujo objeto era a persuasão, também se aproxima do outro diálogo, que a define como uma *psychagogia*, uma arte de condução de almas, de persuasão. Contudo, ao ceder às pressões do filósofo e assentar o conceito na persuasão exclusivamente feita acerca do justo e do injusto, diverge do *Fedro*, aparentemente desconsiderando os outros âmbitos de atuação da sua retórica. Essa divergência, entretanto, não permanece no resto da fala do sofista, que logo exemplifica situações em que ela convenceria sobre outras coisas que não a justiça.

A preocupação de cada modalidade da arte com o real, por outro lado, fica explícita em diversos momentos. Quando questionados sobre a definição da técnica, por exemplo, Polo e Górgias, ambos no começo do diálogo (448c e 451d), proclamam as qualidades da retórica em vez de buscar delimitar o seu conceito. Dizem, de forma semelhante, ser a retórica a arte que trata das “melhores e mais belas” coisas, sem perceber a insuficiência desta resposta frente ao questionamento socrático e filosófico por excelência – sobre a natureza, tanto da arte, quanto do seu objeto no mundo⁴². Isso representa crítica platônica ao exercício equivocado da retórica, preocupado mais com as aparências do real e com o juízo de valor sobre ele do que com o real em si. No *Fedro*, a investigação realizada entre Fedro e Sócrates entra nesse assunto ao destacar o questionamento acerca do que seria de maior importância para o bom exercício da retórica (259e e 260a). O jovem diz inicialmente que, segundo o que ouvia dos supostos conhecedores

⁴² Wardy (WARDY, 1996, p. 58) vai além, dizendo que Platão expressa o caráter “quase vazio” e sem significado do discurso sofista através da ironia do personagem Sócrates, quando este responde os elogios usados pelos interlocutores ao tentarem se esquivar do pedido de uma definição (o “enaltecimento” do preparo de Polo para a retórica, 448d; e a cantiga de mesa sobre “as melhores coisas”, 451e e seguintes).

do tema, não era importante conhecer a verdade para se falar bem, mas conhecer o que parecia verdadeiro, aquilo que a maioria entendia ser mais provável.

Essa resposta de Fedro simboliza toda a tendência da retórica falsa, representada pelo elogio de Górgias e Polo à prática antes da exposição da sua definição: os “rétores falsos” não se importam com o que é de fato, mas apenas com o que parece ser na visão da audiência. É mais importante manipular as crenças da plateia para, através de alusões e artifícios persuasivos, conduzir a opinião ao que se deseja do que propriamente analisar se as crenças em jogo são verdadeiras e se a condução leva à melhora dos participantes da interlocução. No *Górgias*, isso fica simbolizado no início, pelo aparente conflito de prioridades entre o discurso sofístico (a retórica das exposições) e o diálogo⁴³, mas, no *Fedro*, com a explicação da retórica verdadeira, esta passa a ser entendida como um meio termo entre os dois – uma persuasão voltada a e preocupada com a verdade sobre o ser⁴⁴. Enquanto, portanto, a retórica falsa prefere alusões obscuras sobre as coisas, pouco interessada na verdade a elas concernente, a verdadeira, simbolizada no *Fedro*, não admite uma prática que não tenha o conhecimento do assunto como pré-requisito.

Sobre a postura do praticante da retórica, a parte de Górgias tem seu destaque na classificação dele sobre si mesmo. Questionado sobre o que era, diz ser, não só rétor, mas um bom rétor (449a). Em uma visão a partir do *Fedro*, o bom rétor só poderia ser aquele preocupado com a definição do assunto e a natureza da alma a ser conduzida – um dialético (266b-c). Górgias, entretanto, parece defender a posição da retórica falsa em boa parte da sua participação, exaltando o exercício produtor de crença (e não de conhecimento) na plateia (454e e 455a), sem a necessidade de informação autêntica sobre o objeto da persuasão (459c). Admite, no final da conversa, que deveria o bom rétor ao menos ter conhecimento acerca do justo e do injusto, caindo em contradição exatamente por finalmente admitir a necessidade do saber, sem considerar as suas consequências (460a)⁴⁵. Já o *Fedro* esclarece gradualmente a necessidade do

⁴³ Na análise de Daniel Lopes (LOPES, 2016, p. 168), fica clara na fala de Sócrates, desde o início, a oposição entre o discurso sofista, baseado na exposição (ἐπίδειξις) e convencimento por convencimento, e o diálogo (διαλέγομαι) filosófico, interessado no conhecimento e na melhora das percepções dos participantes acerca do assunto em análise. Segundo o comentador, o diálogo filosófico anteciparia o conceito técnico de dialética (desenvolvido no *Fedro*) enquanto a exposição sofística estaria atrelada à retórica indevida (criticada em ambos os diálogos). Essa oposição também é destacada por Wardy (WARDY, 1996, p. 56), que nota a supressão das propostas de exposição pela ênfase socrática no caminho do diálogo.

⁴⁴ Prioridade amplamente enfatizada no *Fedro*, como na passagem supracitada da fala do suposto espartano verbalizada por Sócrates (260e).

⁴⁵ Górgias faz parecer ser incapaz de ensinar sobre justiça, mesmo colocando-a como requisito da boa retórica. Sua contradição, portanto, coloca em xeque simultaneamente sua definição sobre retórica e sua autoclassificação enquanto bom rétor nos termos que ele mesmo apresentava (456e e 457a). Sua confissão, supostamente feita por

saber para o rétor, que deve, como concluído, ser filósofo estudioso da dialética, para depois se apresentar como bom falante (269b-c). Só a partir da definição da coisa e de suas articulações naturais (265d-e), descobertas através do modo de investigação adequado (270c-d), pode-se entender sobre a coisa e, em outras palavras, aprender a se pensar e a se falar sobre ela (266b)⁴⁶. O rétor que não segue esse caminho de busca pelo conhecimento antes da busca pela boa expressão arrisca produzir ridículas e perigosas situações⁴⁷, não sendo verdadeiro rétor e filósofo, mas logógrafo, redator de leis e poeta (278d-e).

O poder da retórica, por último, é exaltado e confundido na parte do personagem Górgias, diferenciando-se da sua delimitação no *Fedro*. Enquanto o sofista exalta a retórica falsa por sua capacidade de persuadir sem o saber e ainda de vencer o técnico em um debate presenciado por ignorantes (459b), o *Fedro* relaciona seu poder com a capacidade de um filósofo em orientar em direção à verdade. Seria a capacidade de convencer – conhecida a alma, o assunto e a plateia – e de trazer o convencido para mais perto do conhecimento de como as coisas são, afastando-o do reino da mera opinião. Enquanto Górgias tenta delimitar em seu discurso o exercício da retórica ao âmbito jurídico-político (depois sugerindo sua manifestação também nos encontros privados), o *Fedro* já esclarece imediatamente sua influência tanto nos meios públicos quanto nos particulares (261a-b). A principal diferença entre as percepções dessa passagem inicial do *Górgias* e da investigação do *Fedro*, entretanto, faz-se em relação ao objetivo do exercício da retórica, produto do seu verdadeiro poder. O sofista diz ser este o causador da liberdade do homem na pólis e do domínio sobre os outros, através da manipulação (452d)⁴⁸. Já a investigação de Sócrates e Fedro concentra-se na importância da arte no processo

vergonha, de que a boa retórica necessariamente deveria estar munida do conhecimento acerca do justo e do injusto, é retomada por Sócrates no seu debate final com Cálicles (508b-c).

⁴⁶ Interessantemente, tanto o *Górgias* (449e) como o *Fedro* (266b) atrelam a retórica ao “saber falar” e, simultaneamente ao “saber pensar”, sobre algo. Enquanto a retórica verdadeira do *Fedro* considera o saber pensar através do entendimento sobre o assunto, o personagem Górgias não parece dar muito destaque ao entendimento, o que enfatiza ainda mais sua contradição ao persuadir sobre justiça sem parecer muito interessado em antes examiná-la.

⁴⁷ Nas palavras de Sócrates, fica destacado que o rétor falso, que não busca a verdade sobre a coisa, poderia tentar convencer alguém que um asno é o melhor cavalo (o que seria ridículo) ou que o mal é o bem (o que seria perigoso) de acordo com os seus desejos e os da audiência (260b-d). Exemplos claros dos problemas de uma retórica desprovida do conhecimento de justiça são os próprios Polo e Cálicles, que fazem verdadeiras defesas da injustiça (ou da suposta “justiça da lei natural”, no caso de Cálicles), exaltando o suposto poder da retórica em permitir aos seus praticantes fazer os maiores males por seus interesses mesquinhos sem posteriormente serem punidos pelo injusto.

⁴⁸ Wardy (WARDY, 1996, p. 61) afirma que esta fala do personagem de Górgias destaca o perigo da retórica por ele defendida à democracia ateniense. Segundo o comentador, visando proteger sua prática das críticas possivelmente relacionadas a esta incompatibilidade entre a democracia ateniense – baseada no discurso livre – e a retórica sofística – aqui exaltada por tornar os outros “escravos” do rétor – Górgias teria escolhido atrelá-la ao uso justo, caindo então na contradição que finaliza sua parte no diálogo. Nesta perspectiva, concordam ele e Nichols Jr., como já mencionado.

de aproximação da verdade e de difusão, pelo dialético, do seu conhecimento aos outros. Sem a retórica, o próprio ensino é dificultado, pois, como se reconhece no *Górgias*, “quem ensina persuade acima de tudo” (453d). Essa dicotomia está bem representada na personificação da retórica feita na fala de Sócrates no segundo diálogo:

“[...]Eu não forço a aprender a falar quem não conhece a verdade; porém, se minha opinião tem algum valor, procure-me quem quiser, depois de adquirir a verdade. Só vos digo uma coisa: sem mim, o conhecimento da realidade não basta para persuadir segundo as regras da arte (260d)⁴⁹.

4.3. Embate com Polo e investigação com Fedro

Na interação com Polo, a atmosfera da conversa é alterada. Se havia interesse por parte de Górgias na investigação da natureza da sua possível arte⁵⁰, por parte de Polo o interesse parece se voltar mais explicitamente à vitória no diálogo. Polo se irrita com a percepção socrática e, achando absurdas algumas de suas teses (a retórica falsa não proporcionar poder, cometer injustiça ser pior do que sofrê-la, etc), passa a tentar ridicularizá-lo, recorrendo a artifícios persuasivos correlatos que são, entretanto, logo reduzidos por Sócrates em suas observações sobre como pouco tinham em relação à verdade dos fatos analisados (471 e seguintes).

Essa prioridade pela vitória na discussão é destacada e criticada pelo personagem do filósofo em diversos momentos, simbolizando a relação da retórica defendida por ele e o real. Sócrates evidencia como o número de testemunhas que favoreceriam a opinião de Polo não afetava em nada a relação desta com a verdade dos fatos (471e e 472a), como seus ataques diretos ao filósofo e suas tentativas de ridicularização também não tinham qualquer influência sobre o real (471d, 473b e 473e) e como o filósofo não se preocupava com a posição da maioria, mas com a conclusão alcançada no diálogo entre ele e seu interlocutor e a proximidade dessa com a verdade (474a-b)⁵¹. Essas críticas socráticas no *Górgias* encontram respaldo e

⁴⁹ “ἐγὼ γὰρ οὐδέν’ ἀγνοοῦντα τᾶληθές ἀναγκάζω μαθάνειν λέγειν, ἀλλ’, εἴ τι ἐμὴ συμβουλή, κτησάμενον ἐκεῖνο οὕτως ἐμὲ λαμβάνειν: τότε δ’ οὖν μέγα λέγω, ὡς ἄνευ ἐμοῦ τῶ τὰ ὄντα εἰδῶσι οὐδέν τι μᾶλλον ἔσται πείθειν τέχνη”

⁵⁰ Nichols Jr. (NICHOLS JR., 1998, *passim*) aponta para a participação do Górgias ao longo de todo o diálogo, motivando Sócrates a dar continuidade a sua investigação sobre a retórica mesmo quando seus interlocutores se recusam a falar ou seguir as consequências de suas respostas aos questionamentos socráticos. O comentador vê isso como um sinal do interesse do personagem do sofista em entender mais sobre seu próprio ofício, não estando tão preso à raiva e ao ressentimento, portanto, quanto os outros dois interlocutores de Sócrates.

⁵¹ Polo frequentemente se mostra despreocupado com a compreensão daquilo que se debate, mais interessado no julgamento de valor sobre o assunto do que o assunto em si, como mencionado ser comum em algumas respostas dele e de Górgias sobre a definição da retórica. Sócrates destaca a ordem confusa das perguntas feitas por Polo sobre a definição da retórica, importando-se mais com a conclusão valorativa do que com o bom andamento da suposta investigação. É interessante destacar a importância da harmonia e bom ordenamento entre as partes tanto

desenvolvimento posterior no *Fedro*. Assim como Sócrates critica Polo por recorrer à prática de refutação dos tribunais (471e), atrelada à manipulação emocional dos juízes, no *Fedro*, destaca os problemas da percepção sofística comum sobre as prioridades da retórica (272d)⁵². Neste diálogo, critica a despreocupação com o justo e com o injusto e a importância exacerbada conferida à verossimilhança que, para ele, só poderia ter valor proporcional a sua proximidade com a efetiva verdade (273d). Neste aspecto, portanto, não é verdadeira a “retórica jurídica” ateniense, preocupada apenas com a refutação pragmática, mas a retórica filosófica, que vê no conhecimento do justo e do injusto o caminho para a boa *psychagogia*, direcionada ao bom, ao belo e à própria justiça. A insuficiência dos artifícios usados por Polo ainda é mais criticada no *Fedro*, na passagem em que os modelos de rétor (Péricles e Adrasto) se “pronunciam” na fala de Sócrates e dizem que tais artifícios eram mera propedêutica, e que, sem o conhecimento da dialética e da investigação do ser, não bastavam para alcançar a verdadeira arte retórica (269a-c).

A definição da retórica na parte de Polo centra-se nas próprias respostas de Sócrates. O filósofo expõe a percepção de que a retórica falsa seria mera prática adulatória, dissimuladora da justiça, que seria, por sua vez, a verdadeira arte política de tratamento das almas⁵³. Sua posição é mencionada no *Fedro*, que levanta a possibilidade de a retórica ser “mera rotina” (260e). Entretanto, com o desenvolvimento deste segundo diálogo, chega-se à conclusão de que

no discurso (como exposto no *Fedro*, 264a-e) quanto na inquirição. Essa boa ordem é expressa por Sócrates como “justiça” na sequência adequada das perguntas (462c, 462d, 463c, etc)

⁵² É interessante a questão da retórica utilizada nos tribunais e sua discrepância com a retórica filosófica defendida no final do *Górgias* e ao longo do *Fedro*. Fica evidente, sobretudo no confronto com Cálicles (486b, 521e, 522b-c), que Sócrates não acreditava poder se defender das injustiças viabilizadas nos tribunais com a retórica que exaltava. Diz, com frequência, que talvez não pudesse se livrar da pena capital, injustamente a ele imposta por um eventual homem vicioso (521c-d), pois os julgadores provavelmente teriam o mesmo pensamento de seus interlocutores. Viciados na fala adulatora da retórica falsa, seriam como crianças ouvindo um médico que tenta explicar por que os desprazeres impostos pela medicina seriam benéficos. As crianças, como os julgadores, falhariam em priorizar o bem e poderiam, dessa forma, ser cativados pela bajulação da rotina dos oradores públicos. Sócrates, entretanto, ressalta continuamente que morrer não seria a pior das conclusões, mas viver com injustiça, algo que apenas a retórica verdadeira poderia evitar. Os discursos e as refutações nos tribunais também são assunto de crítica no *Fedro*, que propõe que tais locais, relacionados em definição com a própria justiça, pouco saberiam do justo (e pouco se preocupariam com ele nos debates). O filósofo no *Fedro* é contundente, referindo-se a retórica dos tribunais como grande exemplo da retórica falsa, preocupada apenas com a persuasão e apoiada apenas na aparência, dizendo “adeus à verdade” (272e).

⁵³ Nas falas de Sócrates, fica evidente o caráter benéfico do conhecimento e da justiça em relação à alma humana. Em ocasiões diversas (475d, 478d, etc), o filósofo pede que Polo se entregue ao argumento e corrija suas incoerências para que, afastando-se da opinião equivocada sobre as coisas discutidas, vença sua própria intemperança e restaure o equilíbrio da sua alma, simbolizado pela harmonia característica da justiça. Esse caráter de “justiça como medicina da alma” encontra respaldo já na comparação inicial do filósofo entre a medicina e a justiça, enquanto artes do bem do corpo e da alma, e desenvolve-se nas respostas a Cálicles, que começam a valorizar mais a forma pela qual a justiça deve se manifestar: através da retórica boa, que incute o justo e o verdadeiro nas almas, num tratamento que se opõe, por exemplo, a intemperança hedonística defendida pelo aprendiz dos sofistas.

a prática destituída de arte era aquela defendida pelos logógrafos e políticos despreocupados com a investigação sobre o real e, segundo o *Górgias*, apegados apenas ao aprazível e à aparência do bem. Aqueles falantes que almejassem a investigação primeiro, priorizando a verdade e então o entendimento da sua boa expressão através da boa retórica (como um desdobramento que necessariamente teria o conhecimento do ser como pressuposto), seriam os verdadeiros rétores, devendo, entretanto, ser conhecidos pelo seu ofício principal – a busca pela verdade – como filósofos (278c-d).

Sobre o poder da retórica, o *Górgias*, na parte do Polo, e o *Fedro* destacam as discrepâncias entre a arte verdadeira e a mera prática adulatória. Enquanto Polo afirma o poder da retórica por ela viabilizar o cometimento de injustiças sem a justa punição correspondente, o *Fedro* atrela o poder ao conhecimento. Polo, enfurecido com Sócrates, tenta refutá-lo e mostrar que Arquelau, tirano que poderia cometer quaisquer injustiças sem retaliação, seria modelo de felicidade para todos os rétores, que objetivariam poder fazer o mesmo através da persuasão (466b-e). Sócrates rebate, mostrando a contradição nos pensamentos de Polo. Defende que a retórica só seria poderosa (considerando o poder um bem) caso fosse usada para convencer os juízes a punir os que devem ser punidos, libertando suas almas do injusto e trazendo de volta o equilíbrio benéfico, na forma de justiça (504c-e). No *Fedro*, a posição de Polo é mais uma vez criticada, aqui representada pelos objetivos inferiores da retórica falsa, normalmente aplicada nas arenas política e jurídica sem um propósito atrelado ao supremo bem e à verdade (272d-e). Fedro parece acreditar inicialmente que a retórica seria poderosa nas assembleias, em sua modalidade falsa. Sua posição, entretanto, vai gradualmente sendo melhorada e substituída pela percepção de uma retórica boa, poderosa em qualquer âmbito, por ser capaz de informar e educar, aproximando a alma da verdade (através do conhecimento da alma e da verdade) e afastando-a do meramente aprazível. Isso se conecta com uma das falas de Sócrates na parte do Polo, em que o filósofo atrela a felicidade à justiça e à educação (470e), pontos de convergência de todo o exercício da arte retórica verdadeira.

Sobre o próprio rétor, Polo faz grandes elogios. Comparando-o em liberdade e poder a Arquelau, encontra pensamento correspondente em uma fala de Sócrates no *Fedro* sobre como os rétores de seu tempo miravam na grandiosidade de um Sólon, um Licurgo ou um Dario (258b-c). Essa postura dos rétores ligados à falsa retórica, entretanto, é provada autodestrutiva já no próprio *Górgias*, através da demonstração socrática acerca do poder. Se a retórica permite injustiça e a fuga da sua justa punição, permite a corrupção da alma. Se o rétor dedica sua vida a isso, dedica a vida a sua própria destruição e ao seu próprio mal. Conhecendo a verdade e o

bem proporcionado pela justiça entre os elementos da sua alma, pode persuadir norteado pela promoção desse supremo bem, tanto dos seus ouvintes, como de si próprio. O rétor ideal, portanto, não é aquele que alcança a capacidade de fazer o mal e o aprazível como um tirano, mas aquele com o poder de fazer e proporcionar o bem, na forma de justiça, em si mesmo, nos outros e na sociedade, através da educação viabilizada pela boa retórica⁵⁴. Em várias passagens, nos dois diálogos, fica clara a importância de uma retórica sempre preocupada com a virtude e, mais especificamente, sempre preocupada com a justiça⁵⁵. Não num aspecto meramente aparente, preocupado apenas com a imagem e reputação, como no final da fala do personagem Górgias (457a-c), mas no sentido autêntico de um filósofo, que coloca a retórica como instrumento do real e não o contrário.

4.4. Guerra⁵⁶ com Cálicles e investigação com Fedro

A animosidade na interação entre Sócrates e Cálicles é quase constante. Enquanto o filósofo acusava a retórica praticada pelos oradores públicos de Atenas de ser mera adulação, equivocada, injusta e indevida, Cálicles a entende como meio para a conquista dos verdadeiros bens – prazeres, reputação e recursos na cidade (486c-d). O hedonismo de Cálicles expõe sua certeza arrogante e inflexibilidade. Ele não dá margem para qualquer tipo de persuasão por parte do filósofo, por estar certo de que este apenas visava a sua refutação, comparando-o

⁵⁴ No prefácio de "*Gorgias and Phaedrus: Rhetoric, Philosophy, and Politics*" (NICHOLS JR., 1998) James Nichols Jr. destaca a importância da retórica na conexão entre o intelectual e a sociedade, sendo instrumento fundamental de transmissão das reflexões especializadas sobre, dentre outras coisas, o Bem e a Justiça, à população que determina, em última análise, o sentido do desenrolar político. É importante que o filósofo saiba retórica para poder educar adequadamente os cidadãos e conduzir a sociedade de acordo com os caminhos desenhados pela razão. Caso não se dedique a boa expressão do seu conhecimento, deixa a população refém de retóricas outras (a retórica falsa) movidas pelos oradores de discurso inflamado que persuadem pela emoção, não visando o verdadeiro bem dos persuadidos, mas seus interesses particulares e irrefletidos.

⁵⁵ A retórica deve ser usada, como já mencionado, para incutir justiça na alma do persuadido, sendo assim, meio para "a medicina da alma". É extremamente relevante, aliás, o tratamento da relação da retórica e da medicina entre os diálogos. Enquanto na parte de Polo (465c), a retórica (falsa) é destacada como mera dissimulação do correspondente da medicina na arte política (a justiça), que prioriza o bem da alma, no *Fedro*, a investigação da boa retórica usa a própria medicina como modelo (270a-e). Compara-se sua necessidade em saber do todo à necessidade de a retórica verdadeira também se preocupar com a totalidade do assunto e a relação dele com a totalidade das coisas. A comparação da retórica verdadeira com a medicina simboliza tendência a já entendê-la como arte, como *techné*, enquanto a percepção da retórica falsa como dissimuladora do correspondente dessa arte na política relega a ela uma posição inferior, justificada na sua natureza de "mera rotina".

⁵⁶ Daniel Lopes (LOPES, 2016, p. 166) destaca o interessante fato de o diálogo começar com as palavras "guerra e batalha", verbalizadas por Cálicles. Esta sutileza pode ser forma de Platão antecipar o que viria ao longo da conversa com os três interlocutores, muitas vezes mais uma "guerra" do que uma conversa, apesar de todos os esforços do filósofo em priorizar a investigação e não o mero embate discursivo (que acaba sendo mesmo assim perspectiva central nas posturas de Polo e, sobretudo, Cálicles). Robert Wardy (WARDY, 1996, p. 56) concorda com essa interpretação de uma possível insinuação inicial de Platão, destacando: "e se Sócrates chega tarde demais para a performance [de Górgias], ele está bem a tempo para a 'guerra e batalha' (filosóficas), já que sua presença irá provocar extremo e prolongado conflito verbal" (tradução livre).

frequentemente com os próprios oradores públicos que Sócrates criticava (482c e 494d)⁵⁷. Esguio e irônico, Cálicles recusava suas incoerências de diversas formas: dizia estar brincando, ridicularizando e testando o filósofo, irritando-se, por fim, ao perceber que ele, apesar de eventualmente se irritar com as suas respostas, não deixaria de buscar a sua persuasão sobre a boa vida, a política e o exercício da retórica.

Cálicles, portanto, já acreditava entender o mundo e saber sobre a verdade. Para ele, Sócrates, também conhecedor sobre a diferença entre as “leis da natureza” e as “leis dos homens”, dela se apropriava para refutar seus interlocutores, como supostamente feito nos casos de Górgias e Polo. Apelando para a vergonha desses⁵⁸, no âmbito da lei dos homens, o filósofo não se preocuparia com o que de fato era melhor: fazer a lei da natureza valer, tornando-se forte e submetendo os mais fracos, sem preocupar-se com a moralidade instituída pela lei humana. Parece exaltar a retórica nesta medida: ela manipula as inferiores convenções para conquistar o justo e o virtuoso pela lei natural, ou seja, a crescente submissão às paixões e aos desejos. A retórica se relacionaria com o real (a lei natural), permitindo a “justiça” do melhor sobre o pior através dos artifícios que fossem necessários⁵⁹.

A retórica defendida por Cálicles representa quase um oposto da retórica verdadeira explicada no *Fedro*. Aquela, despreocupada com o benefício ou malefício dos prazeres, ou, simplesmente, tomando por pressuposto serem eles os verdadeiros bens, desconsidera a necessária investigação proposta no *Fedro*. Ao achar indevidamente que já sabe sobre o bom,

⁵⁷ A constante referência de Cálicles a Sócrates termina com o próprio filósofo dizendo ter sido obrigado, por seu interlocutor, a se pronunciar como um orador público (519d), de longos discursos e sem diálogo. Essa situação foi causada pela recusa de Cálicles em dar continuidade à discussão ao perceber que Sócrates não pararia até persuadi-lo a mudar de posição sobre o justo e a retórica. Essa fala de Sócrates destaca já algumas das limitações naturais do discurso: se o interlocutor recusa-se a participar, a interação pode acabar por virar uma grande exposição; se se recusa a ouvir, qualquer que seja o meio discursivo utilizado, não será possível a persuasão pela palavra (como indicado, aliás, no famoso começo da *República*: “e de que modo [...] conseguirás convencer quem não quer ouvir?”), 327c).

⁵⁸ A vergonha e a imagem dos falantes é ponto importante nos diálogos. Enquanto Górgias e Polo parecem bem preocupados com a imagem própria que apresentam à audiência (458d e 482d-e), atentando para o “vergonhoso” e para as consequências de suas afirmações nas respostas, Cálicles parece se prender mais a vontade de vitória do seu ponto de vista, por mais imoral que este pudesse parecer. Já no *Fedro*, tratando-se de uma reunião particular e entre amigos mais curiosos com a verdade, não há a mesma pressão em relação à imagem dos falantes como no *Górgias*, em que os interlocutores de Sócrates têm sempre o elemento “como vou parecer para a plateia?” implícito. No *Fedro*, portanto, a fala dos dois lados concentra-se no exame do assunto, enquanto, no *Górgias*, a investigação disputa espaço e relevância com as consequências sociais dessa investigação para a reputação dos falantes entre a audiência.

⁵⁹ As respostas de Cálicles são caóticas, quase como um sintoma da distância entre o estilo de vida exaltado por ele e a ordem, necessária tanto ao bem da alma de cada indivíduo (*Górgias*, 506e) como à verdadeira retórica (*Fedro*, 264a-e). Quando percebe estar caindo em contradição ou concordando com algo que o puxa gradualmente para a visão socrática, tenta se esquivar das consequências, com desculpas genéricas, como estar brincando com o filósofo ou testando e ridicularizando suas perguntas (489b-c, 499b, etc). A falta de capacidade de Cálicles em responder logicamente Sócrates é sinal de um pensamento e de um discurso bagunçado, que não se preocupam com os ditames da razão e da boa retórica, mas simplesmente com a emoção e o sentimento (na fala e no viver).

o justo e o belo, Cálicles rejeita a filosofia, ridicularizando-a e forçando Sócrates, enquanto seu interlocutor, a mostrar como sua retórica falsa era inferior à busca filosófica em valor e importância para o bom discurso (504d-505b). Enquanto a retórica filosófica toma a investigação dialética como passo fundamental anterior à fala, Cálicles defende aquela que toma os sentidos e os desejos como necessariamente verdadeiros e ridiculariza qualquer exame mais profundo dos benefícios ou malefícios de algo que vá além da percepção do aprazível, relativizando sua posição apenas após a refutação socrática (499b). A retórica verdadeira busca a natureza do real (465a), enquanto a retórica de Cálicles toma ela por óbvia e sugere que se deva apenas investir mais na busca pela sua manipulação, para se alcançar aquilo que parece ser bom pela suposta lei natural.

O poder da retórica defendida por Cálicles também é completamente destoante daquele sugerido no *Fedro*. Ele talvez concordasse com a resposta inicial do personagem Fedro sobre a retórica ser poderosa nas assembleias, defendendo sua utilidade e poder de manipulação no campo político. Entretanto, seu contraste com o poder da retórica verdadeira desenvolvida ao longo do outro diálogo é gigantesco. Esta visa a melhoria do interlocutor através da sua aproximação com a verdade previamente investigada pela filosofia; a de Cálicles ignora a filosofia e persegue aquilo que ele já definiu sensivelmente como sendo bom. O *Fedro* se aproxima mais daquela desenhada pelas palavras de Sócrates em resposta ao hedonismo de seu interlocutor final no *Górgias*. Essa semelhança faz-se entender a partir da sugestão do filósofo de que poderia haver uma retórica verdadeira (exatamente aquela desenvolvida no *Fedro*), caso ela se preocupasse com a verdade e com o supremo bem, como haveria de acontecer com qualquer arte⁶⁰. Na metáfora do jarro e do jarro furado (493a-e), Sócrates diz ser a parte apetitiva da alma aquela mais suscetível à retórica falsa. Uma retórica verdadeira priorizaria aquilo que de fato é bom, em vez de ceder à bajulação da parte passional do indivíduo. Buscaria tanto prazeres quanto dores benéficas, superando a aparência que tais reações instintivas impõem a um hedonista como Cálicles.

O rétor e sua postura frente à sociedade é um dos temas nos quais a comparação do final do *Górgias* com o *Fedro* se torna mais interessante. Na fala de Cálicles, fica clara a percepção de que o rétor falso é um modelo a ser procurado por qualquer um que queira (de forma “justa”

⁶⁰ É explícita a antecipação, no *Górgias*, da análise das técnicas, feita no *Fedro*. O primeiro diálogo já relaciona cada arte com o necessário conhecimento do real (503d-e, 514d-e e 515a-b), com a definição de seus objetos, objetivos e relações com o bem almejado. O *Fedro*, por sua vez, detalha e aprofunda a investigação necessária a cada arte (270c-d), dando ênfase na forma de exame sobre o real e no percurso racional que deve ser feito para se alcançar as definições e elementos unificadores que ordenam o processo técnico.

pela “lei natural”) se impor e saciar suas paixões. Despreocupado com a filosofia, o rétor deve ser político, priorizando a vitória nas disputas de poder em detrimento de qualquer análise mais profunda do que seria de fato uma solução adequada às querelas na arena pública. O Sócrates do *Górgias* discorda profundamente, dizendo que o bom rétor deve se preocupar, não com as aparências do que deseja, mas com o que de fato é melhor, tanto para si, quanto para seus concidadãos. O rétor precisa participar da política, por isso, já dominando esta arte e preocupando-se em tornar melhores os membros da sua sociedade (514e e 515a-b), através do ordenamento de suas almas, ou seja, através da produção de justiça e temperança na constituição deles⁶¹. O Sócrates do *Fedro*, ao colocar o rétor primeiro como filósofo e depois como falante, dá ênfase ao processo de busca pelo conhecimento que pode levar ao verdadeiro bem. Enquanto Cálicles diz que a filosofia é uma perda de tempo aos rétores, que se preocupariam com as coisas mais importantes e não com meras elucubrações, o *Fedro* coloca a filosofia e essas conjecturas como base de toda a retórica boa. Destaca que o rétor, entretanto, não reflete para aprender a falar e agradar os homens, mas para buscar agradar os deuses (273e-274a), sendo a persuasão dos outros cidadãos um desdobramento positivo da busca e não, propriamente, o objetivo dela. É interessante, entretanto, a distinção entre a posição de Sócrates nos dois diálogos sobre um ponto específico: a figura de Péricles. Enquanto o Sócrates no *Górgias* ataca o exemplo de Péricles como um bom rétor (diz ainda que ele não seria rétor em nenhum sentido, provando sua desgraça final não ter ele praticado nem a retórica adulatora nem a retórica verdadeira), o Sócrates no *Fedro* se apropria dele e o eleva, mencionando Péricles como exemplo máximo de um bom orador⁶².

⁶¹ É curioso o fato de Sócrates começar afirmando (a Polo) que não era político (473e) e terminar dizendo (a Cálicles) que ele possivelmente era o único, ou um dos únicos, políticos (“sou o único contemporâneo a empreender a verdadeira arte política e a praticá-la”, 521d). Esse contraste, longe de mostrar uma mudança de opinião ou uma contradição de pensamento, coloca-se no mesmo nível do contraste entre a retórica falsa e a retórica verdadeira nos diálogos de Platão. Sócrates, ao falar com Polo, dizia não ser o político falso, ou seja, aquele preocupado em bajular a população e conquistar a opinião da maioria através da retórica falsa. Interagindo com Cálicles, entretanto, diz ser o político verdadeiro, isto é, aquele que prioriza o supremo bem e a melhora dos cidadãos através da retórica verdadeira, não se prendendo às rotinas adulatorias. Por isso, da mesma forma que Platão critica a retórica (falsa) e defende a retórica (verdadeira) sem cair em contradição ou mudar radicalmente seu posicionamento, o personagem de Sócrates diz não ser político (falso e bajulador), mas o único a verdadeiramente exercer a política (preocupada com o bem dos seus concidadãos), também não caindo em contradição ou alterando sua visão.

⁶² A crítica a Péricles pode ser analisada através do prisma da intencionalidade dos argumentos de Sócrates em cada contexto. No *Górgias*, objetivando criticar a defesa até então realizada à retórica falsa, toma Péricles do exemplo da fala de Cálicles e ataca sua competência como verdadeiro político e orador no intuito de dificultar a fuga do seu interlocutor para um “modelo moral” – para alguém que, sendo supostamente um rétor da estirpe que Cálicles defendia, provaria que ela não é tão má quanto até então observado no diálogo. Já no *Fedro*, Sócrates não se apropria da figura de Péricles a partir da fala de alguém que estivesse preso à retórica falsa. Utiliza o lugar-comum de Péricles enquanto um grande rétor para exaltar como deveria ser o processo de conquista dessa postura. Quando Péricles é usado de modelo para a prática equivocada, o filósofo o critica; quando este próprio o menciona como exemplo, apropria-se da sua fama para dar continuidade ao próprio argumento sobre os conhecimentos

O *Górgias* termina com um argumento mitológico para tentar provar a importância da retórica verdadeira e a inutilidade da falsa. Enquanto a retórica verdadeira objetiva trazer justiça e temperança para os participantes do debate e purificar as almas dos erros, a falsa visa o contrário: o prazer vazio e a fuga dos desprazeres que podem corrigir o injusto. Sócrates relata a história do julgamento do pós-vida para mostrar o valor da primeira sobre a segunda retórica (526e e 527a). Esta pode viabilizar a um indivíduo viver mais, protegendo-o de injustiças alheias e permitindo as suas próprias, mas, ao chegar no tribunal do submundo, sua alma, ainda corrompida pelos injustos não corrigidos, há de ser condenada, enquanto as dos filósofos e verdadeiros rétores, preocupados com a justiça e a melhora efetiva, mostrar-se-ão livres das máculas da injustiça e da intemperança, sendo recompensadas com a ilha dos bem-aventurados. Essa recompensa no pós-vida encontra consonância no *Fedro*, que destaca, entretanto, as vantagens da busca do verdadeiro na própria vida. Na busca pelas formas, a alma enche-se da mais bela alegria, como também faz ao presenciar no amor, por exemplo, o Belo do mundo. Este é, por fim, o poder da retórica verdadeira. Aproximar os interlocutores do bom, do justo e do belo, proporcionando, não prazeres superficiais derivados do aparente e do sensível, mas bens verdadeiros e duradouros, respaldados no ser de fato, imaterial e imutável.

necessário à boa retórica. Antes de mostrar uma opinião sólida de Platão acerca de Péricles, portanto, essa variação mostra mais como o líder ateniense pode ser usado no argumento de duas formas completamente distintas, de acordo com a alma a ser persuadida ou refutada, em consonância ao defendido no *Fedro* sobre a correspondência adequada entre os tipos de alma e os tipos de discurso (271b-c).

5. Conclusão

Com a investigação aqui promovida, o questionamento acerca da relação entre retórica e justiça é respondido com outro: de qual retórica se fala? Caso se refira ao grupo das retóricas falsas, ou seja, despreocupadas com o conhecimento da verdade e da realidade e apenas atreladas ao objetivo vazio da persuasão que não questiona seus motivos, a resposta não é positiva. Caso a retórica em questão seja a verdadeira arte da eloquência, que tem a busca pelo real como pressuposto insubstituível, a relação entre retórica e justiça torna-se a mais harmônica possível, entrelaçando-se os dois conceitos tão intensamente que o segundo torna-se objetivo do primeiro e, o primeiro, um dos mais importantes caminhos para se alcançar o segundo. A tese de que os diálogos *Górgias* e *Fedro* não divergem sobre a relação entre os dois entes é justificada. Os dois criticam o exercício da retórica falsa – mera rotina bajuladora em busca de fácil persuasão, capital político e de poder muito provavelmente não benéfico – e exaltam a importância da verdadeira retórica. A distinção entre os dois livros realmente parece ser de prioridade: o *Górgias* concentra sua maior parte na crítica das retóricas falsas, com a desconstrução do suposto valor dessas e da sua falsa aparência de arte. Sugere a possibilidade da retórica verdadeira apenas no seu final, deixando rascunho a ser polido e completado pelo *Fedro*, que retoma a crítica às retóricas adulatórias, mas prioriza o detalhamento da arte verdadeira, investindo seu maior esforço na explicação de como deve ser entendida a efetiva técnica da eloquência.

A crítica da retórica falsa é feita, no *Górgias*, sobre várias de suas modalidades, representadas pelos interlocutores de Sócrates. Górgias explica a retórica como uma prática que manipularia as crenças das massas para persuasão referente aos mais diversos assuntos, mas, mais expressivamente, sobre o justo e o injusto. Passa o começo de sua fala defendendo o poder ilimitado da retórica falsa, mudando para uma postura defensiva, entretanto, ao perceber que tamanha capacidade persuasiva talvez não fosse tão bem vista pelos valores que alicerçavam a democracia ateniense. Tentando salvar a arte, coloca sua existência como atrelada à justiça, o que acaba gerando uma contradição centrada na figura do rétor, que, apesar de saber sobre a justiça, age injustamente. Górgias, portanto, parece não conciliar aquilo que ele acha que a retórica é – uma persuasão por meio de crenças, despreocupada com a realidade das coisas – com o que ele quer que ela pareça ser – uma prática necessariamente justa.

Essa incompatibilidade é enfatizada por Sócrates e aprofundada quando o filósofo, em resposta a Polo, coloca a retórica como falseamento da justiça. Se, para Górgias, retórica era a arte capaz de instrumentalizar a justiça como objeto de persuasão, para o filósofo, retórica era

mera rotina que fingia o bem procurado pela justiça. Sendo prática bajuladora que almeja apenas o prazer e a aparência do bem, opor-se-ia à justiça, componente, ao lado da legislação, da verdadeira arte política. Polo, entretanto, fica ultrajado com esse rebaixamento da retórica, de *techné* à mera prática. Exalta a retórica por seu suposto poder, destacando que ela seria boa exatamente por viabilizar o cometimento de injustiças, sem as posteriores punições justas de resposta. Para o discípulo de Górgias, portanto, a retórica teria como principal traço não a manipulação de conceitos obscuros do justo e do injusto (como para Górgias) ou sua capacidade de dissimulação do bem procurado pela justiça (como para Sócrates), mas exatamente a possibilidade de fuga desta. A retórica é boa na medida em que permite a injustiça, colocando-se quase como antagonista, portanto, da justiça enquanto ser. O jovem exalta tiranos ao longo do seu discurso, mas, seja por vergonha, seja por efetiva contradição em seus valores, acaba por admitir em suas respostas que a retórica não poderia ser poderosa se procurasse apenas o prazer do injusto e não o verdadeiro e supremo bem.

É substituído por Cálicles, que toma uma postura que coloca a retórica e a justiça como consonantes, mas não a justiça defendida pela percepção socrático-platônica ou aquela entendida pelo consenso social. Defende a retórica como meio de obtenção da justiça de uma suposta “lei natural”, fundamentada na submissão dos mais fracos pelos mais fortes, sendo justo que estes procurem cada vez mais saciar seus prazeres em detrimento daqueles que não tiverem força para se opor. Após a discussão do que seria a vida boa, Cálicles e Sócrates se veem em polos opostos. Cálicles se posiciona como um defensor de um hedonismo irrefreado, que vai se mostrando insustentável em sua argumentação, enquanto Sócrates defende que a melhor vida seria centrada na temperança e na justiça. O embate dá margem para a sugestão da existência de uma verdadeira arte da retórica, não preocupada com a misteriosa justiça da “lei da natureza” de Cálicles, na manipulação de crenças de Górgias, na fuga das punições de Polo ou na bajulação da rotina criticada anteriormente por Sócrates. A verdadeira arte retórica, diferente de todas essas manifestações anteriores da retórica falsa, teria como prioridade o supremo bem e o melhoramento dos interlocutores e das audiências sobre os quais agisse. A retórica verdadeira objetiva trazer justiça e temperança à alma da plateia, constituindo veículo para a justiça e para, portanto, a verdadeira arte política.

No *Fedro*, a crítica à retórica falsa é retomada. A sua obsessão com a verossimilhança, com a aparência das coisas e com os artificios formais de persuasão é colocada em xeque. Gradualmente, Sócrates vai desmontando sua imagem ao seu interlocutor, provocando-o a buscar a verdadeira arte da eloquência. Esta, já mencionada na interlocução com Cálicles no

Górgias, preocupar-se-ia com o conhecimento do real. Jamais aceitaria o perigoso entendimento de uma lei natural que torna o injusto justo sem uma criteriosa e rigorosa investigação racional sobre o tema. Teria sempre como prioridade conhecer, tanto a alma a ser guiada, por se tratar de um *psychagogia*, quanto a natureza do assunto em questão, através de métodos racionais de estudo e análise de cada ser.

O *Fedro* termina com a inevitável percepção de que, para se falar bem, seria necessário saber antes pensar bem. O caminho para a verdadeira retórica é povoado, não só de artifícios persuasivos e análise de contexto e plateia, mas também (e principalmente) de dialética, de reflexão racional para se conhecer a natureza do real. O bom rétor é, necessariamente, dialético e filósofo, sendo importante não só por sua incessante busca pelo conhecimento da verdade, mas também por sua capacidade em comunicá-la e torná-la atraente aos outros. Como dito pela retórica personificada, não basta o conhecimento da verdade para a persuasão. É necessária a verdadeira arte retórica para erguer a ponte entre o intelectual que busca o conhecimento e o público que constitui a sociedade. Tal conexão, além de extremamente importante em um regime político democrático (em que o público pode ou não decidir de acordo com o conhecimento do real), é essencial para a vida individual de cada pessoa. Esta pode ser caótica e hedonista, como defendido por Polo e Cálicles, ou regrada, temperante, justa e melhor, como apontado por Sócrates. O ponto de decisão encontra-se na postura frente às formas e à verdade sobre o real. A retórica tem importância gigantesca aqui por ser uma das únicas maneiras de se influenciar esse momento de decisão. A falsa retórica apelaria para os desejos materiais e mundanos, não necessariamente justos, enquanto a boa retórica seria aquela capaz de invocar o *eros* humano natural frente à verdadeira melhor vida, conduzindo as almas ao caminho do bem e da justiça, fazendo prevalecer o amor pelo absoluto em detrimento do mero desejo de prazer pelo mundano.

Conclui-se que os dois diálogos, portanto, exaltam a retórica verdadeira e criticam as retóricas falsas. A primeira, efetiva arte do bem falar, é sugerida e projetada no final do *Górgias*, tendo seu acabamento detalhado feito ao longo da investigação pormenorizada do *Fedro*. As retóricas falsas, por sua vez, são mais criticadas no *Górgias*, servindo de base, no *Fedro*, para o posterior estudo da verdadeira arte. Os dois diálogos, portanto, concordam na distinção e se complementam em sua explicação, não havendo de se falar em “abrandamento” de crítica frente à retórica falsa ou de mudança radical de postura em relação a uma suposta interpretação unívoca do fenômeno retórico.

O trabalho encontra sua resposta na distinção das retóricas, evidenciando indissociabilidade, entre a retórica verdadeira e a justiça, e problemática relação plural, entre a falsa, o justo e o injusto. Para se aprofundar no estudo dessa tese, é necessário estudo posterior capaz de analisar ao longo do sistema platônico a distinção supracitada, confirmando a provável percepção do filósofo sobre o tema, ao se interpretar suas manifestações nos outros diálogos platônicos. A importância dessa análise se evidencia na atemporalidade do tema. A conexão entre a fala e a determinação da vida jamais cessará enquanto houver fala e vida. A persuasão pode ser voltada para a verdade nas decisões políticas e pessoais, sobre o que, de fato, é melhor para cada sociedade e cada pessoa, ou submissa aos desejos irracionais e irrefletidos momentâneos. Neste último caso, pode levar a decadência de grandes Estados e o colapso de sociedades inteiras, além da corrupção da própria vida do pseudo rétor, desinteressado em descobrir o que efetivamente lhe é melhor. No primeiro caso, entretanto, pode levar uma sociedade a uma situação mais próxima da justiça e da harmonia entre seus componentes, contribuindo também, evidentemente, para a busca do bom e do justo no âmbito pessoal, tanto do rétor, quanto daqueles que ele conduz junto a si em direção ao bem. É nisso que reside a grande conclusão: a retórica desprovida do *eros* pelo justo e pelo verdadeiro pode ser arma perigosíssima e autodestrutiva; munida pelo desejo das formas e da justiça, torna-se instrumento essencial para a conquista e disseminação do bem – em uma alma, em uma pólis e em todas as vidas social e politicamente organizadas.

REFERÊNCIAS

- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 1990.
- BRANDWOOD, Leonard. **The Chronology of Plato's dialogues**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009.
- GRISWOLD, Charles L. **Self-Knowledge in Plato's Phaedrus**. New Haven: Yale University Press, 1996.
- LOPES, Daniel Rossi Nunes. **Górgias de Platão: obras II**. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- MCCOY, Marina. **Platão e a retórica de filósofos e sofistas**. São Paulo: Madras, 2010.
- NICHOLS JR., James H. **Gorgias and Phaedrus: Rhetoric, Philosophy, and Politics**. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- PLATÃO. **Fedro**, Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: ed.ufpa, 2011.
- PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.
- PLATÃO. **Górgias**. Tradução de Manuel Oliveira Pulquério. 4. ed. Lisboa: Edições 70, 2000.
- PLATÃO. **Oxford Classical Texts: Platonis Opera**, Vol. 2: Tetralogiae III–IV. Editado por John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1901.
- PLATÃO. **Oxford Classical Texts: Platonis Opera**, Vol. 3: Tetralogiae V–VII. Editado por John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- REALE, Giovanni. **Platão**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- WARDY, Robert. **The birth of rhetoric: Gorgias, Plato and their successors**. Londres: Routledge, 1996.