

## Górgias 448c-460b: Sócrates estabelecendo as fundações da crítica à retórica através de sua concepção de *technê*

### Resumo

Em *Górgias 448c-460b*, a retórica é afirmada uma “*empeiria*” e não uma “*technê*” por Sócrates devido à sua singular concepção de “*technê*”, que é ao mesmo tempo “*epistêmê*”, “*praxis*” e “*poiêsis*”. Essa concepção é radicalmente distinta não somente daquela de Górgias como de todos os seus contemporâneos, que tendiam a ver uma estreita ligação entre “*technê*” e “*empeiria*”, desconsiderando a possibilidade de um caráter epistemológico da “*technê*”. Porém, simplesmente afirmar que este argumento de Sócrates é inválido significa perder de vista o sentido histórico da argumentação socrática e platônica com um todo.

**Palavras-chave:** Retórica; sofística; Górgias; Sócrates.

### Abstract

In *Gorgias 448c-460b*, Rhetoric is declared an “*empeiria*” and not a “*technê*” by Socrates due to his unique notion of “*technê*”, which is at the same time “*epistêmê*”, “*praxis*” and “*poiêsis*”. This notion is completely different not only from Gorgias conception of “*technê*”, but also from all Socrates’ contemporaries, who tend to see a strict relation between “*technê*” and “*empeiria*”, not considering the possibility of an epistemological character of “*technê*”. However, simply assert that this Socrates’ argument is invalid means losing the historic sense of the Socratic and platonic reasoning as a whole.

**Keywords:** Rhetoric; Sophistic; Gorgias, Socrates.

---

\* Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

Querofonte, muitas *technai* há entre os homens, descobertas a partir da experiência de modo experimental: por um lado a experiência faz nossa vida ser conduzida de acordo com a *technê*, a inexperiência, de acordo com o acaso. De cada uma destas [*technai*] os homens tomam sua parte diferentemente uns dos outros, e das melhores tomam parte os melhores, e entre estes está Górgias, e ele participa da melhor das *technai*. (448c 2-5)

Essa é a resposta oferecida por Polos ao questionamento que Sócrates fizera no diálogo *Górgias* de Platão, em 447c. Há a possibilidade de que esse trecho tenha como origem um tratado escrito pelo Polos histórico acerca da *technê*, tratado a que Sócrates se refere no mesmo diálogo, em 462b 11. Aristóteles traz à baila a concepção de Polos sobre a *technê* no livro A da *Metafísica*: “A experiência”, diz-nos o estagirita, “parece bastante similar à ciência e à *technê*, mas realmente é através da experiência que os homens adquirem ciência e *technê*; pois, como Polos corretamente diz, a experiência produz a *technê*, mas a inexperiência, o acaso” (981a 1-5).

Em geral, considera-se que Aristóteles tenha lido acerca de Polos no próprio *Górgias* de Platão, daí sendo oriundo seu comentário a respeito. Porém, há uma evidência de que Aristóteles pode ter tido em mãos o tratado de Polos acerca da *technê* retórica: na passagem supracitada, da *Metafísica*, o estagirita se refere a Polos omitindo o artigo – o uso por Aristóteles do artigo diante serve para distinguir entre o Sócrates histórico (*Sokratês*) e o Sócrates personagem de Platão (*ho Sokratês*). Assim, se Aristóteles estivesse se referindo a Polos como mero personagem do *Górgias*, ele teria escrito *ho Polos* e não, como de fato o fez, *Polos*.

Mas o que se destaca na passagem de Aristóteles é a valorização da *empeiria* em relação à *technê*. Como sabemos pelo livro A da *Metafísica*, Aristóteles vê a experiência como um passo rumo à *technê* e à *epistêmê*. Ao fim da primeira parte do *Górgias*, por outro lado, Sócrates diz que a retórica “não é uma *technê*, mas uma experiência (*empeiria*) e uma prática (*tribê*)” (463b). Assim, onde Aristóteles vê derivação de uma a partir de outra, Sócrates vê uma total oposição, enquanto Polos, por sua vez, dirá que a *empeiria* produz a *technê*. Esta última correlação entre *empeiria* e *technê* é também própria de Górgias. Este vê a *Sophia* como fruto da *empeiria*, ou seja, como sabedoria prática (*phrônesis*), capacidade de captar o momento oportuno (*kairos*) e de agir de acordo com ele. Assim, a *empeiria* colabora para a constituição de um saber como proceder em ocasiões qualitativamente heterogêneas e, a partir

disso, como julgar instantaneamente qual atitude tomar, quais meios utilizar e quais descartar nessas ocasiões.

Nesse sentido, podemos dizer que a ação concebida e realizada a partir de uma correta apreensão das circunstâncias é produto de uma *technê*. A apreensão dos fatores contingentes e a ação de acordo com eles não tornam supérfluo um determinado conjunto de regras (que constituem técnicas), mas determinam quais técnicas devem ser utilizadas ou não, quais técnicas devem ser modificadas ou não, quais devem ser criadas e quais devem ser descartadas tendo em vista uma determinada situação:

Diz-nos Milet:

Num sentido ação e produção, na medida em que são acompanhadas por regras corretas, podem ser consideradas axiomáticas não teóricas e não formais. O *kairos* apoia ou enfraquece a axiomática. Na ação assim como na produção, o caráter técnico é tão somente responsabilidade do *kairos*: adicionar ou remover uma regra, inventar regras, escolher instantaneamente agir sem elas. (Milet, 1993, p. 140)

Podemos compreender melhor esse caráter técnico da apreensão gorgiana da ocasião através de uma comparação com os conceitos de experiência e ciência e sua mútua relação em Aristóteles (Cf. Livro A da *Metafísica*): o homem de ciência, embora conhecendo, por exemplo, a definição do saudável para o homem, não poderá curar um homem particular sem a experiência, enquanto o homem de experiência por si só jamais atingirá a generalização e a abstração de um cientista. Assim, é necessário que o conhecimento teórico seja convertido em conhecimento aplicado, ou seja, é preciso que uma *technê* seja criada a partir de uma *epistêmê*, “ajustando meios a fins e produzindo efeitos intermediários que preparem o movimento a partir da substância segunda e seus próprios atributos para o indivíduo” (Milet, 1993, p. 141). Correlativamente, podemos dizer que há para Górgias um conjunto de conhecimentos (incluindo técnicas) que jamais poderão atingir qualquer objetividade e necessidade (sendo, portanto sempre passíveis de modificação e revogação). Para ser eficiente, a aplicação de tais conhecimentos (derivados da experiência) tem de ser regulada por uma *technê* específica, qual seja, a correta apreensão do momento oportuno, a partir do que será possível moldar o conjunto de regras para que elas contribuam para a realização do fim almejado.

Assim, a noção de *empeiria* cumpre um papel fundamental na concepção gorgiana de *technê*. Porém, como veremos a seguir, Sócrates não criticará ime-

diatamente tal atributo gorgiano da *technê*, mas se concentrará num ataque ao status lógico da resposta dada por Polos. Em outras palavras: Sócrates, em 448e-449 e, critica a resposta dada por Polos não no que concerne à estreita relação concebida por este último, e Górgias entre *technê* e *empeiria*, mas no que se refere à prioridade lógica da questão “o que é?” (*ti estí*):

Segundo Giovanni Reale:

Na formulação da questão Platão se vale de uma famosa distinção (que retorna, com várias formulações, em muitos outros diálogos, anteriores ou posteriores ao *Górgias*) entre o “o que é” (*tí estín*) uma coisa e como é essa coisa (*poión estín*). O que significa: a nota definidora e essencial da coisa (a natureza íntima da coisa) se distingue das qualidades que se juntam à mesma [...] Assim [...] Polos, elogiando a arte gorgiana como a mais nobre, mais bela etc., em realidade não disse o que a coisa é, i.e. não a definiu de fato, mas tão somente enumerou algumas qualidades presentes nesta. (1994, p. 45, nota 17)

De acordo com Dodds (1980, p. 193), Sócrates oferece a Polos uma primeira lição de lógica ao indicar que um julgamento de valor não é uma definição. O mesmo ocorre, por exemplo, no *Mênnon* (71b), onde Sócrates diz que até que ele saiba o que é a coisa, não poderá saber “como ela é” (*hopoión ti*).

Ainda de acordo com Dodds, Platão mais tarde cria um termo específico para tais qualidades das coisas: *poiótes* (Cf. *Teeteto*, 182), “preparando assim o caminho para a doutrina aristotélica da substância e do atributo”. Como observa Irwin (1979, p. 112), o atributo dado por Polos à retórica (a *melhor das téchnai*) constitui uma descrição definida do que é a retórica, na medida em que se trata de um atributo que pertence (ou que Polos afirmar pertencer) tão somente à retórica. Porém Sócrates não quer como resposta uma qualidade qualquer da retórica, mas aquela propriedade fundamental que explica o que é a coisa – i.e. a definição do *eidós* da retórica.

Entretanto, a crítica de Sócrates à resposta de Polos só faz realmente sentido se raciocinarmos a partir do realismo socrático. A partir de um pensamento que vê uma íntima relação entre *technê* e *empeiria* (como aquele de Górgias) tal crítica é absurda. Como para Górgias a experiência é o que origina a *technê*, de forma alguma será preciso primeiro conhecer a definição da coisa para depois dizer como ela é. Como o sabemos pelo *Tratado do Não-Ser*,<sup>1</sup> tal

1 Dinucci, 2008, p. 199.

definição é impossível, pois nem as coisas dispõem de uma característica absolutamente estável (o ser em sentido estrito) nem, ainda que tal houvesse, os homens dispõem de uma faculdade para apreender tal característica inteligível. Num pensamento onde a experiência sensível é a origem da *technê*, todo conhecimento que pudermos ter a respeito das coisas só poderá advir da própria experiência. Portanto, por meio da experiência podemos conhecer várias qualidades sensíveis de uma coisa, i.e. como ela é, mas jamais teremos acesso a uma definição de sua “essência inteligível”. No máximo poderemos apresentar uma “definição” na medida em que compreendermos por este termo uma descrição das qualidades sensíveis de uma coisa, descrição esta sempre passível de ser modificada, atualizada ou mesmo abandonada por outra melhor.

Assim, devemos compreender a continuação do diálogo da seguinte forma: por um lado Sócrates pensa a partir de sua própria noção de *technê*, a qual supõe um realismo implícito (do qual a afirmação da prioridade lógica da questão *ti esti* é signo). Por outro lado, temos Polos e Górgias, que compartilham uma mesma noção de *technê* derivada da experiência, além do que Górgias exclui por completo a possibilidade de que seja possível apresentar uma definição no sentido em que Sócrates a entende. Portanto, cada parte se mantém com suas próprias convicções sem que elas sejam postas em jogo. Vimos passar a primeira oportunidade para que as diferenças acerca da noção básica de *technê* fossem discutidas: Polos afirmou uma íntima relação entre *technê* e *empeiria*, mas Sócrates, em vez de criticar essa relação, insistiu sobre a necessidade de que, antes de mais nada, seja apresentada a definição da retórica. Como sabemos que Górgias não aceitaria esta exigência se suspeitasse do realismo que subjaz às exigências de Sócrates, devemos supor que o personagem Górgias compreende a definição pedida por Sócrates como uma exigência para se fazer uma descrição mais elaborada da retórica.

A seguir, o personagem Górgias oferece a primeira tentativa de definir a retórica, destacando seu objeto: *peri logous* (449d 5), ou seja, “acerca das palavras”. Sócrates imediatamente se põe a criticar tal definição proposta pelo personagem Górgias, demonstrando que “ela não é de modo algum satisfatória [...] de todas as outras artes e ciências – e não somente da retórica – se poderá dizer que se ocupam do discurso” (Reale, 1994, p. 49, nota 2). Como nos diz Dodds (1980, p. 195): “a definição é extensa em demasia, já que ela se aplica a todas as *technai*”.

Sócrates observa que também a medicina e a ginástica tratam do discurso, pois a primeira torna os homens capazes de falar acerca das doenças e a segunda, acerca da boa ou má condição do corpo (450a ss.). O personagem

Górgias se defende dizendo que as outras *technai* são principalmente manuais, enquanto a retórica se ocupa tão somente das palavras (450b 2 ss.). Entretanto, Sócrates apresenta exemplos de *technai* em que não há qualquer atividade manual, como a geometria, a aritmética, o cálculo (450c 4 ss.), e mais uma vez a “definição” apresentada não parece dar conta da tarefa de separar a retórica de outras artes.

Sabemos, pelo *Elogio de Helena*, que Górgias vê o *logos* como sedutor, sedução que se dá pela persuasão. Na mesma obra, Górgias distingue entre diversos tipos de discursos persuasivos: a poesia, cuja persuasão opera via figuras do discurso, os discursos filosóficos, cuja persuasão se dá por meio da sutileza (“rapidez do pensamento”), os discursos políticos (que muitas vezes são enganadores operando através de uma persuasão maliciosa) e os discursos meteorológicos (que persuadem mesmo fazendo apelo a coisas jamais experienciadas). Portanto, Górgias distingue diversos tipos de discurso, diferenciando-os de acordo com a matéria tratada e a persuasão exercida. Além disso, podemos dizer que, do ponto de vista da retórica, todos os discursos supõem (como condição para que existam) o conhecimento da linguagem e o consequente reconhecimento de que a retórica subjaz a todos eles como sua condição de possibilidade. Assim, desse ponto de vista, a “definição” apresentada pelo personagem Górgias não seria ampla em demasia, mas tão somente revelaria o fato de que toda e qualquer *technê* tem de fazer apelo à retórica, à arte que concerne às palavras, na medida em que for preciso tratar discursivamente de algum aspecto seu. Porém, como veremos a seguir, a crítica de Sócrates à definição oferecida pelo personagem Górgias nos levará a uma característica ainda mais fundamental da retórica, qual seja, a persuasão que é por ela operada.

Após a crítica de Sócrates, o personagem Górgias oferece outra tentativa de “definição” da retórica, destacando uma característica fundamental da mesma, qual seja, o persuadir (*to peithein*) próprio à atividade discursiva. Diz-nos o personagem Górgias que a retórica é:

Uma coisa, Sócrates, que na verdade é o maior bem, a razão não apenas da autonomia de grande parte dos homens, mas também do domínio de poucas pessoas em muitas cidades [...] Eu chamo isso a habilidade de persuadir com discursos seja os juízes nos tribunais ou os homens de estado no conselho ou os comuns na assembleia ou uma audiência em qualquer outro encontro que possa ocorrer em assuntos públicos. E eu te digo que, em virtude deste poder, que é capaz de falar e persuadir a multidão, terás o doutor como teu servo, e o treinador como teu servo. (452d-e)

Pelos textos gorgianos que nos chegaram, podemos dizer que Górgias de fato dispõe a retórica como a *technê* suprema, capaz de, pela persuasão que lhe é peculiar, conferir grande poder àquele que a possui. Entretanto, esse poder pode ser bem ou mal usado, pode servir para fins sociais (promovendo a ordem social) ou para fins antissociais. A passagem do diálogo *Górgias* supracitada, porém, apresenta-nos um Górgias que não faz senão exaltar o poder do discurso – mas logo a questão de seu bom ou mau uso virá à tona. A afirmação da *eleutheria* que o orador possui se deriva do fato de que este, ao invés de ter sua opinião moldada por outros, será capaz de moldar as opiniões alheias. Irwin observa que a autonomia indica aqui não somente o *status* do homem livre em oposição ao escravo como também o ato de governar os outros homens (Irwin, 1979, p. 116), o que conecta o pensamento de Górgias ao modo de pensar tradicional da Grécia clássica:

A ideia de que o maior bem é o poder sobre os outros e que o melhor homem é aquele que possui tal poder [...] o herói homérico e os aristocratas pós-homéricos devem possuir as qualidades necessárias para serem governantes poderosos, e estas qualidades são uma parte central de sua virtude ou excelência. (Irwin, 1979, p. 116)

Podemos, entretanto, dizer mais acerca da liberdade própria daquele que possui a *technê* retórica. Em 452d-e o personagem Górgias atribui à capacidade retórica (i.e., a capacidade de bem se expressar) a autonomia do indivíduo e a possibilidade de que este indivíduo domine os demais. Ora, por que a habilidade discursiva conferiria autonomia àquele que a possui? Em primeiro lugar, é preciso lembrar que a linguagem, para Górgias, não é simplesmente um signo do pensamento, mas é o próprio pensamento se expressando e se realizando no tempo. Em Aristóteles, por exemplo, vemos as palavras como signos convencionais que expressam estados da alma: as palavras são assim símbolos que se remetem mediatamente às coisas através do pensamento. Embora o estagirita negue a possibilidade de que haja pensamento sem palavras, ainda assim persiste a relação de signo entre palavras e afecções da alma. Em outras palavras: como a fumaça é signo do fogo, é preciso que haja fogo para que haja fumaça. Evidencia-se assim uma anterioridade lógica do pensamento em relação ao discurso. O mesmo não se dá em Górgias: as palavras não são signos de afecções psíquicas, não há uma relação mediata entre palavras e coisas: as palavras são o próprio pensamento, que nada é senão a organização verbal dos conteúdos da memória, da experiência e da imaginação. Mesmo na rápida apreensão do *kairos* é necessário que haja uma reflexão

que se traduza em uma organização ou listagem verbal da configuração da ocasião, das possibilidades e da escolha entre uma destas últimas. Assim, o homem capaz de bem se expressar será também aquele capaz de bem pensar. E o homem que é capaz de pensar desenvolve em si um caráter crítico que se traduz, por exemplo, na distinção entre a opinião – afirmação ou negação injustificada – e o conhecimento verdadeiro, fundado na experiência e por ela justificado. Esse homem, capaz de falar e pensar, considerará de modo crítico os pensamentos verbais que chegarem até seus ouvidos e efetuará a distinção entre aquilo que é dito sem uma boa razão e aquilo que merece crédito por se conformar por verossimilhança à sua experiência pessoal. Sendo assim, este homem desfrutará de um alto grau de autonomia, pois não será um escravo da opinião, vítima fácil da persuasão. Distinguir-se-á, portanto, da massa que aceita tudo o que se lhe diz, desde que seja dito de modo sedutor.

De fato, um homem pouco capaz de falar será também um homem pouco capaz de compreender o que lhe dizem e, portanto, facilmente enganável. O discurso pensante, entretanto, dependerá da experiência para realizar-se do modo mais adequado. Um homem inexperiente tem pouco material a partir do qual possa efetuar uma organização discursiva e isto limitará sua autonomia. Porém, obviamente nenhum homem possuirá uma autonomia absoluta, pois esta autonomia absoluta exigiria uma experiência completa sobre tudo o que aconteceu, tudo o que está acontecendo e tudo o que acontecerá – coisa impossível para os homens. Por outro lado, ainda que um homem tenha larga experiência, esta de nada lhe servirá se ele não puder organizar esses conteúdos através do discurso pensante. Torna-se compreensível por que, no *Mênon* (95 c), é dito que Górgias afirma que, ao em vez de ensinar a virtude, é preciso tornar os homens hábeis no falar. De acordo com o pensamento gorgiano, não é possível ensinar tal coisa, não há definição do Bem; e, ainda que houvesse, essa definição não poderia ser verbalizada; e, ainda que pudesse ser expressa por palavras, estas não conseguiriam transmitir esse conhecimento. Por outro lado, ao ensinarmos alguém a bem se expressar, essa capacidade o tornará apto a organizar sua experiência e fazer julgamentos através dos quais poderá decidir, de acordo com o *kairos*, quais ações são justas e quais não o são.

O homem capaz de realizar o discurso pensante terá, assim, um caráter crítico que o distinguirá da massa e poderá efetuar a persuasão sobre a multidão. Será assim autônomo (legislará sobre si mesmo) e sua autonomia o capacitará a obter o poder sobre os demais, os quais, se bem persuadidos, se orientarão pelo discurso pensante que emana do orador.

Voltando ao diálogo, Sócrates indaga então ao personagem Górgias se é a retórica uma “produtora de persuasão” (*peithous demiougos estin he retorikê – 453a*

ss.), ao que o personagem Górgias prontamente assente. Sócrates, em seguida, indaga sobre a natureza específica da qual trata a persuasão retórica (453 b ss.), já que, afirma Sócrates, se outras *technai* são também produtoras de persuasão, como a aritmética (453 e), então é preciso determinar o caráter da persuasão da retórica, ao que o personagem Górgias responde (454b): “Ora, Sócrates, o tipo de persuasão que encontra em tribunais e em encontros públicos, como eu disse há pouco, e ela lida com o que é justo e com o que é injusto.”

Notemos, em primeiro lugar, que a personificação da retórica como *peithous demiourgos* retórica como *peithous demiougos* é provavelmente platônica. Dodds (1980, p. 203) a vê como tipicamente platônica, oferecendo instâncias de personificações semelhantes em outros diálogos. Por exemplo: no *Carmides* (174 e) Sócrates chama a medicina de *hugieias demiourgos*, no *Banquete* (188 d) a arte oracular (*mantikê*) é dita *philiias theon kai anthropon demiourgos* (“produtora da amizade entre homens e deuses”). Entretanto, o que mais nos importa aqui é que o personagem Górgias introduz um dado decisivo no diálogo ao afirmar que a retórica trata das coisas justas e injustas. Essa afirmação dará a Sócrates a chance de introduzir na discussão (em 454 d ss.) a distinção entre *pistis* (crença, opinião) e *mathesis* ou *epistêmê* (conhecimento), distinção que cumprirá um papel decisivo no desenlace da argumentação. A crença pode ser verdadeira ou falsa, mas o conhecimento não – em razão do que tanto Sócrates quanto o personagem Górgias concordam que *pistis* e *epistêmê* não podem ser a mesma coisa. A partir disso Sócrates distingue entre duas formas de persuasão, uma que oferece crença ou opinião sem conhecimento e outra que oferece verdadeiro conhecimento (454 e). Ambos concordam então que o tipo de persuasão dos tribunais é aquele que produz crença sem conhecimento, o que leva Sócrates a concluir que “Então, como parece, a retórica é uma produtora de persuasão para a crença, mas não para a instrução acerca do justo e do injusto” (455 a).

Começemos por observar, junto com Dodds (1980, p. 206), que a distinção entre conhecimento e opinião, que é a fundamental não apenas para a epistemologia de Platão como também para a sua metafísica, é aqui formalmente traçada pela primeira vez na obra de Platônica:

Ele modificou sua terminologia depois: do *Mênon* em diante a palavra normal para opinião é *doxa*, enquanto na República (511 e 1) *pistis* se torna o nome para uma subdivisão da *doxa*. A doutrina da presente passagem [do *Górgias*] é reafirmada em nova linguagem no *Teeteto* 201 a 8 [...] Mas Platão não é rigoroso em seu uso dos termos: numa famosa sentença do *Timeu* (“pois, assim como o ser está para o vir-a-ser, assim está a opinião para a verdade” – 29c 3), *pistis* equivale ao termo mais usual *doxa*.

Chegamos assim à definição final da retórica na primeira parte do *Górgias*: “produtora da persuasão quanto à opinião” (a “forma” da retórica – Cf. Dodds, 1980, p. 207) e “acerca do justo e do injusto” (seu “conteúdo”). Será exatamente aí que Sócrates verá uma incompatibilidade, a qual *Polos* evitará negando que a retórica tenha a ver com o justo e o injusto (461b-c). O questionamento envolvido aqui é o seguinte: como a retórica, sendo produtora de crença, pode tratar do justo e do injusto se, para se tratar com propriedade destes últimos, é preciso possuir conhecimento sobre eles e não mera opinião? Isso, em termos socráticos, pode ser dito também da seguinte forma: o orador, se quiser tratar do justo e do injusto, deve ser capaz de justificar racionalmente sua posição em relação a essas coisas e, assim, possibilitar a compreensão racional do que torna esta ou aquela coisa justa ou injusta; se o orador não puder produzir um discurso racional acerca do que ele está falando, ele não será capaz senão de transmitir uma opinião, a qual poderá ser certa ou errada, erro ou acerto que só poderá ser verificado por alguém que possua o conhecimento (que o orador não possui):

Segundo Irwin (1979, p. 119):

*Sócrates* supõe que deve haver *experts* políticos que tenham conhecimento sobre o que é justo e injusto, e estes oradores não são estes *experts*.

Porém, os conceitos de *pistis* e *epistêmê* devem ser compreendidos a partir do pensamento socrático: possui opinião aquele que não dispõe de um conhecimento e, não dispondo deste conhecimento, não poderá saber ao certo se sua opinião é verdadeira ou falsa. Mas uma questão aqui se impõe: o que significariam estes mesmos conceitos de *pistis* e *epistêmê* para *Górgias*?

Sabemos que *Górgias* distingue entre o *logos* que seduz e persuade a *doxa* e a *doxa* que se deixa persuadir pelo *logos*.<sup>2</sup> Disso resulta o poder de um *logos* oportuno sobre uma *doxa* que é, na verdade, simplesmente um *ouvir dizer que*, um *achar que*, que pode, com arte, ser alterada. Nesse contexto deve ser entendido o verdadeiro e o falso em *Górgias*: o *logos* será verdadeiro na medida em que for proferido com base na experiência dos fatos ou numa correta percepção dos elementos que compõem uma determinada configuração de uma ocasião acerca da qual o *logos* é constituído, buscando produzir nos ouvintes uma opinião que instaure uma compreensão acertada do momento. O *logos* falso, por sua vez, impede uma compreensão acertada, produz uma opinião equivocada, é proferido seja com intuítos antissociais, seja em virtude da estreita visão do orador. Evidente também que tal conhecimento expresso

---

2 *Górgias, Elogio de Helena*, 10. ( Cf. Dinucci, 2009, p. 205.)

pelo discurso não se instaura no ouvinte: na medida em que o conhecimento é visto aqui tão somente na perspectiva empírica, sua expressão produz na melhor das hipóteses uma opinião acertada – daí a conclusão supracitada de Sócrates (454e-455 a).

Vê-se assim facilmente que Sócrates e Górgias não poderiam estar falando das mesmas coisas: *doxa*, *pistis* e *epistêmê* significam coisas totalmente distintas para um e para outro, pois se remetem aos seus distintos conceitos de *technê*.

Assim, enquanto para Sócrates o político deve possuir certa ciência do que faz as coisas boas e do que faz as coisas más, detendo assim o conhecimento acerca daquilo que fala, e podendo transmitir esses conhecimentos através do *logos*, para Górgias o orador deve possuir um conhecimento dos fatores particulares e contingentes que constituem uma situação particular; em outros termos, deve apreender o *kairos* (eis sua *technê* suprema) e tomar uma decisão tendo em vista a ordem social, para finalmente comunicar sua decisão e sua visão da situação por meio de um discurso persuasivo.

Nos parágrafos seguintes do diálogo, o personagem Górgias se dedica a exaltar o poder da retórica, afirmando que, se um orador competente e um médico se apresentassem diante de uma assembleia, o orador, se assim o quisesse, convenceria os muitos de que ele é o médico e não aquele que o é de fato (455e – 456a ss.). O personagem Górgias acrescenta, entretanto, que o orador deve se ater ao bom uso da retórica e, se um orador faz mau uso da mesma, a responsabilidade é dele próprio e não daquele que lhe ensinou a arte (457a ss.), devendo ser punido o orador que se vale de modo antissocial e, logo, imoral da retórica. Quanto a isso, Dodds nos diz que na Antiguidade:

A ignorância e o medo frequentemente levaram pacientes a resistirem ao tratamento [médico]. Platão pensava que um bom médico deveria ele próprio persuadir seu paciente a aceitar o tratamento, não usando retórica, mas explicando a ele a causa de seus sintomas e a base racional da prescrição proposta.<sup>3</sup> (1980, p. 211)

Dodds acrescenta que a comparação entre o orador e o médico se baseia no pensamento de Górgias, quando este estabelece uma analogia entre o *logos* e o *pharmakon*.<sup>4</sup> Quanto ao mau uso da retórica, isso não seria, de acordo com Górgias, privilégio desta *technê*, mas toda e qualquer *technê* estaria sujeita ao

3 Cf. Leis 720d, 857c-d.

4 Górgias, *Elogio de Helena*, 14. (Cf. Dinucci, 2009, p. 205).

mau uso. A retórica é em si mesma moralmente neutra, fato que, de acordo com Irwin, está intimamente relacionado à afirmação gorgiana de que é impossível ensinar a virtude:

No *Mênon* diz-se que [Górgias] professa apenas tornar as pessoas mais inteligentes no falar. Ao mesmo tempo esta inteligência irá produzir poder, o qual Górgias considera como virtude (*Mênon* 71 e, 73 c). Não há inconsistência aqui [...] Górgias nega que ensina a virtude porque, diferentemente de Protágoras, ele não afirma ensinar as reconhecidas virtudes que irão tornar alguém um completo bom cidadão. Entretanto, ele pode ainda afirmar ensinar *uma* virtude, já que ele afirma que o poder ganho por ser um orador é um bem para o próprio orador. (Irwin, 1979, p. 121)

Tal poder adquirido pelo orador é sua autonomia. Homens supostamente livres, quando incapazes de convencer os demais e resistir aos discursos que lhe são endereçados são em última análise escravos, pois suas atitudes, seus gostos, suas crenças, sua própria vida são determinados exteriormente pelo detentor de um *logos* poderoso. Essa autonomia, porém, não é para Górgias garantia de felicidade, como não o é nenhuma excelência: tal poder pode se voltar tragicamente contra aquele que o possui destruindo-o e, sobretudo, pode causar grandes danos àqueles que estão submetidos a ele.<sup>5</sup>

Aqui cabe uma questão: como aquele que dispõe da excelência retórica poderá estar certo de que faz bom uso dela? Será a humanidade simplesmente vítima dos destinos adversos, condenada a se autodestruir periodicamente em virtude do poder constrangedor das palavras de grandes oradores criminosos, insensatos ou loucos? Sobre isso versarão os parágrafos seguintes do diálogo em questão.

A seguir, Sócrates indaga ao personagem Górgias se este é capaz de tornar orador qualquer um que escolha ser ensinado por ele, e o personagem Górgias assente. Sócrates indaga também se tal poder retórico é capaz de persuadir a multidão, com o que o personagem Górgias igualmente assente. Finalmente, Sócrates indaga se, ao referir-se à multidão, Górgias tem em mente os ignorantes, pois um orador só pode convencer uma multidão de que ele é um médico porque a multidão ignora o que seja a medicina, com o que o personagem Górgias concorda (458e ss.). Portanto, prossegue Sócrates,

---

5 Górgias, *Elogio de Helena*, 11. (Cf. Dinucci, 2009, p. 205).

a partir do que foi dito, o orador pode se limitar ao estudo da retórica, já que por meio dela poderá parecer aos ignorantes o que quer que ele queira. Nesse ponto Sócrates relaciona suas palavras à questão do que é justo e do que é injusto, apresentando seu principal argumento contra a concepção corrente da retórica e de seu uso:

Vamos considerar primeiro se o orador está na mesma relação para o que é justo e injusto, desgraçado e nobre, bom e mau, como para o que é saudável, e para os vários objetos de todas as outras artes; ele [o orador] não conhece o que é realmente bom ou mau, nobre ou desgraçado, justo ou injusto, mas concebeu uma persuasão para tratar desses assuntos para parecer [sábio] àqueles que, como ele, [nada sabem do tema em questão] Ou é necessário saber, e todo aquele que pretenda aprender retórica deve ter um conhecimento prévio dessas coisas quando ele vem a ti, [Górgias]? Ou, se não, tu, como professor de Retórica, nada deves ensinar a respeito delas àquele que vem a ti – pois não é teu trabalho – mas apenas fazê-lo parecer aos olhos da multidão saber coisas desse tipo quando ele não sabe, e parecer bom quando ele não é? Ou serás tu totalmente incapaz de ensinarlhe retórica sem que ele saiba previamente a verdade acerca desses assuntos? (459d-e)

Na resposta a isso, o personagem Górgias segue afirmando que deve ensinar também acerca do bem e do mal e acerca do justo e do injusto (460a). Aqui Sócrates aplica o seguinte argumento: se Górgias quiser fazer de um homem um orador, este último tem ou de conhecer previamente acerca do justo e do injusto ou aprender estas coisas do próprio Górgias (460a ss.). Ora, qualquer um que aprenda uma arte tem a qualificação adquirida por seu conhecimento particular, ou seja, se aprendeu medicina é um médico, se aprendeu arquitetura é um arquiteto. Portanto, da mesma forma, aquele que aprendeu acerca do que é justo será justo. Daí, Sócrates conclui que, como o homem justo jamais age injustamente, e como o orador deve ser justo, o orador nunca agirá injustamente – o que está em contradição com o fato de que muitos oradores agem injustamente.

Podemos aqui fazer os seguintes questionamentos: a afirmação do personagem Górgias de que deve ensinar também acerca do justo e do injusto não está em franca contradição com o que sabemos do Górgias histórico e que é afirmado pelo próprio Platão no *Mênon* (95c), a saber, que Górgias ri daqueles

que tentam ensinar a virtude? Não está a argumentação de Sócrates pressupondo uma noção de *technê* moral rechaçada por Górgias, por se apoiar em teses criticadas tanto no *Tratado do Não ser* quanto em outros de seus escritos?

Quanto a isso, Reale (1994, p. 60, nota 31 b) nos diz que o personagem Górgias, por questões morais, não concorda com sua própria doutrina: pois, se é preciso fazer bom uso da retórica, e se a retórica está por princípio fora da esfera do justo, então o uso justo da retórica se torna impossível, já que “ou a justiça sacrificará a retórica ou [...] a retórica sacrificará a justiça”. Além disso, acrescenta Reale, Górgias se contradiz ao dizer que cabe ao discípulo bem usar a retórica, na medida em que o professor de retórica ensine também sobre o que é justo e injusto.

Dodds observa que, em última análise, “a afirmação de Górgias em favor da retórica é [...] reduzida ao dizer que o amador é mais convincente que o especialista sob o julgamento de amadores”:

O fato de que questões técnicas sejam decididas por uma maioria ignorante pelos conselhos de políticos ignorantes é uma das críticas básicas de Sócrates à democracia ateniense (Cf. *Górgias* 455a 8 – d 5). Ele parece ter criticado em particular a seleção de magistrados por voto, observando que ninguém poderia confiar num navegador ou num arquiteto que fosse selecionado por esse método (Cf. Xenofonte, *Memoráveis* I, 2, 9; Aristóteles, *Retórica* 1393b 4-9). (Dodds, 1980, p. 215)

A argumentação de Sócrates torna-se clara: se o político-orador não tem ciência, no sentido socrático do termo, acerca daquilo que ele fala, não poderá justificar racionalmente seu parecer. Ao fazer uso da retórica, por melhores que sejam suas qualidades de orador e suas intenções, nada fará senão convencer a audiência a partir de sua própria opinião. Portanto, opinião engendrará opinião, e o parecer técnico, fundado num procedimento racional, será ignorado, pois os ignorantes não poderão compreendê-lo.

Mas o personagem Górgias é realmente levado à contradição? Segundo Robinson (1966, p. 23), Sócrates simplesmente afirmou haver uma inconsistência no pensamento do personagem Górgias a partir de premissas socráticas, forçando-o a aceitar suas premissas. Sobre o mesmo ponto Dodds argumenta que:

A contradição está além do que Robinson reconhece: as afirmações de Górgias que, de acordo com Sócrates, “não se harmonizam” (461a 2) são a afirmação de que a retórica se ocupa do certo e do errado (454b) e a negação da responsabilidade do professor (456c – 457c) – ambas afirmações seriam provavelmente aceitas [...] pelo Górgias histórico [...] O objetivo do argumento [...] era trazer à luz essa contradição implícita. (Dodds, 1980, p. 220)

Irwin (1979, p. 124), por sua vez, contra-argumenta que Sócrates pressupõe que “o orador só pode persuadir sua audiência parecendo ser um especialista”. Segundo Irwin, este pressuposto é dúbio: “Por que o orador não poderia conhecer os fatos relevantes, muito embora em geral o especialista conheça mais sobre o tema?” Irwin acrescenta que Sócrates parece impor ao orador um caráter suspeito, na medida em que o apresenta como aquele que finge possuir um conhecimento que não possui. Sócrates, prossegue Irwin, parece dizer que, se o orador não conhece o que é o bem, não é de modo algum confiável.

Por outro lado, o que estaria querendo dizer o personagem Górgias ao afirmar que deveria ensinar também acerca do certo e do errado? Através do próprio Platão e dos escritos de Górgias sabemos que este jamais pretendeu tal coisa: a excelência moral é, para ele, impossível de ser ensinada. Assim, certamente não é a tal ensino ao qual Platão se refere. Quanto a isso, Irwin (1979, p. 126) nos diz que “Górgias pode estar apenas prometendo falar a seus alunos sobre as crenças comuns acerca destas questões”, já que, segundo o Górgias histórico, a excelência moral não é uma *technê* no sentido socrático do termo. Estariam implícitas na argumentação de Sócrates as seguintes premissas derivadas da noção socrática de *technê*: (1) aprender o que é justo é aprender uma *technê*, (2) aprender tal é suficiente para ser justo. Irwin (1979, p. 127) argumenta que aí reside a deficiência da argumentação socrática: pois não há qualquer razão para que Górgias aceite tais premissas. A partir disso, Irwin (1979, p. 127- 8) conclui que o argumento é ilegítimo e elíptico, pois, “Sócrates pressupõe que a virtude, incluindo a justiça, é uma técnica, um corpo de conhecimento racionalmente ensinável”.

É preciso reconhecer que Sócrates impõe suas próprias premissas na argumentação. A retórica é afirmada uma *empeiria* e não uma *technê* por Sócrates devido à sua singular concepção de *technê*, que é ao mesmo tempo *epistêmê* (já que pressupõe o conhecimento da definição de seu objeto), *praxis* (já que implica uma prática de acordo com esse conhecimento, sendo o erro, para

Sócrates, devido à ignorância) e *poiësis* (já que a *technê* tem como fim a produção de *eudaimonia*). Essa concepção é radicalmente distinta não somente daquela de Górgias como de todos os seus contemporâneos, que tendiam a ver uma estreita ligação entre *technê* e *empeiria*, desconsiderando a possibilidade de um caráter epistemológico da *technê*. Porém, simplesmente afirmar que o argumento de Sócrates é inválido por impor ao adversário certos conceitos e noções é perder de vista o ponto em questão e o sentido histórico da argumentação socrática e platônica com um todo. Não podemos deixar de notar, em primeiro lugar, que Sócrates, por meio de sua argumentação, está apresentando aos seus contemporâneos sua própria noção de *technê*, que será desenvolvida de diferentes formas por Platão nos diálogos da juventude, da maturidade e da velhice. Nesse contexto, é apresentada primeira vez a distinção, sobre a qual Platão sustentará seu pensamento até o final da vida, entre opinião (*pistis, doxa*) e conhecimento (*epistêmê*). Em segundo lugar, Sócrates fundamenta, ao apresentar sua própria noção de *technê*, suas críticas à democracia ateniense, que são absolutamente pertinentes. Quem hoje afirmaria que questões técnicas e científicas, como a medicina, possam ser resolvidas e discutidas seriamente no âmbito da simples retórica e por homens que desconheçam cientificamente a questão? Sócrates está certo ao afirmar que bons oradores, falando sobre temas científicos sobre os quais ignoram os fundamentos, só podem produzir discursos persuasivos aos ignorantes, coisa que o próprio Górgias afirma no *Elogio de Helena*, pois para ele a possibilidade de convencimento repousa justamente na ausência de conhecimento.<sup>6</sup>

---

6 Górgias, *Elogio de Helena*, 10-11. ( Cf. Dinucci, 2009, p. 205).

### Referências Bibliográficas

- Aristóteles. *Arte Retórica*. Trad. J. H. Freese. Londres: Harvard University Press, 1926.  
———. *Metafísica*. Trad. Treddenick. Londres: Harvard University Press, 1997.
- Barbosa & Castro. *Górgias: Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Colibri, 1993.
- Dinucci, A. “Apresentação e tradução da paráfrase do MXG do Tratado do Não-ser de Górgias de Leontinos”. In *Trans/Form/Ação*, 2008, 31(1), p. 197-203.  
———. “Apresentação e tradução do Elogio de Helena de Górgias de Leontinos”. In *Ethica*, 2009, v. 16, n. 2, p. 201-212.
- Dodds. *Gorgias*. Oxford: Clarendon University Press, 1980.
- Irwin, T. *Plato's Gorgias*. Oxford: Clarendon University Press, 1979.
- Milet, J. “L'expérience comme technique de soi”. In *De Expérience, Les papiers du Colège International*, n. 22, p. 135-50, 1993.
- Platão. *Górgias*. Trad. W. R. M. Lamb. 13ª ed. Londres: Harvard University Press, 1991.  
———. *Mênon*. Trad. Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2001.  
———. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972.  
———. *Teeteto*. Trad. H. N. Fowler. Londres: Harvard University Press, 1998.  
———. *Timeu*. Trad. R. G. Bury. 9 ed. Londres: Harvard University Press, 1999.
- Reale, G. *Gorgia*. 10ª ed. Brecia: La Scuola, 1994.
- Robinson, R. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- Xenofonte. *Memoráveis*. Trad. O. J. Todd. Londres: Harvard University Press, 1923.