

Retórica versus dialética: divagação a propósito do Górgias de Platão

Luiz Henrique Lopes dos Santos
UFRJ/USP/CNPq

I

No diálogo *Górgias*, de Platão, confrontam-se os campeões de duas artes de argumentar, que competem pelo estatuto de instrumento discursivo privilegiado para a conquista da sabedoria. De um lado, a retórica, cujos campeões são, no diálogo, Górgias e seus seguidores e, na vida real, filósofos tradicionalmente agrupados sob o rótulo de sofistas. De outro lado, a dialética, a que Sócrates, no diálogo (frequentemente de maneira indireta e implícita), e Platão, na vida real, conferem a dignidade de método filosófico por excelência. Nesse confronto, transparece um confronto filosófico radical entre duas concepções do que sejam a racionalidade e a sabedoria, que se ramificam em concepções metafísicas, epistemológicas, morais e – *last but not least* – políticas radicalmente distintas.

Dentre outras coisas, importa a Platão, no *Górgias*, contrastar dois usos do discurso argumentativo, do ponto de vista de seu valor filosófico: o *uso retórico*, definido pelo *valor da persuasão*, e o *uso dialético*, definido pelo *valor da verdade*. O primeiro está implicado no tema do diálogo: a natureza e o valor da suposta arte retórica. O segundo define o método a que Sócrates continuamente insiste em que o diálogo deva obedecer, sem o que não lhe interessaria dialogar. A diferença entre os dois usos converte-se em oposição contraditória no momento em que cada um deles é apresentado, por personagens do diálogo, como o método por excelência da interlocução racional.

O conceito de dialética envolvido no texto não é uma pura invenção de Sócrates e Platão, mas remete a uma prática então corrente dos filósofos gregos: o exercício regrado do diálogo como método de discussão filosófica. O próprio *Górgias* é um exemplo desse exercício (ainda que menos puro do que os primeiros diálogos socráticos de Platão). No jogo dialético, intervêm um *indagador* e um *respondedor*. O indagador interroga o respondedor sobre um tema determinado. Obtida uma primeira resposta, converte-se também em *objedor*. Seu papel no jogo passa a ser, por meio de uma sucessão de objeções em forma interrogativa, emaranhar o respondedor em contradições, obrigá-lo a formular uma sucessão de respostas insustentáveis de seu próprio ponto de vista – seja por sua incoerência interna, seja por sua incompatibilidade em relação a um lote de juízos supostamente compartilhados pelos jogadores. A função do respondedor é escapar das contradições, seja pela recusa de pressupostos que identifique nas objeções e repete inaceitáveis, seja pela reformulação de suas respostas anteriores em aspectos que repete não essenciais. O jogo termina quando o indagador não encontra mais objeções a fazer ou quando o respondedor não consegue mais se desvencilhar das contradições que lhe são expostas.

É uma regra crucial do jogo dialético que o indagador se restrinja a intervenções que sejam essencialmente interrogativas, eximindo-se de afirmar ou negar o que quer que seja sem o consentimento do respondedor, que, de sua parte, deve restringir-se a responder ao que lhe seja indagado, sem contra-atacar. Ao menos idealmente, o propósito do jogo dialético não é opor um discurso a outro, mas revelar o grau de aceitabilidade do discurso do respondedor relativamente a um estoque básico de juízos compartilhados. O discurso do objedor deve ser um instrumento de medida desse grau de aceitabilidade. Se o jogo eventualmente produzir convicções em um auditório, isso se deve considerar (sempre idealmente, é claro) como um subproduto do que realmente importa obter: a revelação da verdade sobre o tema em questão. Como diz Sócrates no *Górgias*, o dialético tem tanto prazer em ser refutado quanto em refutar, já que, nos dois casos, a verdade se revela e esse deve ser o único propósito do filósofo que pratique a arte do diálogo de boa-fé (458a). Ele deve se submeter à revelação argumentativa da verdade como o doente às prescrições do médico (475d).

Na primeira parte do diálogo, *Górgias*, pressionado pelas sucessivas indagações de Sócrates a respeito da natureza e do valor da retórica, acaba por oferecer uma definição e uma avaliação articuladas em torno de certo número de pretensões. Segundo *Górgias*, a retórica é

a arte de produzir em outros, pelo discurso, uma crença sem conhecimento acerca do justo e do injusto. Ela é a arte de persuadir um auditório de leigos em um assunto sobre o que seja o melhor a fazer relativamente a esse assunto, qualquer que seja ele e independentemente do que seja verdadeiro ou falso pensar a respeito dele. Em suma, Górgias pretende que a retórica seja uma arte universal, formal e autônoma de produção de crenças pelo discurso.

A retórica seria uma *arte*, um saber prático racional. Para Sócrates, isso significa que ela seria – mais que uma habilidade meramente empírica (*empeiria*), fundada na mera lembrança de conexões habituais entre fatos – um conhecimento racionalmente fundado e sistematizado dos modos mais adequados de produção de alguma coisa (no caso, crenças em um auditório). E seria uma arte *formal* e *universal*, já que sua pretensão é dotar discursos concernentes a *quaisquer* assuntos práticos de qualidades independentes seja da natureza particular de seus conteúdos, seja de seu valor de conhecimento em relação a esses conteúdos. E seria, portanto, também *autônoma* em relação à ciência dos assuntos dos discursos que lhe cabe ensinar a produzir. Finalmente, seria a arte mais valiosa para os homens, na medida em que seu exercício seria a maneira mais adequada de dar eficácia a todas as outras artes – pois, pergunta Górgias, de que vale ter o conhecimento do que é melhor para os homens fazerem em uma determinada circunstância, se não se for capaz de persuadi-los a fazê-lo?

A refutação socrática da resposta de Górgias consiste em apresentar essas pretensões como incompatíveis. Górgias admite que o propósito da retórica não é a revelação da verdade, o conhecimento do que é realmente bom ou mau; de fato, parece que somente por isso ele pode pretender que sua arte seja universal, formal e autônoma. O propósito da retórica é produzir a aparência da verdade e do bem, a fim de induzir o auditório a uma ação, qualquer que seja ela. Por essa razão, o domínio da arte retórica pode servir a quaisquer fins, pode ser usado para o bem e para o mal, mas nem a arte retórica nem seus mestres podem ser responsabilizados pelo mau uso que alguém faça dela, assim como a arte de lutar não pode ser responsabilizada pelas agressões injustas cometidas por quem a domine.

Nesse momento, Sócrates faz duas perguntas cruciais. O descompromisso da arte retórica com o conhecimento dos assuntos dos discursos que ensina a produzir, seu descompromisso com o que é realmente, e não apenas parece ser, o justo e o injusto nesses assuntos, implica que o mestre nessa arte pode desconhecer o que é realmente o justo e o injusto nesses assun-

tos? Surpreendentemente, a resposta de Górgias é negativa. O mestre da retórica, admite ele, conhece o que é realmente o justo e o injusto; se seu aprendiz o desconhece, ele o ensinará. Quem conhece o que é realmente o justo e o injusto, pergunta Sócrates, pode agir injustamente? Surpreendentemente, a resposta de Górgias é negativa. Essas duas respostas ensinam o que Sócrates apresenta como um xeque-mate dialético: se quem domina a arte retórica conhece o que é realmente o justo e o injusto, como pode se valer dessa arte para fins injustos, já que quem conhece o que é realmente o justo e o injusto não pode senão agir justamente?

Essas duas respostas de Górgias são surpreendentes. A segunda é surpreendente porque equivale à aceitação de uma tese singularmente socrática, à qual não se vê por que Górgias devesse dar sua adesão incondicional. É a tese de que ações justas decorrem necessariamente do conhecimento do que é o justo e o injusto. A primeira resposta é surpreendente por tudo o que sabemos do que pensavam os chamados sofistas acerca do cenário dogmaticamente realista pressuposto pela pergunta de Sócrates, cenário articulado pela distinção entre o que é realmente verdadeiro e falso e o que apenas parece ser verdadeiro e falso, entre o que é realmente o melhor a ser feito e o que apenas parece ser o melhor a ser feito. De fato, a questão subjacente ao argumento final da refutação de Górgias parece ser a seguinte: pode-se pretender que seja racional e valioso um saber ao qual seja indiferente a distinção entre o verdadeiro e o falso, entre o que é realmente justo e o que é realmente injusto, um saber ao qual importe apenas o que parece ser verdadeiro e falso, o que parece ser justo e injusto?

Talvez tão surpreso quanto nós, Polo, discípulo de Górgias, vem em seu socorro. O que pareceu ser o golpe fatal de Sócrates contra Górgias, diz Polo, foi, de fato, um golpe baixo e uma grosseria. Sócrates teria tirado partido do pudor de Górgias em admitir em público certas teses aparentemente escandalosas. Górgias não teria ousado admitir em público que dominar a arte mais valiosa não implicasse possuir o conhecimento do que seja *realmente* o melhor – em oposição ao que *apenas parece* ser o melhor – a ser feito em cada situação; ele simplesmente não teria ousado admitir em público que o exercício da arte mais valiosa em uma situação não devesse ser guiado pelo conhecimento do que *realmente* seja o melhor – em oposição ao que *apenas parece* ser o melhor – a ser feito nessa situação. Por que não teria ousado? Uma hipótese razoável, que parece corroborada pelas falas posteriores de Polo, é que, para escapar da armadilha socrática, Górgias deveria admitir que a arte mais valiosa, a retórica, é de fato indiferente à distinção dogmaticamente realista entre o que é realmente o melhor e o que apenas parece ser o melhor,

entre o que é realmente bom e o que apenas parece ser bom, o agradável e o prazeroso, e isso Górgias não teria ousado admitir em público.

A questão de Sócrates que embaraçou Górgias insinua um juízo negativo sobre o valor moral da retórica. No segundo ato do diálogo, Polo assume o papel de indagador no jogo dialético e desafia Sócrates a explicitar e defender esse juízo. Afinal, pergunta Polo a Sócrates, o que ele julga ser a natureza e o valor da retórica? A resposta de Sócrates lança luz sobre os pressupostos mais fundamentais de sua posição. Assim como a culinária e a cosmética são habilidades meramente empíricas (e não artes) de simulação da saúde do corpo, diz ele, a retórica é uma habilidade meramente empírica (e não uma arte) de simulação do bem e da justiça, ou seja, da saúde da alma. Seu propósito é produzir em um auditório crenças que lhe pareçam ser boas e justas, crenças que o induzam a praticar ações que lhe pareçam ser boas e justas, independentemente do fato de serem realmente boas e justas. Ora, isso de nada vale, para o retórico e para o auditório. Ao contrário do que alega Polo, a retórica, por si só, é incapaz de proporcionar poder e felicidade a quem a domine.

Tem poder, argumenta Sócrates, quem pode fazer o que quer. Ora, quando se pratica uma ação em vista de um fim, o que realmente se quer é a realização desse fim. Todo homem quer o seu bem, a realização de seus fins. O *verdadeiro* bem do homem, seu fim próprio, é agir bem, agir com justiça. Portanto, quem visa ao que lhe *parece* ser o seu fim, o que lhe proporciona prazer imediato, e, para atingi-lo, age injustamente, não realiza seu fim próprio, não faz o que *realmente* quer, não tem nenhum poder e não é feliz. Para o homem, conclui paradoxalmente, é *realmente* melhor sofrer uma injustiça do que praticá-la, ser punido por uma injustiça praticada do que praticá-la e permanecer impune. O verdadeiro poder, condição da verdadeira felicidade, consiste na capacidade de agir segundo o que é realmente bom e justo, de modo que apenas a ciência do bem e da justiça pode propiciar, de maneira racionalmente fundada, essa capacidade. O retórico, por definição, lida com os elementos irracionais que intervêm na ação humana (as impressões e sentimentos imediatos, as paixões, os preconceitos); por isso, não pode pretender dispor de uma arte, mas tão somente de uma habilidade empírica. Se a ação mais eficaz é aquela governada pelo conhecimento de seus objetos, instrumentos e fins, a retórica não pode pretender legitimamente ser a arte mais valiosa, já que abdica deliberadamente do conhecimento do que as coisas realmente são, em benefício de suas meras aparências.

Sem ousar, também ele, recusar o eixo do cenário dogmaticamente realista, a distinção entre o bem real e o bem apenas aparente, Polo é imobilizado pela argumentação socrática. Inicia-se então o terceiro ato, que envolve, como interlocutores, Sócrates e Cálicles, também seguidor de Górgias. Provavelmente aspirante a político, e não a filósofo, sintomaticamente cabe a ele fazer o trabalho sujo: atacar de frente o cenário filosófico do percurso dialético de Sócrates. Cálicles qualifica de absurdas as teses socráticas. Sócrates avalia essa qualificação: o que alguém ama é a medida de seus juízos, o discurso do amado é o mais difícil de refutar. Ora, ele, Sócrates ama a filosofia e Cálicles, o demagogo, ama o povo. Ele, Sócrates, quer agradecer a verdade; Cálicles, o povo. Quando ele, Sócrates, argumenta, quem fala, em última instância, não é ele próprio, mas a filosofia por intermédio dele. Esse é o ideal dialético da boa argumentação: depurar o discurso das circunstâncias subjetivas de sua produção e fazer aflorar unicamente seu conteúdo objetivo de verdade.

Cálicles expõe e admite, sem nenhum pudor, as consequências imoralistas que Sócrates certamente julga implicadas pelas pretensões de Górgias acerca da natureza e do valor da retórica. É bom o que parece bom, o que agrada e dá prazer. O que parece bom a uns desagrade a outros. Os fracos inventaram a lei (*nomos*), um conjunto de meras convenções, para proteger seu bem contra o desejo dos mais fortes, dos privilegiados pela natureza (*physis*). Mas a lei não tem nenhum título moral superior ao da força. O embate dos bens é, e deve ser, solucionado pela natureza, o último tribunal.

Nesse momento, radicalmente assumido e desenvolvido, do ponto de vista de Sócrates, o *ethos* retórico relativista de Górgias e seus seguidores, a distância entre os interlocutores alarga-se até o ponto de ruptura do exercício dialético - que requer um estoque mínimo de juízos compartilhados pelos jogadores, como ponto de apoio para a crítica e a defesa dos respectivos discursos. Do ponto de vista do *ethos* dialético de Sócrates, dogmaticamente realista, a redução do bem ao prazer, do valor ao fato, torna vácuo o discurso moral - que só faz sentido se é admitida a possibilidade de que não se aja como se deveria agir. Portanto, não há como levar adiante um diálogo que gira em torno de conceitos sobre cujos conteúdos essenciais os interlocutores não são capazes de se por de acordo: os conceitos de *razão* e *valor*. A ruptura do jogo dialético, cujo eixo é, para Sócrates, a distinção entre realidade e aparência, torna-se, para ele, inevitável, no momento em que seu interlocutor simplesmente recusa essa distinção. Não há como dialogar segundo a verdade com quem simplesmente recusa a verdade.

Em suma, no *Górgias*, Sócrates desqualifica, como pretensão vã, a atribuição de valor racional e moral eminente à pretensa arte retórica. Em outro diálogo platônico, o *Fedro*, ele a põe em seu devido lugar. A habilidade para persuadir pode decerto ser um instrumento útil no contexto da *transmissão do conhecimento*. Ocorre que essa habilidade não pode reivindicar o estatuto de arte universal e autônoma, pois saber *como* ensinar é inseparável de saber *o que* se ensina e a decisão pelo melhor modo de discorrer, nesse contexto, apenas pode ser racionalmente fundada, caso a caso, sobre a ciência do assunto. A persuasão como produção de crença verdadeira e racionalmente fundada, como transmissão de ciência, é tarefa exclusiva de quem já tem essa ciência. A persuasão pelas aparências opera no domínio da irracionalidade, concerne ao encantamento das almas e não à sua condução racional, que consiste na *dissolução* das aparências, na remoção dos obstáculos subjetivos e irracionais ao reconhecimento da verdade sobre o que as coisas são em si e por si mesmas.

É claro que essa desqualificação da retórica pressupõe um cenário filosófico particular, o quadro metafísico dogmaticamente realista, fundamentado sobre a oposição entre o ser genuíno e pleno, essencialmente inteligível, e as aparências imediatas do ser, frutos da interação material entre os homens e o mundo, essencialmente insuscetíveis de compreensão racional plena. O corolário epistemológico dessa oposição é a ideia de que a ciência genuína se conquista por meio de um processo progressivo de purificação dos componentes subjetivos das percepções e opiniões nelas enraizadas, na direção da apreensão intelectual da realidade subjacente a seus conteúdos sensíveis. É a esse processo que Sócrates e Platão remetem o termo técnico “dialética”. A razão, que é *logos*, discurso, faculdade de mediar, faz o confronto das aparências, identifica pontos de incoerência, liberta o homem do jugo do sensível e torna possível a apreensão intelectual do que as coisas realmente são, em si e por si mesmas. Dessa perspectiva, o jogo dialético, tal como compreendido por Sócrates, é a estilização do processo racional capaz de conduzir à ciência. No exercício retórico da argumentação, sujeitos agem sobre sujeitos por meio do discurso. No exercício dialético, discursos agem sobre discursos por meio dos sujeitos. Na prática da retórica, os sujeitos interagem no ambiente do discurso; na prática da dialética, os discursos interagem no ambiente subjetivo, os sujeitos são (idealmente) instrumentos do discurso.

Postas sobre o pano de fundo dogmaticamente realista, não é de estranhar que as pretensões da retórica tenham sido desqualificadas. Sobre esse pano de fundo, não foi difícil para Sócrates enredar os retóricos em um dilema insolúvel. Se a retórica está a serviço da verdade,

não pode ter, como medida última de valor, a persuasão enquanto tal; nesse caso, não pode ser autônoma nem universal, pois depende da ciência dos objetos dos discursos que produz, e não pode ser mais que uma habilidade para tornar palatáveis, aos ignorantes, discursos verdadeiros que cabe à ciência fundamentar. Se, pelo contrário, a retórica não faz da verdade a medida última do valor dos discursos que produz, ela pode reivindicar o caráter de instrumento eficaz de ação interpessoal (tanto quanto o pode a força das armas), mas não um valor racional ou moral, muito menos o estatuto de instrumento eminente para a comunicação racional entre os homens e para a conquista da sabedoria.

II

No entanto, o que os cultores da retórica, os sofistas, pensariam disso tudo? Dado o pouco que sabemos, com dose mínima de certeza, sobre o que pensavam os sofistas, posso propor como resposta a essa questão, no máximo, uma divagação – que pretendo que seja sistematicamente fundada, no limite do possível, mas, ainda assim, uma divagação.

O modo como Sócrates, no *Górgias*, desqualifica as pretensões dos retóricos no que concerne à dignidade de sua suposta arte está evidentemente enraizado em uma concepção do que seja o discurso racional e sua relação com o ser que os sofistas não ignoravam, mas, pelo contrário, recusavam explicitamente. Na verdade, há razões para se acreditar que foi precisamente essa recusa que legitimou, a seus olhos, a atribuição à retórica de um grau de autonomia e importância moral suficiente para permitir-lhe desempenhar, na busca da sabedoria, o papel instrumental que Sócrates e Platão reservavam para a dialética.

Protágoras é o sofista cuja doutrina chegou a nós da maneira menos incompleta e fragmentária – ironicamente, graças a Platão. No *Teeteto*, Sócrates expõe, de modo plausivelmente fiel, ao menos em suas grandes linhas, a doutrina protagórica sobre as relações entre a linguagem, o pensamento e a realidade, cujo eixo é a célebre máxima: “o homem é a medida (*metron*) de todas as coisas, do ser das que são e do não ser das que não são” (*Teeteto*, 152a). A crítica às pretensões hegemônicas da retórica é sustentada, no *Górgias*, pela ideia de que as coisas, tal como elas são e não são em si e por si mesmas, são a medida do valor dos juízos e discursos humanos sobre o que elas são e não são. O que a máxima de Protágoras propõe é a inversão paradoxal dessa concepção: os juízos e discursos humanos, no que eles têm de propriamente

humanos, são a medida do que as coisas são e não são. O sentido da máxima é o produto da generalização, para todo o domínio das relações epistêmicas entre os homens e as coisas, de um paradigma: o juízo subjetivo de percepção.

O vento que sinto que é frio e digo que é frio, meu companheiro sente que não é frio e diz que não é frio. Se ordinariamente consideramos que nossos juízos não são contraditórios, é porque cada um deles atribui ao vento uma qualidade que só está nele como produto de seu contacto sensível com um sujeito de percepção. Uma qualidade sensível, por definição, não é um atributo que as coisas possam possuir independentemente de sua relação com sujeitos de percepção. É um atributo que uma coisa pode possuir relativamente a este sujeito e não possuir relativamente a outro, um atributo que uma coisa pode possuir relativamente a um sujeito em certas circunstâncias e não possuir relativamente ao mesmo sujeito em outras circunstâncias.

Assim, um juízo subjetivo de percepção contém, como intermediário essencial da relação entre a qualidade sensível que ele atribui a algo e aquilo que ela qualifica, um padrão de referência, o sujeito da percepção em circunstâncias particulares – padrão cuja indicação é frequentemente omitida quando o juízo se exprime em palavras. Quando digo que o vento é frio, a forma desse meu juízo subjetivo de percepção é “ X é F relativamente a S ”, equivalente a “ X parece ser F a S ”. Em todo juízo subjetivo de percepção, um sujeito de percepção é o *metron* da atribuição da qualidade sensível àquilo que ela qualifica, *porque* ele é o *metron* da posse da qualidade por aquilo que ela qualifica.

A doutrina protagórica repousa sobre a tese de que todo juízo que exprime uma crença tem a forma do juízo subjetivo de percepção, *e pela mesma razão ontológica*. Não faz sentido, de modo geral, julgar que X é Y ou que X não é Y senão relativamente a um sujeito de juízo, *porque* tudo o que uma coisa é e não é, ela é e não é relativamente a um sujeito a quem ela pareça ser e pareça não ser. O ser e o não ser do que aparece na percepção é essencialmente relativo ao sujeito que percebe e às circunstâncias em que percebe. Do mesmo modo, o ser e o não ser do que aparece ao pensamento é relativo ao sujeito que pensa, julga e crê, e às circunstâncias em que pensa, julga e crê.

Pode-se divagar sobre as razões para essa generalização. O que me aparece como qualidade sensível do que percebo em circunstâncias particulares constitui-se no interior do fato de *minha* percepção *nessas* circunstâncias; por isso, pode não aparecer no fato da percepção de

outrem, ou mesmo no fato de minha percepção em outras circunstâncias. Ora, por que eu deveria acreditar que o que me aparece, quando faço um juízo qualquer, como predicado do que penso em circunstâncias particulares (e a experiência mostra que pode não aparecer no pensamento de outrem, ou mesmo em meu pensamento em outras circunstâncias) não se constitui igualmente no interior do fato *desse meu* juízo? Em ambos os casos, não disponho, e nem posso dispor, de nenhuma medida exterior a meus fatos perceptivos e intelectuais que pudesse ser utilizada para a avaliação do grau de adequação do que me aparece ao que as coisas supostamente são em si e por si mesmas, já que a utilização de uma tal medida seria, ela própria, um fato judicativo *meu*.

Cabe notar que a máxima protagórica não se refere às crenças sobre o ser, mas ao ser enquanto tal. Não se trata de afirmar que sou a medida de minhas percepções, juízos e crenças, e disso concluir que deveria suspender meu juízo sobre o que as coisas realmente são e não são em si e por si mesmas, contentando-me em me pronunciar somente sobre o que me parece ser e não ser. O modo como Protágoras formula sua máxima convida a uma divagação que o encontra aliado a Parmênides – e a seus seguidores revisionistas, Platão e Aristóteles – na adesão à tese da inteligibilidade essencial do ser: é o mesmo o que há para ser e para pensar, o que pode ser é o que pode ser pensado e o que pode ser pensado é o que pode ser. Se o homem é a medida última do que pode ser pensado, ele é a medida última do que pode ser.

Em si e por si mesmas, as coisas nada são e, portanto, carece de sentido perguntar pela verdade ou falsidade de um juízo *independentemente* de quem o profere e das circunstâncias em que o profere. Isso vale para todo e qualquer juízo, para todo juízo de fato e todo juízo de valor. Assim, ao recusar a independência do *ser* em relação aos juízos humanos sobre o ser, Protágoras recusa também a independência da *verdade* em relação à medida humana da verdade, às crenças de sujeitos determinados em circunstâncias determinadas; e recusa a independência do *bem* em relação aos juízos de valor que pronunciam sujeitos determinados em circunstâncias determinadas, por meio dos quais medem o que lhes *parecem* valer esta e aquela ação, relativamente ao que lhes *parecem* ser seus próprios fins. A subversão protagórica do cenário filosófico dogmaticamente realista é, ao mesmo tempo, metafísica, epistemológica e moral.

A dissolução da distinção entre realidade e aparência, radicalmente sustentada, deve redundar na dissolução de toda racionalidade e toda moralidade. Essa é a lição que, no *Górgias*,

se extrai da fala do imoralista Cálicles. Não é essa, porém, a lição de Protágoras, a julgar pelas teses que Sócrates, no melhor espírito do *fair play* dialético, lhe atribui no *Teeteto* (166 – 167) e que Platão o faz defender no diálogo *Protágoras*. Por assimilar o ser ao que aparece a um sujeito de percepção, juízo e crença, Protágoras não se sente obrigado a abandonar os valores da racionalidade, sabedoria e moralidade.

Para o homem, é o que lhe parece ser e vale o que lhe parece valer. No entanto, isso não significa que esteja condenado a render-se inapelavelmente a tudo o que lhe apareça como objeto de suas percepções, juízos e crenças. A experiência do fluxo instável, e frequentemente incoerente, de suas aparências perceptivas e intelectuais, bem como das consequências das ações que essas aparências o induz a praticar e a não praticar, leva-o a distinguir aparências que lhe aparecem como benéficas (percepções, juízos e crenças indutoras de ações eficazes e benéficas) e aparências que lhe aparecem como prejudiciais (percepções, juízos e crenças indutoras de ações ineficazes e prejudiciais), e leva-o a se desfazer destas e se apegar àquelas, no momento de escolher o curso de suas ações. O sábio protagórico é o homem mais bem disposto a inferir, de sua experiência e das experiências relatadas pelos outros, uma medida do valor, para si e para os outros, de suas aparências atuais, medida que lhe parece adequada porque lhe parece eficaz. É o homem mais bem disposto a não apenas produzir, mas também retificar, por experiência e raciocínio, juízos e crenças capazes de orientar suas ações, e as dos outros, no sentido do que seja o melhor, ou seja, do que lhe pareça ser o melhor, para si e para os outros.

Essa boa disposição para os juízos e crenças mais benéficos, aqueles que a experiência e o raciocínio levam a crer que propiciarão um bem permanente, e não apenas precário e imediato, poucos negariam que seja a característica do sábio. Sua aquisição, no entanto, não requer, para Protágoras, que se abandone o domínio das aparências – pelo contrário, ela se dá inteiramente no interior desse domínio. Com o perdão de uma paráfrase anacrônica, o sábio protagórico é comparável ao homem que reconstrói inteiramente seu barco em alto-mar, sem sair dele. A modelagem de um sistema de juízos e crenças mais benéfico do que o agregado das aparências imediatas é um processo dinâmico de confirmação e desqualificação das aparências umas pelas outras, orientado pelo ideal de constituição de um sistema coeso e moralmente bom de opiniões – isto é, um sistema que pareça dispor o homem a agir de modo a manter-se em um estado que permanentemente lhe pareça ser o melhor.

Ora, a se levar a sério o Grande Discurso do *Protágoras* de Platão, Protágoras é um daqueles filósofos para os quais o bem do homem parece ser inseparável do bem de sua cidade, cujo núcleo é a virtude da justiça. O esforço para a promoção do bem individual em detrimento do bem de todos os concidadãos torna impossível a ação concertada de todos e institui um conflito permanente, que ameaça a consecução dos propósitos de todos. Para que o indivíduo possa aspirar a manter-se permanentemente na melhor condição, a experiência recomenda que articule seus fins com os fins da cidade. Ao sábio, aparece como melhor a ação governada pela adesão de todos a um lote comum de juízos de valor. Assim, a tarefa do sábio não é apenas identificar, a partir do sistema imediatamente caótico das aparências das coisas e dos valores, os fins a serem perseguidos, mas também, e essencialmente, agir sobre o domínio das aparências dos outros a fim de levá-los a retificar suas opiniões no sentido da valorização comum das ações aptas a promover o cumprimento desses fins.

Portanto, sem sair do domínio das aparências, Protágoras recupera algo análogo à distinção dogmática entre o que aparece imediatamente como bom e o que é realmente bom, entre um juízo individual de valor, formulado sob o impacto das circunstâncias imediatas de sua emissão, e um juízo supraindividual de valor, formulado segundo uma medida comum a muitos. A distinção protagórica, porém, não implica o cenário dogmático. Distinguem-se agora aparências imediatas e aparências mediatamente modeladas, opiniões constituídas à luz do que parece ser, a um indivíduo, seu interesse imediato e opiniões constituídas à luz do que aparece como sendo, após um processo crítico de modelagem, fundado em experiência e raciocínio, o interesse de todos e, portanto, de cada um.

Essa divagação a respeito da doutrina protagórica conduz a teses que compõem uma concepção de racionalidade, sabedoria e moralidade muito diferente daquela que sustenta a argumentação de Sócrates no *Górgias* – mas também muito distante do imoralismo hedonista de Cálicles. A ação racional não se define mais pela submissão dos juízos de valor que a governam a fins impessoais, a serem buscados aquém da superfície das aparências subjetivas, mas pela submissão dos juízos de valor às melhores aparências – melhores porque resultados da crítica refletida das opiniões, à luz dos critérios da coerência e eficácia moral aparentes, aos quais a experiência fornece um conteúdo concreto. Mantêm-se, no conceito protagórico de razão, as notas características que já definiam o conceito dogmático, mas interpretadas agora em uma nova chave. A razão é agora a faculdade de ultrapassar o domínio das aparências *immediatas* por

obra da *mediação* da reflexão crítica, que visa a substituir o que se revela, de início, como um *agregado* inconsistente de opiniões por *sistemas* cada vez mais aparentemente coerentes e coesos. Esse conceito de razão permite que se trace a distinção entre o que parece ser bom imediatamente, de maneira irrefletida, e o que resulta parecer bom após a mediação da crítica fundada na experiência e no raciocínio. Permite, pois, que se preserve o que Sócrates, no *Górgias*, julga que apenas o cenário dogmáticamente realista seria capaz de garantir: o vínculo essencial entre racionalidade, sabedoria, felicidade e moralidade.

No cenário metafísico, epistemológico e moral que, nesta divagação, a máxima protagórica articula, o discurso humano adquire um grau de relevância tão significativo quanto aquele de que dispunha no contexto do pensamento dogmáticamente realista. Agora, porém, o exercício discursivo privilegiado passa a ser aquele governado pelos valores retóricos, não mais pelo valor dialético da verdade absoluta, oposta à mera verossimilhança.

Levemos a divagação ao limite. No quadro conceitual protagórico, meu discurso exprime o que me aparece. Mas o que me aparece não é forçosamente o que aparece para outrem e, quando é, nenhum de nós pode atestá-lo. Rigorosamente falando, toda interlocução acontece entre indivíduos cujas esferas de aparências, que são os domínios de referência dos respectivos discursos, são essencialmente incomunicáveis, porque privadas. Assim, a interlocução não pode ser a transmissão de significados, mas apenas a transmissão de discursos, a comunicação de símbolos – como diz, aliás, o Górgias real, em seu escrito *Sobre o Não Ser*, a se acreditar no que relatam Sexto Empírico, em *Contra os Matemáticos VII* (§§83-86), e o autor do tratado pseudoaristotélico *Sobre Melisso, Xenófanes, Górgias* (980b8-17). Não se pode pretender, por meio do discurso, revelar a outrem um conteúdo que fosse compartilhável. O que se pode pretender, por meio da interação discursiva entre indivíduos, é a produção de um consenso com respeito a um discurso, a adesão dos interlocutores a um discurso comum. A comunicação pela linguagem não pode ser mais que uma interação entre pessoas que buscam umas alterar o domínio das aparências e crenças das outras, a fim de se obter um acordo quanto a discursos que mereçam a adesão de todos e quanto às ações desencadeadas por essa adesão. Os homens podem convergir em um discurso comum e essa convergência não pode ser determinada por nenhuma outra mais fundamental, como seria a convergência na apreensão das mesmas coisas, tal como elas supostamente são em si e por si mesmas.

A convergência das ações de diferentes pessoas em vista de um fim pode resultar do uso da força bruta e também pode resultar da adesão de todas a um discurso comum, obtida pela via da persuasão. O uso retórico do discurso é, no cenário protagórico, a via racional de constituição do consenso – condição de eficácia moral das ações comuns. O discurso é o instrumento necessário para a imposição da ordem no domínio das aparências imediatas, não como instrumento de depuração da subjetividade dessas aparências e *descoberta* do que conteria de adequado ao que as coisas supostamente são em si e por si mesmas, mas como instrumento de *elaboração*, pessoal e interpessoal, de verdades mais eficazes a partir de verdades menos eficazes. No que concerne à ação comum dos indivíduos, o discurso é um tal instrumento *na medida em que se presta ao uso retórico*. No cenário definido por esse conceito de racionalidade, Górgias não teria dificuldade alguma em apresentar a retórica como a arte suprema e mais valiosa, porque dotada do mais alto valor racional e moral.

No embate entre retórica e dialética pela primazia no domínio das artes de argumentar, confrontam-se duas concepções do que seja a comunicação racional entre os homens. Para os campeões da retórica, é racional a comunicação por meio da qual uma opinião se sobrepõe a outras pela persuasão discursiva, pela aceitação *espontânea* do discurso do orador por um auditório. Racional não é a comunicação que visa a submeter os ouvintes a uma suposta verdade revelada pelo orador, que supostamente a compartilharia com os ouvintes (*o modelo pedagógico*), nem a que visa a depurar os discursos dos interlocutores de seus componentes pessoais, subjetivos, a fim de desentranhar uma verdade impessoal (*o modelo dialético*), mas a que visa a produzir o consenso espontâneo sobre um discurso comum, resultado de um jogo de influências livremente assimiladas, no modo da persuasão, de uns sobre os outros (*o modelo retórico*). A retórica não passa ao largo da verdade, mas encarrega-se da constituição intersubjetiva de verdades comuns a muitos. À retórica cabe tecer verdades comuns na base do jogo das verdades individuais, sem que para isso possa ou deva recorrer a qualquer esfera impessoal, anterior à interação entre os homens. A alternativa ao exercício da persuasão pelo discurso é a violência, a submissão involuntária. Nessa medida, a democracia é a forma racional da vida social - e a retórica é seu instrumento. Nessa medida, o despotismo, ainda que esclarecido, é a forma irracional da vida social – e a dialética, platonicamente concebida, pode ser seu instrumento.

Para Sócrates e Platão, pelo contrário, a comunicação racional é aquela por meio da qual a alma é conduzida a encontrar, sob as aparências sensíveis e as opiniões por elas estimuladas,

a verdade puramente inteligível, apenas acessível a uma faculdade impessoal, a inteligência, o *Nous*. O exercício dialético é, sem dúvida, uma ação interpessoal, mas regulada pelo ideal da submissão das pessoas à substância impessoal de seus discursos, ao critério impessoal da adequação ao ser.

A sabedoria é a posse do saber que torna seu possuidor feliz, apto à ação justa, conveniente à obtenção de seus fins próprios. Com base nessa definição, Sócrates e Platão, por um lado, Protágoras e, talvez, Górgias, por outro lado, elegem respectivamente a dialética e a retórica como instrumentos excelentes para a conquista da sabedoria – diferentes eleições que resultam de diferentes eleições no interior dos pares de oposições que definem o terreno sobre o qual se move o pensamento filosófico na Grécia Clássica: realidade *versus* aparência, ciência *versus* opinião, bem *versus* prazer.

RESUMO

No Górgias de Platão, o personagem-título, e seus seguidores, pretendem que a retórica seja a mais valiosa das artes e Sócrates se opõe a essa pretensão, em nome dos valores que subjazem à arte dialética de argumentação. Neste artigo, indico, no modo da conjectura, algumas razões para se acreditar que essa oposição revela uma oposição mais básica entre duas maneiras de fundamentar o valor da racionalidade, sabedoria e moralidade.

Palavras-chave *retórica, dialética, Platão, Sócrates, Górgias, Protágoras.*

ABSTRACT

In Plato's Gorgias, the title character and his followers claim that rhetoric is the most valuable among human arts, and Socrates opposes this claim, in the name of the values which underlie the dialectical art of argumentation. In this paper, we indicate, in a conjectural mood, some reasons to believe that this opposition reveals a more basic opposition between two ways of grounding the value of rationality, wisdom and morality.

Keywords *rhetoric, dialectics, Plato, Socrates, Gorgias, Protagoras.*