

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

HENRIQUE NASCIMENTO GUIMARÃES

“A ATITUDE RETÓRICA NO DIÁLOGO *GÓRGIAS* DE PLATÃO”

São Carlos
2020

Universidade Federal de São Carlos
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

“A ATITUDE RETÓRICA NO DIÁLOGO *GÓRGIAS* DE PLATÃO”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos. Para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Dra. Eliane Chistina de Souza

São Carlos
2020



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas Programa de Pós-Graduação
em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Henrique Nascimento Guimarães, realizada em 28/02/2020:

Profa. Dra. Eliane Christina de Souza

UFSCar

Profa. Dra. Sheila Paulino e Silva
UFSCar

Prof. Dr. Adriano Machado Ribeiro
USP

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Tia Ciça (*in memoriam*) sem a qual não teria sido possível começar esse trabalho

Agradeço à minha família que foi a força para eu continuar

Agradeço à minha república Misto Quente e meus amigos que foram a força para terminar.

Agradeço à professora Eliane por esses anos, desde a graduação, de apoio.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa que me ajudou a continuar os estudos.

Resumo: O trabalho explora a tensão entre a Filosofia e a Retórica no diálogo *Górgias* de Platão. Para isso, o trabalho busca entender o que Platão está falando da atividade desempenhada por Górgias e seus alunos e porque eles não possuem uma técnica (*tekhne*) e sim uma atividade conduzida pela experiência (*empeiria*). O trabalho busca elucidar do que se trata a franqueza (*parrhesia*) e porque o retórico promove apenas lisonja (*kolakeia*) e o seu significado. O trabalho busca justificar com esses elementos porque o retórico não defende a justiça tal como o filósofo e sim a liberdade (*eleutheria*).

Palavras-Chave: Platão, Górgias, Retórica, Parrhesia, Eleutheria

Abstract: This work explores the tension between Philosophy and Rhetoric in Plato's *Gorgias* dialogue. For this, the work seeks to understand what Plato is talking about the activity performed by Gorgias and his pupils and the reason they do not have a technique (*tekhne*) but an activity conducted by experience (*empeiria*). The work seeks to elucidate what frankness (*parrhesia*) is and why the rhetoric promotes only flattery (*kolakeia*) and its meaning. The work seeks to justify with these elements the reason why the rhetoric does not defend justice like the philosopher, but freedom (*eleutheria*).

Keywords: Plato, Gorgias, Rhetoric, Parrhesia, Eleutheria.

SUMÁRIO

Introdução.....	7
Capítulo 1 - O modo de expressão da atitude retórica.....	11
1.1. “Mas que diferença faz para ti? Isso não é absolutamente de tua competência, Cálicles” (497b)	11
1.2. “Pois quero saber de Górgias qual é o poder da retórica” (447c).....	16
1.3. “Como Platão sabe caluniar bem! (ὡς καλῶς οἶδε Πλάτων ἰαμβίζειν)” (Ateneu, O Banquete dos Eruditos, XI, 113 29) (505d-e) (> DK A 15a).	21
1.4. “Estes dois estrangeiros aqui presentes, Górgias e Polo, apesar de sábios e amigos, carecem de franqueza” (487a).	24
1.5. "O seu cerne, eu denomino lisonja" (463b).....	32
1.6. "Sócrates é sempre assim, Górgias, pergunta coisas pequenas, desprovidas de valor e as refuta" (497b).....	40
1.7. "Cálicles, deixei Polo e Górgias atordoados e envergonhados, tu porém não te atordoas nem te envergonhes" (494d)	47
Capítulo 2 - A retórica como forma de não ser injustiçado na polis.....	56
2.1. O que os retóricos dizem e o que Platão revela ao retratá-los.	56
2.2. Os retóricos estrangeiros e seu poder na cidade.	62
2.3. O retórico ateniense e sua teoria	74
2.4. A posição moral retórica como consequência da função atribuída ao discurso.	81
2.5. A dificuldade de submeter a retórica a outro campo de pensamento.....	83
Capítulo 3 - As consequências políticas da difícil relação entre filosofia e retórica	88
3.1. A possibilidade da boa retórica.....	88
3.2. A boa retórica como <i>tekhnē</i>	88
3.3. A boa retórica é uma retórica submetida a uma <i>tekhnē</i> política?	90
3.4. É possível uma retórica que seja boa?.....	92
Considerações Finais	95
Bibliografia	99

INTRODUÇÃO

Este trabalho apresenta a tensão entre filosofia e retórica no diálogo *Górgias* de Platão através da observação de suas performances discursivas e suas diferenças colocadas, nos termos do diálogo, entre *parrhesia* (franqueza) e *kolakeia* (lisonja), assim como a maneira que a distinção se dá no texto. O primeiro capítulo apresenta essa tensão e a maneira como elas parecem práticas diversas e, ao mesmo tempo, presentes na vida pública ateniense. Poderemos ver como a retórica entende não só de maneira diversa os valores morais, mas antes parte de uma noção distinta da filosofia no que diz respeito ao uso que faz do discurso e na finalidade que confere a ele. No segundo capítulo, o trabalho apresenta a distância entre a filosofia e a retórica através das posições sobre a moral que as personagens retóricas apresentam, assim como a divergência sobre o que é ou não bom ao homem parece consequente do uso próprio que fazem do *logos*. O retórico lisonjeador segue defendendo a liberdade (*eleutheria*) e sua autopreservação e o filósofo franco defende a justiça (*dikaio-sune*), se recusando a consentir que o retórico possua um poder. Essa distância parece derivada das atitudes distintas no emprego do *logos* e das finalidades que cada uma das posições entende para a atuação política desse *logos*. No terceiro capítulo, está presente uma discussão ainda sucinta, na qual o trabalho seguinte no doutorado irá se aprofundar. Partindo dos elementos levantados nos capítulos anteriores buscaremos mostrar os problemas que a existência da retórica gera, não apenas em um âmbito teórico, mas na prática política a qual a base epistemológica e moral da filosofia socrática poderia se aplicar.

O modo de discurso retórico e a tese moral presente nele se mostram valiosos para entender como o procedimento justo que Sócrates exalta e vincula à prática da *parrhesia* está avessa à *kolakeia* e à exaltação da vida livre reivindicada pelo retórico e como esse debate pode nos ajudar a entender a possibilidade de uma boa retórica.

Esse trabalho parte de uma experiência de ler Platão considerando de interesse

filosófico tanto a posição adotada por Sócrates como a de seus interlocutores. Não buscamos apenas um saldo teórico que parte de uma boa compreensão do que a personagem Sócrates formula, mas uma atenta observação do diálogo como um todo, com seus elementos dramáticos e cuidadosa análise das posições defendidas pelos interlocutores. O presente trabalho acabou tornando-se um apanhado de elementos suscitados pela distância entre a filosofia e a retórica, tanto num caráter epistemológico, como moral e, por fim, político. Embora apresentando esse apanhado de maneira menos sistemático que o comum, o texto pode fornecer ao leitor a possibilidade de refletir sobre o problema da retórica em Platão passando por elementos menos explorados comumente no diálogo *Górgias* como a importância da liberdade (*eleutheria*) na posição retórica e a franqueza (*parrhesia*) como uma questão filosófica. O trabalho busca salientar como o retórico se posiciona e como opera o discurso que expressa sua posição. Então, por isso o trabalho recorre ao termo 'atitude retórica' porque passa tanto pela posição como pela expressão retórica e, por fim, sobre como o retórico age em relação à massa¹ e como reage à filosofia socrática que parece querer disputar com ela o poder político. O diálogo de Platão parece desencorajar a considerar a retórica como uma ciência (*episteme*), tampouco como uma arte (*arte*), restando referir-se a ela como uma atividade. Se o que o retórico desempenha na *polis*, como veremos, também não pode seguramente ser chamado de poder (*arkhe*), e também é colocado como uma atuação irracional (*alogon*), podemos de maneira mais segura nos referirmos à retórica como uma atitude.

Por ser um diálogo frequentemente visitado pelo tema da retórica, o *Górgias* parece um texto adequado para ler Platão focando não apenas no que é falado pelas personagens, mas na forma que as personagens se expressam e organizam suas posições. Platão, por construir sua filosofia textualmente na forma de diálogos, nos mostra algo de rico valor filosófico. Através da argumentação e reprovação do dito um por outro, é possível entender melhor o que cada um dos polos da discussão está significando com cada termo que emprega. Platão parece retratar não só que há posições distintas do ponto de vista teórico, mas que há usos distintos que se pode fazer do *logos*. Isso se dá no texto na forma pela qual as personagens se expressam distintamente uma da outra, não só com base numa teoria melhor ou pior formulada, mas devido também a limitações do que se pode dizer ao outro e, na

¹ - O termo 'massa' utilizado nessa passagem e nas demais a seguir, precisa ser entendido no sentido estrito de 'multidão de cidadãos'.

perspectiva dos retóricos, do que é ou não conveniente dizer.

O primeiro capítulo se organiza em sete breves itens nos quais procuro trazer elementos que julgo importantes para se compreender as personagens retóricas no texto, mediante a forma como a sucessão das personagens se dá e como o que escolhem defender como posição moral parece consequente de uma posição intelectual sobre o discurso. No primeiro item, apresento em que sentido considero distinta a atitude dos retóricos, muito mais marcada pela autopreservação do que por um compromisso com o conhecimento. No segundo item, apresento a forma pela qual estou lendo o diálogo, identificando como tema da discussão a função da retórica. No terceiro item, busco expor quem são as personagens do texto e como elas se comportam, o que marca a diferença entre o modo de discurso de Sócrates e o modo de discurso de Górgias e seus seguidores. No quarto item, apresento uma hipótese para a sucessão das personagens retóricas na discussão com Sócrates, mostrando como o elemento da franqueza (*parrhesia*) norteia o enredo do texto. No quinto item, seguindo o intuito de elucidar o que é o modo de discurso do retórico, mostro que, do ponto de vista de Sócrates, a retórica está aquém do caráter científico presente na noção de *tekhne* e deve ser compreendida como lisonja (*kolakeia*). Já no sexto item, busquei mostrar como esse discurso que promove deleite no ouvinte, presente na noção de *kolakeia*, encontra dificuldade com o *logos* filosófico marcado por sua *parrhesia*. No sétimo, por fim, busco mostrar como o discurso do retórico faz uso da liberdade de expressão e da franqueza e como isso parece gerar um problema.

O segundo capítulo está também dividido em pequenos itens, cinco ao todo. O primeiro item busca mostrar como o retórico e o filósofo defendem virtudes diferentes e com isso poderemos ver como o diálogo aborda como as personagens se expressam. Isso parece tão valioso para compreender a retórica quanto o conteúdo que suas falas expressam. O segundo e terceiro itens buscam marcar uma diferença entre Cálicles e os outros retóricos Górgias e Polo. O segundo expõe Polo e Górgias em suas falas e o terceiro, Cálicles. O quarto item tenta reiterar o que no sétimo item do primeiro capítulo dissemos sobre a forma pela qual o retórico opera para tomar uma ou outra posição. Isso pode jogar luz acerca da discussão que está sendo travada entre os retóricos e o filósofo e, depois de exposta a posição dos retóricos sobre a moral, como a refutação lógica que Sócrates quer submeter a eles é insuficiente para fazê-los mudar de posição, mostrando assim que a diferença no modo pelo qual os retóricos operam o *logos* é crucial para a posição que afinal adotam sobre a

moral. No quinto item, tento mostrar as dificuldades geradas por essa distância entre a forma que cada polo da discussão opera para adotar uma ou outra posição sobre a vida.

No terceiro capítulo, busco de maneira embrionária apresentar três hipóteses possíveis de relação entre essas duas atividades discursivas, filosofia e retórica, para assim pensar o problema político de uma rejeição completa da retórica pela filosofia. No primeiro item desse terceiro capítulo, busco mostrar que a relação entre elas parece ser sempre de domínio ou submissão. No segundo, terceiro e quarto itens, busco mostrar três hipóteses possíveis sobre uma retórica que seja boa ou positiva para a filosofia na gestão da *polis*.

Este trabalho apresentado como dissertação de mestrado busca apenas trazer luz a elementos que ajudem a ver três eixos importantes aos quais o diálogo joga luz ao abordar a retórica: primeiro, o problema epistemológico e discursivo; segundo, o problema moral, de discursos sobre a felicidade e adequado ao homem e, por fim, o problema político, das instituições e da democracia. O trabalho busca dar conta da maneira imbricada que Platão mobiliza todos esses elementos para mostrar dois avatares de racionalidades diversos em seu tempo, a retórica e a filosofia.

CAPÍTULO 1 - O MODO DE EXPRESSÃO DA ATITUDE RETÓRICA

1.1. “Mas que diferença faz para ti? Isso não é absolutamente de tua competência, Cálicles” (497b)

É dessa maneira que Górgias, o grande retórico da Hélade, se dirige a seu aluno ateniense Cálicles. Cálicles parece cansado a essa altura do diálogo com Sócrates, de seguir o jogo de perguntas e repostas que lhe propõe o filósofo. Ele consente em continuar a infrutífera discussão com o filósofo Sócrates para agradar a Górgias, que naquela ocasião é seu hóspede. Não me parece trivial que Górgias queira que a discussão vá o quão longe Sócrates pode levá-la. Não penso que seja o caso de Górgias querer que essa discussão se estenda porque está aprendendo, já que o retórico é retratado como sabedor de todas as coisas (447e). Górgias quer que essa discussão se estenda porque quer mostrar que nada pode fazer seus alunos mudarem de ideia: a retórica é a mais bela atividade humana (448c) e o filósofo é incapaz de mostrar um motivo suficientemente bom que leve os alunos de Górgias a abandonarem a retórica e se dedicarem à filosofia. O filósofo é exortado pelos retóricos que um fim terrível espera aquele que se afasta da retórica.

Uma atitude parece marcar e diferenciar o retórico: nada lhe parece bom se lhe custa a preservação de sua liberdade ou vida. Isso, a meu ver, está por trás da sua atitude elogiosa e pomposa da qual falaremos a seguir. Platão apresenta essa atitude intelectual do retórico como a adoção da *kolakeia*, que podemos traduzir como bajulação ou lisonja, que entendemos no diálogo como dizer o que o outro quer ouvir, muito mais voltado à consequência emocional do ouvinte que numa atitude de busca científica.

Uma atitude parece marcar e diferenciar o retórico: nada lhe parece bom se lhe custa a preservação de sua liberdade ou vida. Isso, a meu ver, está por trás da sua atitude elogiosa e pomposa da qual falaremos a seguir. Platão apresenta essa atitude intelectual do retórico como a adoção da *kolakeia*, que podemos traduzir como bajulação ou lisonja, que entendemos no diálogo como dizer o que o outro quer ouvir, muito mais voltado à consequência emocional do ouvinte que numa atitude de busca científica.

A personagem retórica é marcada por uma admiração pelo comportamento tirânico ou pelo desejo de uma posição de poder irrestrito sobre o outro, que garanta ao orador uma vida prazerosa e livre. Os retóricos parecem compartilhar de uma visão de ilimitação e

indeterminação acerca da própria atividade. Essas personagens são retratadas como almas incorrigíveis e como o produto da *polis*, cujas características são alimentadas pela democracia.

Esse trabalho recorre a elementos para além do que Sócrates formula textualmente sobre a filosofia e a retórica. Recorre também a forma pela qual Platão retratou a discussão de um filósofo com um retórico, buscando entender como o retórico formula suas posições e recuperando o que os retóricos dizem acerca da filosofia ao recusarem essa atividade como útil, boa ou ainda necessária para a própria formação dos jovens na cidade. No *Górgias*, os retóricos acusam o filósofo e sua atividade intelectual de ser incapaz de socorrer a si mesmo e de uma atitude valorosa do ponto de vista da prática política; veem no filósofo um ser servil (*douloprepes*), efeminado (*anandron*) e apequenado em questões sem valor (485b-e). A filosofia, por sua vez, passa a acusar a retórica de uma atitude irresponsável na gestão da vida coletiva dos homens, assim como apresenta o retórico como um ser apaixonado pelo povo (513c) e dessa maneira incapaz de dizer à massa dos homens suas verdadeiras convicções. Tento mostrar que o que o retórico está esperando do uso do *logos* é algo diferente do que o filósofo espera. Se eles discordam na seara das posições morais e das decisões políticas, estão distantes ainda um do outro em sua experiência e disposição interna ao usar o *logos*. A busca da verdade perde o sentido para o retórico se a verdade lhe coloca em uma posição desprazerosa em detrimento de uma vida cômoda (*rhastone*, 459c).

O jogo de perguntas e respostas socrático revelará algo sobre o caráter do retórico, ou seu modo de ser no mundo, em que se flagra o retórico num cuidadoso trabalho de escolha de posições que sejam bem aceitas pela massa, como no caso de Górgias, ou flagra o retórico como incapaz de sustentar uma posição autêntica, como no caso de Cálicles. A recusa em muitos pontos enérgica que o retórico faz à filosofia mostra os limites da dialética socrática e aponta as dificuldades que a filosofia encontra para a adesão de jovens familiarizados com o grande poder político que a retórica coloca como ambição a eles.

Nessas acusações e reprovações recíprocas, vejo subtendida duas finalidades distintas para o *logos*: a retórica visa a autopreservação e o prazer pessoal como verdadeiro benefício do raciocínio, já a filosofia visa o procedimento justo que beneficia o coletivo e vê na melhora do comportamento do outro e do seu próprio o benefício² (ou finalidade)

² - Mesmo que a melhora possa ser seguramente entendida estritamente como adequação das próprias vontades ao postulado pelo *nomos* da *polis* ou, em outras palavras, justiça.

verdadeiro do raciocínio. É possível ver então que há, derivada da tensão entre retórica e filosofia, uma atitude discursiva à primeira vista inconciliável: a *parrhesia* (franqueza) filosófica e a *kolakeia* (lisonja) retórica como duas decisões distintas que o homem deve tomar para consigo e se dedicar na prática privada ou pública. Caso queira uma posição poderosa na *polis* e uma vida prazerosa e livre, deve optar pela retórica, mas se tiver intenção de beneficiar a *polis*, tornando os homens em torno de si melhores, assim como possuir uma vida comedida e justa, deve optar pela filosofia. Vale notar já, e adiante retomaremos esse ponto, que é possível ler que a dedicação do retórico na vida pública não recusa deliberadamente o benefício da *polis*, apenas não entende o benefício como para além da promoção do prazer.

Questiono se as dificuldades que a discussão apresenta se devem a estes serem modos de discurso substancialmente distintos³ ou apenas por adotarem posições morais divergentes. Mas antes, cabe esclarecer o que é um discurso franco, o que é um discurso lisonjeador e no que implica essa diferença. Podemos notar que ambas performances discursivas parecem reivindicar a si mesmas como o melhor caminho para se obter domínio na *polis*.

A distância entre as duas perspectivas do diálogo torna toda discussão moral mais difícil de entender aos leitores, como também parece gerar dificuldades para que as próprias personagens pudessem se entender e chegar a bom termo. O retórico possui um modo experimental chamado por Sócrates de *empeiria* (463b), que opera por tentativa, optando a cada hora por aquilo que lhe parecer melhor a cada momento, parecendo decidir sempre contra aquilo que imediatamente lhe prejudica. O filósofo, por sua vez, posiciona-se buscando um conhecimento que lhe permita um parecer sobre a *polis* que promova um *eidos* (uma forma, 504a) refletido, mesmo que a sua expressão dessa posição sobre a moral possa levar o orador a se contrapor à grande maioria dos homens da *polis*. Isso no texto é chamado *tekhne* (465a, 503e, 504a) e a expressão do que a *tekhne* política determina é dada pelo filósofo de maneira constante e franca. Esse embate, que podemos chamar de epistemológico que se segue de uma distância de performance verbal, culmina num caloroso debate moral, em que Sócrates quer fazer seus interlocutores reconhecerem que é um mal maior

³ - No que pode diferir um discurso do outro em relação ao seu modo? Aqui veremos a princípio se eles possuem propósitos distintos para o raciocínio, modos formalmente distintos de expressão ou, como se lê comumente, posições distintas em relação a possibilidade e papel do *conhecimento* nesse discurso.

cometer injustiça que sofrê-la. Podemos entender que provém de uma posição distinta acerca da relação do *logos* com uma produção de *episteme* e então gera uma distância epistemológica entre as duas perspectivas. Podemos também entender que a distância entre as perspectivas provém de um modo de expressão distinto em que o retórico busca representar em sua voz o que agrada o ouvinte e o convence, enquanto o filósofo busca dar verdades internas do que entende necessário para o ouvinte, embora o ouvinte não se convença disso. Para cada uma dessas atitudes discursivas pode haver também finalidades distintas para o *logos* em que o retórico procura lisonjeando manter seus bens e liberdade enquanto que o filósofo procura a melhora da *polis* na exortação da justiça, independente da consequência imediata sobre si. É importante dizer que a atmosfera do diálogo são os discursos públicos em que esse outro é a massa de homens livres de Atenas. É colocada, então, a oposição entre reproduzir o que a massa acredita ou reproduzir um conhecimento alheio ao que a massa acredita.

Sócrates rejeita a posição moral retórica que diz que é pior sofrer injustiça do que cometê-la. Sócrates rejeita essa posição porque a prioridade que dá à vida do homem (no limite, ao homem governante) é de ser capaz, através de uma ciência (*episteme*) em torno do justo, tornar a alma justa de uma maneira rigorosa, em que ele se comporte de uma maneira comedida e justa no exercício de seu poder. Já os retóricos veem vantagem em se dedicar a um ofício que lhes garanta estar a salvo de ser injustiçado, manter-se seguro em sua liberdade e feliz, na medida em que seja suficientemente poderoso para manter seus próprios prazeres. Em suma, a filosofia promete tornar justo o homem e a retórica garante ser capaz de assegurar a liberdade do homem, colocando-o a salvo de sofrer injustiça. Para ambos os modos de vida, é necessária uma decisão em torno de qual finalidade se deva dar ao *logos*: uma expressão cuidadosa das palavras que agradam a maioria, ou uma expressão do que uma arte (*tekhne*) dá como prognóstico de melhora da *polis* como um todo.

Leio o diálogo focando o esforço das personagens em delimitar ou esclarecer o poder que a retórica possui e toda discussão derivada dessa questão. Esse poder, para o retórico, está marcado pela capacidade de socorrer a si mesmo, mas para Sócrates, isso afastado de uma ciência não é poder nenhum.

O modo de *logos* do retórico é chamado por Sócrates de *empeiria*, em contrapartida à *tekhne*. A *empeiria* desempenhada pelos retóricos é classificada pela discussão de Polo e Sócrates como *kolakeia* (463b). Contra essa tendência, enfrentam a franqueza (*parrhesia*) socrática, que não só os refuta como também parece seduzi-los.

A franqueza com a qual o filósofo expressa o que é formulado pela *tekhnē* parece ser marcada pela constância e coragem de levar até o fim as consequências de suas posições, porém no enredo do diálogo, ambos alunos de Górgias terminam vencidos, mas não convencidos⁴. Podemos conjecturar que esse modo de expressão gera menos adesão (entre ignorantes, como aprofundaremos abaixo) do que a performance retórica. A retórica, por sua vez, parece obter sucesso na adesão de sua posição porque consegue descobrir algum "mecanismo persuasivo" (*mekhanen de tina peithous*) que forneça ao ouvinte (no caso, a massa de ignorantes) a aparência de possuir um conhecimento que na realidade não possui (459c) ou, em outras palavras, fornece ao ouvinte crença em determinado assunto no lugar de ciência (455a). Esse mecanismo aludido na discussão entre Górgias e Sócrates é o que mais tarde, na discussão entre Polo e Sócrates, é denominado *kolakeia*, um modo de gerar prazer no ouvinte e não contrariar a opinião da massa⁵. Essa performance é colocada como o meio pelo qual os retóricos asseguram o poder que possuem e garantem os bens que dizem possuir. Não é de se espantar, pois, que concomitante a esse caráter do *logos* retórico também esteja presente uma posição hedonista para vida, pois a defesa de uma vida devotada ao prazer parte daquele que encontra no deleite do outro sua atitude discursiva. O embate entre esses dois usos distintos para o *logos* parece fornecer uma intrincada formulação acerca do que é poder, do que é poder sobre si, sobre os outros ou sobre a cidade.

A tensão entre *parrhesia* filosófica e *kolakeia*, do ponto de vista de performance discursiva, deságua na conseqüente tensão entre justiça (*dikaiosune*) e liberdade (*eleutheria*), do ponto de vista de posição sobre a moral, que abordo no segundo capítulo deste texto. Essa tensão nos traz elementos para uma melhor compreensão do que pode ser uma boa retórica ou uma retórica aliada à filosofia, assim como para a compreensão da distância

⁴ - Casertano (2010) chama atenção para o fato de que Sócrates parece vencer e cumprir seu *elenchus* sem convencer nenhum dos três interlocutores. Sobretudo ver o terceiro capítulo desta obra em especial o "3.2: Onde se descobre que se pode discutir sem comunicar" (p.59-64). O *Górgias* nos fornece um exemplo curioso de fracasso da capacidade de Sócrates em persuadir seu interlocutor. Bravo (2009) nos chama atenção de duas estratégias para convencer Cálicles a abrir mão de seu hedonismo, uma pela via *pesuasionis* e outra pela via dialética (p.362-370), há fracasso das duas em convencer os retóricos.

⁵ - O fato de não contrariar a posição da massa pode ser lido não apenas como um caráter elogioso ou fingido, mas pode também retratar a condição daquele que encontra na posição da massa a sua posição. É de se questionar, então, se ela gera de fato adesão do ouvinte ou apenas prende-lhe a atenção reproduzindo na voz do falante a posição do ouvinte.

entre essas atividades.

1.2. “Pois quero saber de Górgias qual é o poder da retórica” (447c).

Essa é a questão que Sócrates quer endereçar ao retórico. Sócrates não compareceu à exibição privada de portentosa sabedoria de Górgias, chama de *epideixis*⁶, mas, mesmo que atrasado por se ocupar muito na *agora*, Sócrates deseja dialogar com Górgias. Cálicles, que hospeda Górgias em sua casa, recebe empolgado o interesse de Sócrates. Essas primeiras passagens são muito importantes para entendermos o retrato feito por Platão do retórico e de seus alunos. Cálicles não entende bem o interesse de Sócrates (447b), desconhece que o "interesse em ouvir" do filósofo nada tem a ver com a passividade de uma plateia. O motivo de Sócrates ir à presença de Górgias é aprender com Górgias o que é a retórica. O engano de Polo e Cálicles sobre o modo de discurso que devem operar diante do filósofo não é cometido por Górgias, o retórico paradigmático. Os alunos, para Sócrates, são "bem preparados para o discurso" e praticam "a chamada retórica" e não o diálogo (448d). Górgias entende a requisição de Sócrates de evitar "longos discursos" e se atentar às "respostas breves", sem rodeios (449b) e vendo o formato das perguntas e respostas do texto, podemos ver que "ninguém diz as mesmas coisas da maneira mais breve" que Górgias (449c), quando até Sócrates se censura por fazer discursos longos: "talvez eu tenha incorrido em um absurdo, porque, não permitindo que tu fizesses longos discursos, eu mesmo acabei me prolongando em um discurso extenso" (446e). Tudo isso é valioso para entendermos a empreitada de Platão ao abordar a retórica como um tema. Para mim é importante vermos a forma pela qual o tema da retórica está atravessando o diálogo mesmo quando o assunto, o conteúdo das falas, é outro. O modo como se fala, a brevidade, a extensão das falas e diversos outros elementos que me escapam⁷, são diversos modos de apontar o que é a retórica e qual

⁶ - ZEYL, 1997, nota 2: "An *epixdeixis* was a lecture regularly given by sophists as a public display of their oratorical prowess" "Uma *epideixis* era uma exposição regularmente dada pelos sofistas como uma exibição pública de sua proeza oratória" (tradução nossa).

⁷ - Há questões próprias da língua grega que me interessam abordar, mas dada a incapacidades técnicas ainda não foram estudadas. Há, a meu ver, um uso de uma linguagem nela mesma retórica, como o tradutor comentador do diálogo, Lopes, faz notar acerca do léxico *epithumeu* (LOPES, 2011, nota 3, pag. 169). Desconfio, por exemplo, do uso que se faz do termo *kephalaion*, traduzido por cerne e que podemos entender como

é o seu poder. Que em certos momentos de visão, até mesmo para Sócrates parece medonho ou divino (456a) e que parecem fazer com que, quem se aproxima da expressão retórica, entre nesse vórtice e passe a usar os seus recursos para a adesão na discussão. A franqueza (*parrhesia*) parece-me ser um dos elementos que dá corpo à imagem das personagens retóricas no texto, que ora é coadjuvante na acusação do retórico como um hipócrita ou demagogo e que ora revela algo precioso sobre o que é a atitude retórica.

Há um exemplo que mostra que a retórica de Górgias está presente, não só no tema, mas também na atuação das personagens. Aristóteles diz que Górgias tinha como estratégia retórica usar o humor com o adversário sério e usar a seriedade com o adversário que se descontraí (*Retórica* III, 18 1419b3-5). Podemos ver Sócrates mesmo fazendo isso no texto⁸ (*Górgias* 473e) ou em 499b quando Cálicles diz que consentiu com algo por brincadeira e Sócrates se zanga. No caso da franqueza, há também nesse uso um caráter retórico, pois acredito que apontar a franqueza ou a falta de franqueza do interlocutor, no diálogo *Górgias*, é uma estratégia retórica que mais tem a ver com o convencimento do que com o ensino. Apontar a ausência de franqueza no interlocutor aparece no diálogo como uma maneira de inocentar-se de uma contradição nos argumentos: Górgias não se contradisse, diz Polo, apenas ficou com vergonha de sustentar o seu ponto (461c). Cálicles também isenta o amigo Polo de contradição com o mesmo tipo de argumento (482d), ou ainda, quando em 499b, diz algo sobre o prazer diferente do que sustentara até então, podemos ver que ele diz que não há nisso uma contradição, apenas ele estava brincando, o que entendo no sentido de não estava falando realmente o que pensa sobre a questão. Apontar a ausência de franqueza no interlocutor é também uma maneira de descreditar o que ele fala. Vemos Sócrates fazer isso

'ponto crucial'. Esse termo me parece ser um uso próprio dos retóricos, em vez de se prenderem a definições rigorosas, apenas apontar o ponto central de uma questão. Isso ocorre na fala de Górgias, ao dizer que nada mais tem a acrescentar, pois já encontrou o cerne da questão, ao falar do cerne da retórica como mecanismo de persuasão (453a), ou ainda na fala de Sócrates ao falar do cerne da atitude retórica como a lisonja (463b), ou quando fala sobre o que está por trás da discussão da retórica e que o cerne disso é descobrir quem é feliz ou não (472c), ou ainda quando Sócrates diz que o cerne da questão do prazer é a vida dos *kinaidoi* (494e). Há também colocações recorrentes como a de Sócrates em 453a "eu persuado a mim mesmo" para dizer que concorda com algo.

⁸ - "Essa é a instrução de Górgias, acabar com a seriedade de seus oponentes jurídicos com o humor, derrubar seu humor com seriedade." (Anônimo, Escólio a Platão, *Górgias* 473e 2. In: *Górgias* de Leontinos [trad. e org. DINUCCI, A.]. São Paulo: Oficina do Livro, 2017).

em relação a Górgias e Polo (487a) e também vemos os retóricos dizer que Sócrates diz o que diz apenas para criar dificuldades (482e) ou almejar a vitória (415b), ou ainda de discordar fingidamente. Quando Sócrates diz não concordar com Polo, ele diz que Sócrates discorda por capricho e na realidade pensa a mesma coisa (471e).

Investigar a retórica parece modelar até o próprio modo de investigação da personalidade retórica. O quero dizer com isso é que, por exemplo, quando vemos Sócrates investigar com Mênon no diálogo *Mênon*, o que é virtude, eles traçam um modo rigoroso de definição para que a discussão possa acontecer. No *Górgias* há sim um modo pelo qual o diálogo deve ocorrer, mas acredito que quando se diz tranquilamente "o tema do *Górgias* é a retórica", um apontamento precisa ser feito: o tema do *Górgias* é sim entender o que é a retórica, mas parece muito mais voltado para o que ela serve, o que ela propicia e o modo de discurso que ela faz. É importante ponderar que não é apenas sobre o que a retórica é, ou um embate em torno apenas de uma definição da retórica, ou ainda do lugar que ocupa a retórica na construção de um conhecimento. Isso porque as personagens retóricas não operam o *logos* desse modo e o que poderíamos chamar de uma precariedade científica na retórica gorgiana é para o retórico um motivo insuficiente para abrir mão dessa atividade e aderir à filosofia. O diálogo *Górgias* é sobre a retórica, mas sobre o poder (*dynamis*) da retórica, sobre a função e utilidade que tem ou não essa atividade, tanto para a *polis* como para o sujeito retórico – que papel desempenha o retórico na *polis*, qual o benefício que essa atividade traz na condução da coisa pública. Além disso, é um retrato platônico de como opera o pensamento do retórico, ou da transformação anímica que produz nos jovens a modalidade de discurso protagonizada na *polis* ateniense pelo estrangeiro Górgias de Leontino. Acredito que o diálogo, mesmo envolto ora em uma discussão sobre as instituições políticas de Atenas, ora envolto em uma discussão sobre a ontologia do prazer, tem como fio condutor de cada discussão esclarecer qual sua função ou poder (*dynamis*), discussão essa que o filósofo traz para o campo moral, para entender o modo de domínio (*arkhein*) que os retóricos desempenham. A discussão sobre um caráter deletério ou benéfico do domínio retórico em todas as deliberações públicas está caminhando junto com a tentativa de entender o que é a retórica e como ela opera.

O próprio texto coloca Sócrates com essa intenção bem delimitada. Ele diz que foi ao encontro de Górgias não para ouvir uma exibição (*epideixis*), mas para dialogar sobre um ponto específico: "qual é o poder (*dynamis*) da arte (*tekhne*)" de Górgias e o que "ele

promete e ensina" (447c). Essa questão é também sintetizada da seguinte maneira: Sócrates quer interrogar Górgias acerca de "quem ele é" (447d), o que ele professa ser.

O texto, apresentando uma sucessão de interlocutores e uma avalanche de questões, muitas vezes gera a impressão de que o diálogo não está consagrado à questão da retórica, mas ao tema da felicidade do homem (BRAVO, 2009, p.358⁹), das instituições e líderes democráticos de Atenas, da virtude da justiça (KELSEN, 2000, p. 284710) ou do lugar do prazer ou da validade de uma posição hedonista. As posições de ambos os polos da discussão parecem derivadas de suas posições acerca de qual é a função (*dynamis*) da retórica e do que é benéfico ou não ao homem livre, dedicando-se a essa prática ou à filosofia. Não é tranquilo, como veremos, dizer que a retórica não beneficia os homens e apenas a filosofia o faz, pois, na perspectiva do retórico, prazer é idêntico a bem, identidade essa que é refutada mediante o constrangimento de Cálicles (terceira personagem) em defender prazeres sexuais inadequados aos homens livres da cidade (494d-e), sucedido de um constrangimento lógico para diferenciar prazer e bem (495e-499c). Mas parece que essa vitória do *logos* filosófico não parece mudar o espírito do retórico e tampouco sua crença de que a retórica é a uma atividade mais benéfica que a filosofia. É como se esses constrangimentos lógicos e morais não dissolvessem a crença do retórico na vantagem de sua atividade.

O modo de discurso do retórico é posto como uma *empeiria* que consegue promover o prazer nos homens. Esse modo de *empeiria* é chamado de *kolakeia* (lisonja, 464a-466e). É diferente da franqueza, na perspectiva do filósofo para quem dizer a verdade a qualquer custo é dizer coisas em dissonância com a massa. Não em dissonância necessariamente, mas sim alheia à posição da massa, isto é, não derivada do que a massa quer ou não ouvir, mas proveniente de sua reflexão filosófica acerca da justiça para dizer qual é a posição justa ou injusta. Talvez para o retórico a *kolakeia* não tenha a distância nítida entre a *parrhesia* que vê o filósofo, uma vez que a *kolakeia* deriva de uma atitude de porta-voz da vontade da massa, e sua expressão ser franca ou não é algo a que cuidadosamente deveremos investigar, pois podemos pensar que o retórico é franco ao lisonjear a massa por não ter uma convicção interna previamente elaborada, mas sim uma coincidência entre seu pensamento e o

⁹ - "No diálogo entre Sócrates e Polo, a retórica se transforma no pano de fundo do debate sobre a *eudaimonia*" (2009, p.358).

10- Kelsen diz que o tema da retórica é apenas um prólogo "assaz extenso" (2000, p. 294) e crê na justiça como tema maior.

pensamento coletivo. Ou ainda podemos ver que o retórico expressa cuidadosamente seu pensamento na medida em que é agradável ou não ao ouvinte e seu discurso é falso a outra maneira: ele engana deliberadamente, expressa uma coisa e pensa outra. Ambas as práticas, *kolakeia* e *parrhesia* filosófica, a meu ver, são colocadas por Platão em relação constante, na qual ambas apresentam suas vantagens e limitações.

É importante situar porque afinal estamos falando de liberdade (*eleutheria*), franqueza (*parrhesia*), lisonja (*kolakeia*), justiça (*diakousine*), em um diálogo que busca explicitar o poder, a *dynamis* de uma atividade que se apresenta a mais adequada em submeter os homens (456a), a retórica, mas que, até a época da escrita do diálogo por Platão, parece que carecia de nome¹¹. Esses temas estão presentes no texto enquanto as personagens seguem nessa investigação. O ensino da retórica, ou da oratória pública, constituía uma grande arma para o jovem que quisesse sucesso na carreira política e era a principal ambição dos homens daquele tempo (GUTHRIE, 2007, p.51). Dessa forma, podemos ver que investigar a retórica na *polis* parece ser, para Platão, inextrincável da discussão de como é o governo da cidade democrática, qual é a liberdade do homem livre em sua expressão e que lugar ocupa esse poder do retórico na cidade em relação às suas leis. Diversos sofistas da época socrática ensinavam esse domínio do *logos*, tornando os jovens bons falantes, sem serem peritos em algum tema específico (GUTHRIE, 2007, p.48). Platão, com esse texto, parece se dirigir especialmente a esses mesmos jovens, colocando na boca de Sócrates um modelo de vida alternativo, podemos supor, a essa ambição de sucesso na vida política encarnada em personagens como Polo e Cálicles. Estes parecem sustentar que tal sucesso na vida pública deve ser buscado a qualquer custo ou mantido a qualquer preço, mesmo que mediante ações injustas. Isso não quer dizer que Sócrates ofereça como alternativa uma vida apartada do domínio da *polis*. Sua alternativa parece ser um ofício que torne os governantes portadores desse domínio prioritariamente justos. No entanto, entre as personagens há acusações a Sócrates de ora falar como um perfeito orador público (482c; 494d), ora almejar apenas a vitória (415b) e ser desleal na discussão (461c; 482e). Fica então como questão o que essa divergência e acusação mútua de conduzir mal os homens e se comportar mal na discussão

¹¹ - É importante notar que o termo '*rethorike*' para designar a oratória pública pode ter sido cunhado por Platão nesse diálogo, o que corrobora a tese de que a obra busca delimitar e entender que tipo de atividade o orador público desempenha. Ver a questão em SCHIAPPA (1990, pg. 457-470). O'SULLIVAN (1993, pg.87-88) se objeta à posição de SCHIAPPA.

pode nos ajudar em entender o poder político da retórica na *polis*.

Enquanto avança a discussão em torno de quem é Górgias, qual sua arte, o que ele promete e ensina, o retórico passa a delimitar e especificar a sua atividade, que antes aparecera como ilimitada. O retrato de Platão dessas personagens pode nos fornecer também elementos de como Platão via o poder dessa atividade, o que ela moldava nos jovens e o que ela não parecia fornecer bem.

1.3. “Como Platão sabe caluniar bem! (ὡς καλῶς οἶδε Πλάτων ἰαμβίζειν)” (Ateneu, O Banquete dos Eruditos, XI, 113 29) (505d-e) (> DK A 15a).¹²

Há uma anedota engraçada que diz que Górgias teria encontrado pessoalmente com Platão, trocando frases irônicas e que também teria sido longo a ponto de ler o diálogo de Platão dedicado a ele. Ao ler, teria rido e dito essas palavras acima. Acredito que escrever belos versos jâmbicos poderia ser entendido também como uma referência à capacidade satírica de Platão ou mesmo uma maneira debochada de se referir ao modo caricatural pelo qual Platão constrói suas personagens. Penso que a veracidade da anedota não vem ao caso, mesmo porque a grande longevidade de Górgias deve mesmo ter servido de terreno fértil para criação de diversas histórias. A questão central é ver que a maneira como Platão constrói uma personagem que não precisa ser entendida numa lógica clara de retrato fiel. Essa não é uma discussão direta deste trabalho, pois para verificarmos a autenticidade historiográfica de qualquer documento e a veracidade do que afirmam sobre seu próprio tempo, precisaríamos de aparatos técnicos que me escapam. A anedota aqui serve, porém, para destacar um caráter importante para esse trabalho – a maneira como as personagens são construídas na narrativa e como se expressam, assim como a filosofia e a retórica são colocadas por Platão como atividades que atribuem ao *logos* funções distintas e parecem provocar ou propiciar um comportamento também distinto em seus partidários, por trás da mera posição teórica sobre a vida e a política.

Para a personagem filósofa no texto, dialogar com o outro, ou comunicar-se com outro acerca de um ponto é aprender ou ensinar ao outro e para o filósofo a função do *logos* é "encaixar a verdade" (482e)¹³. Para as personagens retóricas o diálogo com o outro, ou

¹² - Essa é uma tradução da obra organizada por Aldo Dinucci (2017).

¹³ - Cálicles diz que o filósofo alega apenas encaixar a verdade, mas o retórico ao mesmo tempo diz que o filósofo não faz isso, mas quer apenas criar dificuldades.

comunicar-se, é promover uma crença e o retórico assim atua porque a função do *logos* para ele é promover a autopreservação e manter os seus bens, uma vez que é necessário manter a própria liberdade e o domínio do outro. Tudo isso será retomado adiante. Aqui vale menção de que há uma diferença importante entre o caráter (*ethos*) das personagens retóricas e da filósofa. Como elas são retratadas explica o que dizem acerca da função de sua atividade. Essa diferença, a meu ver, desemboca em posições morais muito avessas uma a outra, que podem ser sentidas no impasse – é melhor sofrer injustiça do que cometê-la ou é melhor cometer injustiça do que sofrê-la?

Quando o retórico é colocado como produtor elogioso de deleite e não como um técnico, como abordaremos a seguir, podemos ver isso de maneira discursiva na fala de Sócrates e podemos ver isso também no retrato platônico dessas personagens. Sócrates censura o retórico em seu caráter elogioso em diversas passagens, por exemplo, quando Sócrates pergunta o que é a retórica, Polo responde ser a mais bela das atividades (448e).

Podemos considerar Górgias o primeiro debatedor de Sócrates, embora a discussão comece apenas duas páginas adiante do começo do texto (449a). Até o diálogo ser estabelecido entre Sócrates e Górgias, há uma curiosa tentativa de intercessão dos seguidores. Primeiramente Querefonte, seguidor de Sócrates, fará essa mediação, "testando" (448a) Górgias. Mas, em poucas frases, Polo, seguidor de Górgias, já intervém, pedindo para ser interrogado no lugar do mestre, que se encontra muito cansado. Polo, em vez de responder buscando definições precisas, adota uma posição de lisonjear o mestre e sua arte (448c). Depois dessa tergiversação, Sócrates e Górgias podem enfim tomar as rédeas da discussão (448d).

Górgias é um grande produtor de discursos. Dele a herança histórica nos trouxe dois tratados famosos: *O Elogio de Helena* e *O Tratado do Não-ser*. Textos nos quais Górgias teoriza, respectivamente, sobre o caráter emocional e poderoso do *logos* e da persuasão e outro sobre a ontologia de Parmênides de Eléia. Nesse tratado, Górgias tem um tom crítico à possibilidade do conhecimento e de sua transmissão. O Górgias apresentado no diálogo é retratado pelos seus seguidores como onisciente e onipotente. Cálicles diz que Górgias, antes da chegada dos filósofos, havia se proposto a responder qualquer pergunta que lhe remetessem (447c), e Górgias confirma. Polo logo diz que Górgias discorrera longamente sobre diversos assuntos (448a). Vejo, nesse retrato, Górgias sendo apresentado como um homem que sabe tudo, com capacidades imensas e talvez ilimitadas, visto que sobre qualquer assunto ele pode discorrer. Sua grande inteligência o coloca, para seus alunos apaixonados, na frente de qualquer filósofo, principalmente na frente de Sócrates, uma figura que

eles veem mais como embusteira do que como sábia (482c-d).

Górgias não é apenas um retórico, ele é também um professor de retórica. A retórica começa então a se desnudar de seu caráter indefinido e medonho, para ser colocada em seu lugar ao lado das outras artes. O retórico é então, no debate entre Sócrates e Górgias, definido por Sócrates como "artífice de persuasão (*peithous demiougos*) que infunde crença (*pisteutikes*), mas não ensina (*didaskalikes*) nada a respeito do justo ou injusto" (454e). Górgias vai concordando com as posições de Sócrates e a retórica é apresentada com uma matéria específica, o justo e o injusto, e sua diferença em relação às outras artes é que ela infunde um convencimento oco, produz uma crença sem conhecimento.

Górgias fornece em sua discussão com Sócrates, a meu ver, um comportamento paradigmático do retórico, aquele que consegue de fato discorrer sobre o assunto proposto também da maneira proposta, mas acredito que Górgias não se seduz pela vontade de vencer a discussão a qualquer custo, se isso implicar dizer coisas em desacordo com os valores dos ouvintes. Isso pode ser visto na contradição que Górgias assume para não dizer que ensina retórica independentemente da justiça (460a). Para Górgias, não há dúvida, no entanto, de que seu ofício é de fato o caminho para o sucesso político. Tal sucesso, como dissemos acima, em consonância com Guthrie, era a plenificação de todos os homens livres, a ambição da grande maioria dos jovens (2007, p.51).

Polo, e depois Cálicles, podem nos mostrar o tipo de impacto do convívio com Górgias na vida desses jovens¹⁴. É de se pensar ainda que, quando Polo e Cálicles se colocam como sucessores da discussão, eles o fazem mostrando o ensino de Górgias como efetivamente acontece, o tipo de impressão sobre o mundo e sobre a vida dos homens que o grande mestre de retórica fornece. Sobretudo, reitero que em nenhum momento eles se dizem mais sábios que o mestre, mas recusam algumas concessões a Sócrates que Górgias astutamente não recusa por serem mais impetuosos ou por dominarem menos a atitude que o retórico tem que ter em uma discussão.

Dito isso sobre a função das características apresentadas por Platão às suas personagens, podemos ver a seguir ver como alguns elementos como ser estrangeiro ou ateniense, impetuoso ou comedido, franco ou temeroso, podem nos ajudar a ver o que Platão está expressando acerca do ofício retórico.

¹⁴ - Seria possível também incluir Mênon em seu diálogo e também Alcibíades em seu diálogo, como devotos de um comportamento que lhes confira poder sobre o outro como finalidade na carreira política e virtude. Questão que não nos cabe aprofundar aqui, mas que vale menção.

1.4. “Estes dois estrangeiros aqui presentes, Górgias e Polo, apesar de sábios e amigos, carecem de franqueza” (487a).

Górgias perde o jogo dialético com Sócrates e Polo assume a discussão, não visando dizer outras coisas que o mestre. No começo da discussão, Polo chama a atenção para o fato de Górgias estar cansado (448a) e decide falar pelo mestre. Sócrates flagra um despreparo de Polo para o diálogo (448d) e retoma a discussão com Górgias. Polo, ao retomar a discussão depois de Górgias ter sido refutado, poderia alegar que Górgias se distraíra, ou reafirmar que ele estava cansado. Não é o que ocorre, ele assume dizendo que Górgias se envergonhou de dar suas verdadeiras convicções (461b). Górgias não parece ser mestre de virtude, mas apenas de oratória¹⁵. Já Cálicles é a personagem da qual não se pode dizer muito de sua contrapartida histórica. O que se pode dizer dele é que ele é o único cidadão ateniense (487a) dentre os interlocutores de Sócrates. Se comporta na discussão de maneira um tanto paradoxal enquanto tenta dizer com total honestidade o que pensa que a retórica pode garantir ao homem que a pratica. Ele coloca a felicidade do homem como "*luxúria (tryphe), intemperança (akolasia), e liberdade (eleutheria)*" (492c) e ainda diz que o que a retórica garante com seu poder é permitir que o homem dilate o mais possível sua necessidade de prazer e seja suficientemente forte para gozar o máximo que consegue (491e - 492a). Acredito que Cálicles é mesmo uma personagem fictícia e que ele é construído por Platão como um retrato do que seria um retórico se no lugar de um jogo melindroso para revelar suas intensões, enfrentasse uma discussão acerca disso com total franqueza, deixando de lado a sua grande estima pela autopreservação que o discurso lisonjeiro lhe propicia. É possível ver Polo sucedendo Górgias na discussão com Sócrates (461c) pelo mesmo motivo que a seguir fará Cálicles ao suceder Polo (482c-d). Há um limite para o que o retórico pode expressar acerca de seu ofício e de sua visão de vida. Há uma gradação crescente entre os interlocutores de Sócrates ao expressar mais despreocupadamente o que pensam.

Górgias é o retórico paradigmático que sabe a escolha cuidadosa das palavras e saber até onde vale a pena ir ao entrar em uma discussão: até onde não escandaliza a massa. Polo, retratado

¹⁵ - O que também Mênon em seu diálogo com Sócrates afirma a respeito dele (*Mênon*, 95c) Polo não só assume a discussão, como diz que ele conhece as mesmas coisas que Górgias e que pode falar pelo mestre (*Górgias*, 462a), conduta muito parecida com Mênon (*Mênon*, 95c).

como mais jovem (461c), é mais audaz que Górgias, mas essa audácia pode ser vista também como um despreparo. Acredito que a retórica exige, para ser bem cumprida, atenção mais ao que o outro quer ouvir e ao que agrada a massa do que atenção lógica na expressão da sua própria convicção.

A posição de Sócrates pode ser mais evidente que a posição dos retóricos, pois podemos ver a posição socrática como uma constante que hora ou outra recebe maior ou menor explicitação. O retórico diz que o filósofo diz sempre a mesma coisa e o filósofo reafirma (482a). Já na perspectiva da retórica há uma sucessão entre as personagens, na qual cada sucessor reivindica dizer com menos pudor o que o outro pensa, levando adiante com mais hostilidade e com mais coragem certas consequências morais, até então subtendidas.

É possível ainda entender que a tensão entre a franqueza e a lisonja pode ajudar no desafio de esclarecer a sucessão dos personagens presente no texto. Afastada de uma performance própria da retórica, que é o discurso longo e a *epideixis*, a lisonja retórica perde toda sua eficácia e impele os retóricos a fazerem maior ou menor uso da franqueza, caso queiram refutar a Sócrates e sua tese moral acerca da justiça e para defenderem a prioridade da liberdade diante dos outros bens. O filósofo passa a forçar o retórico a uma expressão linear acerca do que acredita ser a virtude do homem e do que ele deve buscar em sua vida. E quando se deparam com a firme noção que Sócrates parece trazer para o protagonismo da justiça nessa vida virtuosa, os retóricos são levados a dizer o que pensam acerca dessa noção.

Há, no entanto, desafios que Platão coloca em sua forma de filosofia, para além de significados distintos para determinados valores entre os interlocutores. O *Górgias* traz uma necessidade de precisar uma contrariedade de significados para um mesmo valor, dado por sujeitos distintos que reivindicam sustentar a mesma posição¹⁶, mas mais franca ou corajosamente. Há personagens no texto sendo constrangidas pela moral vigente, como Górgias e Polo, enquanto há também uma personagem que não se envergonha, mas que se mostra incapaz de revelar uma convicção própria a respeito das coisas da vida, como Cálicles. Há a outra personagem, o filósofo, que também não se envergonha, dá suas convicções internas dizendo sempre o mesmo, mas não consegue ser acreditado. Quando Polo sucede a Górgias,

¹⁶ - Em 462a, Polo ao assumir a discussão no lugar de Górgias, afirma que conhece as mesmas coisas que o mestre. Em 482e-883a, Cálicles aponta falta de ousadia em dizer o que pensa, como causa do malogro dos interlocutores anteriores, e não por uma má compreensão do que seja a retórica. Em 487a-b, Sócrates aponta que a única coisa que careceu a Górgias e Polo foi franqueza.

ele diz que este se envergonhou em dizer o que pensa (461b). Cálicles, ao suceder Polo, indica que este sofrera da mesma paixão de Górgias (482c). Polo continuará a discussão em torno do benefício da retórica no lugar de Górgias e depois Cálicles assumirá a discussão levando as consequências até o fim (ou quase até o fim!¹⁷). O próprio Sócrates percebe isso. Sócrates observa que Cálicles não se distingue tanto de Górgias e de Polo no que tange à sabedoria e benevolência, mas sim em franqueza (487a). Cálicles, ao entrar na discussão explicitando o que acredita ser o benefício da retórica, é elogiado por Sócrates por ser franco (487a), logo depois Cálicles reivindica falar com total franqueza (491e).

Poderíamos supor que a sucessão entre as personagens, olhada do modo de que um se envergonha menos que o outro, ou ainda que um tenta levar as consequências da posição anterior a posições mais radicalizadas, podem também refletir o modo com o qual cada ato de troca dos interlocutores aprofunda a posição da retórica em torno de seus verdadeiros objetivos e benefícios, numa exposição menos elogiosa e mais despida de pudor. Acredito que essa gradação, na qual Cálicles reivindica ser a posição mais clara e menos envergonhada, afinal o único que reivindica total franqueza a seu discurso, reflete em cada ato uma diminuição do caráter de *kolakeia* para um caráter de *parrhesia*. Isto é, cada sucessão de interlocutores marca a necessidade que o jogo dialético imposto por Sócrates traz, de um discurso cada vez mais elaborado em torno das próprias convicções e menos ocupado com a recepção de sua posição pelo ouvinte. Em outras palavras, Sócrates seduz cada vez mais o retórico a dar testemunho mais franco de suas reais ambições e na expressão de sua posição sobre a moral, no empenho que seus interlocutores não o conseguem vencer, uma vez que esse é o modo próprio de discurso do filósofo e não do retórico. Pois o filósofo busca produzir conhecimento e entender as coisas, enquanto o retórico busca produzir crença e encontrar o que é mais agradável ao ouvinte.

Cálicles, a terceira e última personagem a entrar nesse embate, entra marcando já a sua capacidade e coragem de dizer o que os outros interlocutores não puderam por vergonha e falta de franqueza. Também como já aponta um caráter embusteiro em Sócrates, que faz de seu jogo dialético uma ferramenta de constrangimento das outras personagens, ao retirar consequências morais cada vez mais impensadas ao interlocutor que o faz radicalizar sua posição e expô-la de maneira sistemática:

¹⁷ - A menção ao *kinaidon bios* (494e) faz com que Cálicles se constranja em sua defesa dos prazeres. Veremos isso adiante.

Sócrates, tuas palavras têm ares de insolência juvenil, como se fosses um verdadeiro orador público, e ages como tal porque Polo experimentou da mesma paixão que, segunda a sua própria acusação, Górgias havia experimentado contigo. (...) ele foi constrangido a dizer coisas contrárias a si mesmo, e que era exatamente isso que te aprazia (482c-d).

Cálicles acusa Sócrates de usar o constrangimento de seus interlocutores para fazê-los cair em contradição, diz que Górgias consentiu que ensinaria a justiça concomitante ao ensino da retórica "devido ao costume dos homens, pois se enfureceriam caso afirmasse o contrário" (482d). Cálicles decide tocar a discussão agindo de maneira distinta da dos demais companheiros retóricos, a fim de que Sócrates perca a discussão. Essa maneira distinta é fazendo pleno uso da franqueza (491e).

Mas por que apenas Cálicles faria pleno uso da franqueza e seria o único a fazer um discurso desavergonhado? Acredito que isso se deve ao fato dele ser o único cidadão ateniense, entre os interlocutores. Sócrates diz: "Estes dois estrangeiros aqui presentes, Górgias e Polo, apesar de serem sábios e meus amigos, carecem de franqueza (*parrhesia*) e são mais envergonhados que o devido" (487a-b). Foucault, em um estudo sobre a noção da *parrhesia*, nos mostra que a franqueza era um direito apenas dos cidadãos e não dos estrangeiros. Analisando a peça *Íon* de Eurípides, diz o seguinte: "Então /.../ alguém que chega a Atenas como estrangeiro – mesmo que literal e legalmente seja considerado um cidadão – não pode desfrutar da *parresia*" (2013, p. 29-30). Isso pode indicar a *parrhesia* como estatuto político de alguns homens dentro da *polis* ateniense, que podem gozar plenamente desse privilégio através de uma posição política específica. Assim como mostra a conjuntura política de Atenas muito voltada à liberdade de expressão (*ekhousia tou legein*, 461d).

Isso explicaria a revolta de Cálicles contra Sócrates e não contra os seus companheiros. Para ele recorrer a isso é desleal. Isso nos ajuda a entender porque a discussão com Górgias não pôde ir até o fim, assim como porque há coisas sobre a retórica que Górgias não entrega de pronto e porque disse que ensina justiça a seus alunos quando seu próprio aluno diz que isso não é verdade.

Eveline Méron (1979) e Coleman (1960) parecem concordar com uma característica do texto que também noto e sobre a qual construí uma hipótese para explicar: não há uma compreensão distinta sobre a retórica entre o mestre e seus discípulos, no entanto há uma explicitação maior ou menor do que é dito.

Méron nota uma disparidade entre aquilo que ela chama de honestidade entre as personagens do Górgias: "nous pouvons supposer que les paroles de Gorgias ne représentent pas ses convictions le plus intimes" ("Podemos supor que as palavras de Górgias não

representam suas convicções mais íntimas". 1979, p.64)¹⁸. Polo é mais honesto (1979, p.66), mas apenas Cálicles parece não possuir pudor algum em desagradar (1979, p.67). Méron também nota que a própria personagem Sócrates observa que a única diferença entre os interlocutores é a franqueza (487a), porém ela pensa que isso não procede (1979, p. 67, nota 79). Ela atribui a diferença entre os interlocutores, que justificaria a sucessão, ao fato de que apenas Cálicles possuiria uma doutrina refletida (1979, p. 67), ao contrário de seus antecessores na discussão. Tendo a discordar desse entendimento, pois é falando sobre a doutrina de um texto de Polo que Sócrates traz a discussão entre *empeiria* e *tekhne* (462b). Polo parece ter sido uma personagem histórica que produziu estudo sobre a arte retórica, ou sobre a arte de produzir bons discursos¹⁹. Também Górgias é conhecido como um grande estudioso do tema, do que é o poder do discurso e o seu caráter de persuasão²⁰. Ademais a personagem retórica que não possui nenhuma doutrina ou tratado sobre qualquer posição é justamente Cálicles, seja por ele ser uma invenção de Platão, ou porque sua correspondência histórica tenha sido perdida. Temos mais motivos para crer, partindo da sobrevivência dos relatos históricos da época, que Cálicles é quem poderia mais bem ser adjetivado como 'irrefletido'. Mas, mesmo sem recorrer à historiografia das fontes gregas, o próprio texto do *Górgias* nos mostra tanto Górgias como Polo como conhecedores da arte retórica, como capazes de explicar o que ela é e o que ela pretende produzir. O malogro de ambas as personagens se encontra no constrangimento no debate acerca da moralidade de seus ofícios.

Cole (1960, p.43), analisando a passagem 452d, em que Górgias fala sobre a *eleutheria*, chega a dizer que Cálicles, ao se referir a um justo por natureza (483e-484a) apenas explicita o que Górgias está dizendo naquela primeira passagem. Isso pode significar que a maneira pela qual Sócrates conduz a discussão, vencendo um a um (fazendo-os cair em contradição), foi construída por Platão como se Sócrates fosse explicitando o ponto central da discussão que ele almeja resolver – qual é a *dynamis*, afinal, da retórica (447c). Quando obtém de Górgias que a retórica é o motivo da liberdade e do domínio do outro (452d),

¹⁸ - Méron não sustenta que isso se deva a menor ou maior decisão pela franqueza, mas diz que se deve ao fato de que as palavras de Górgias buscam mais elegância que originalidade e mente porque expressa aquilo que ele acha bom expressar (1979, p.65).

¹⁹ - Ver a discussão que o tradutor do diálogo, Lopes, apresenta na nota 48 da página 462b.

²⁰ - Ver os tratados principais do retórico como *O tratado do Não-Ser*, *Defesa de Palamedes* ou o *Elogio de Helena*.

Sócrates passa a desvendar o modo pelo qual essa relação do retórico com a *polis* se dá na democracia ateniense. Ao inquirir sobre o poder ilimitado que o retórico se gaba em desempenhar na cidade, Sócrates pergunta se esse poder encontra alguma determinação proveniente de um conhecimento sobre a justiça, para além da ambição pela *eleutheria*. Górgias diz que o poder desempenhado pelo retórico precisa ser de maneira justa e que o ensino da retórica pressupõe ciência sobre o justo. Ora, seus alunos dizem que isso não procede e Górgias está constrangido em revelar a verdade sobre sua atividade como retórico e como professor de retórica. Górgias permanece ao lado da discussão, intervém em diversos trechos, mas não se defende sobre esse ponto. A discussão moral e epistemológica está ancorada nessa investigação acerca do modo que os retóricos desempenham esse poder na democracia. Tudo isso nos ajuda na empreitada de buscar recuperar que tipo de vida os retóricos estão almejando e colocando como a adequada (segundo capítulo), pois acredito que Górgias usa a reverberação positiva da palavra '*eleutheria*' para, por fim, defender um modo de vida de prazer e poder ilimitado, tal como a vida de um tirano, em que a sua vontade seja a regente de suas ações, indiferente aos *nomoi* daqueles que pretende subjugar, tal como seus discípulos passam a formular. Porém, cuidadoso que é em sua escolha de palavras e colocações agradáveis ao ouvinte, prefere não ser totalmente franco. É ele o retórico paradigmático e seu uso da lisonja pode ser visto como excelente.

Decidir ser franco, sem ser levado pelo constrangimento dos costumes (*ethos*, 482d), parece ser uma atitude pouco retórica e, quando analisamos as falas de Polo e Cálicles, isso fica mais claro. Conversando com Polo, Sócrates começa a desvendar o mecanismo persuasivo (*mekhanen de tina peithos*, 459c) utilizado pela retórica e o denomina de lisonja (*kolakeia*), como dito acima, uma prática em que o ouvinte, com sua aprovação ou reprovação, é colocado como balizador da posição do falante. Ao contrário, a *parrhesia* parece marcada pela busca de evidência íntima para uma determinada posição em si mesmo e sua expressão não se baliza pelo que agrada ou não ao ouvinte, mas ao que condiz ou não com suas próprias convicções.

A questão da forma de expressão dos interlocutores não é meramente acessória no diálogo. O diálogo é sobre a retórica. Platão, estudando o tema, é sensível à forma de expressão, às performances discursivas, assim como também sinaliza o risco de dizer ou não o que se pensa em uma Atenas aludida como a cidade com maior liberdade de expressão (*ekhousia tou legein*, 461d).

Conforme a sucessão das personagens retóricas vai se dando, há um movimento menos evidente, mas norteador. Por trás do discurso elogioso e pomposo que os retóricos traçam sobre a utilidade de seu ofício, há uma grande confusão nos discípulos de Górgias que também dificulta o discurso deles. Isso se dá no texto quando são colocados em uma posição de ocupar-se das consequências morais daquilo que defendem e não somente um cuidadoso inventário das vantagens que possuem sobre os outros.

Górgias diz que o benefício da atividade retórica para quem o desempenha é a manutenção da própria liberdade e essa liberdade é "ao mesmo tempo" subordinação do outro (452d). A subordinação do outro em Górgias ainda não está explorada na admiração do comportamento tirânico, como logo fará Polo, mas o caráter ilimitado e irrestrito de sua atividade está presente em ambos. Górgias diz que a retórica mantém todos os poderes e artes sob sua égide (456a). Górgias também diz poder colocar cidadãos, tais como os médicos ou treinadores, como escravos (452e). Polo diz que o retórico pode matar, roubar e exilar quem ele quiser (466b-c; 468e). Isso pode nos mostrar que eles não dizem o contrário um do outro, mas expressam-se de maneira menos cuidadosa com os ouvintes que o outro.

Para além dessa gradação de posição entre as personagens retóricas, temos um debate contínuo sendo estabelecido e conduzido por Sócrates em torno do que é o poder do retórico e o que ele pode ou não fazer na *polis*. O problema de a posição retórica aparecer multifacetada nessa sucessão parece encontrar uma explicação nessa decisão cada vez maior pela *parrhesia* em detrimento da *kolakeia*. Porém a incompreensão, a hostilidade e as dificuldades de persuasão entre os dois polos da discussão (filosofia e retórica) também parecem crescer. Parece, além de tudo, que ambos os polos passam a se distanciar e discordar crescentemente.

Cálicles entra na discussão reivindicando para si a franqueza (491e) e sendo reconhecido por Sócrates como um *parrhesiastes*, isto é, um homem franco (487a). Sócrates lhe diz:

É nobre como enfrentas a discussão e falas com franqueza, Cálicles, pois agora dizes claramente o que os outros pensam, embora não desejem exprimi-lo. Rogo, então, que não relaxes de modo algum (492d).

Passagens adiante ainda reitera em tom provocativo que Cálicles, para não agir como

Polo e Górgias, precisa estar atento e ser corajoso pra não ser tomado pela vergonha (494c; 494d), o que reforça que o direito político de *parrhesiastes* requer, para além de uma formalidade, atenção²¹, coragem e desprendimento.

A oposição entre lisonja e franqueza, no entanto, não é tão categórica no texto. Os retóricos se deixam seduzir pela franqueza posta por Sócrates e Cálicles diz coisas desagradáveis até para a massa: "luxúria (*tryphe*), intemperança (*akolasia*), e liberdade (*eleutheria*)" (492c); também diz que a massa é composta de homens fracos (483b). Isso nos leva a crer que o retórico ateniense acaba por adotar uma posição menos lisonjeira e mais franca. Mais difícil do que um simples diálogo entre duas perspectivas, vejo presente no texto de Platão a posição retórica como uma posição multifacetada. A posição retórica entende 'poder' como liberdade, entende 'ter poder sobre algo' como poder agir indiferente à justiça. A posição filosófica entende que ser injusto é falta de temperança, falta de domínio sobre si, e isso é não ter poder nenhum. No segundo capítulo poderemos ver um pouco mais sobre isso, como há posição retórica a favor da liberdade e ao mesmo tempo domínio do outro, assumida pelo retórico paradigmático, Górgias (452d), que inclui conhecimento sobre a justiça no desempenho desse poder (460a). Polo procura então mostrar, durante toda sua discussão com Sócrates, que é possível obter um bem afastado da justiça, aliás é possível ter um poder e agir simultaneamente de maneira injusta. Cálicles reafirma isso em toda sua fala subsequente a Polo, dando à justiça uma outra significação, como veremos adiante. A posição retórica em Cálicles encerra o diálogo com uma argumentação inconsistente que diz que esse poder sobre o outro, sem respeito às normas, é a verdadeira justiça e único poder possível. O que podemos ver presentes em ambos os retóricos é que se afastar da retórica, na cidade democrática, seria estar fadado a uma condição escravizante, uma vez que todos os poderes a retórica mantém sob sua égide (456a) e contra a crença nessa vantagem o filósofo não os consegue dissuadir.

O que o diálogo nos traz, da perspectiva do filósofo contra a retórica, é que o retórico não tem compromisso com um estudo que lhe permitisse saber e falar aos ouvintes o que é melhor fazer para promover uma melhora. Esse debate se torna mais claro se entendermos o que significa dizer que a retórica de Górgias não é uma *tekhne* e sim uma atividade de promoção de prazer.

²¹ - Gostaria também de mencionar também que a 'atenção' requerida pela filosofia socrática é de outra ordem que a 'atenção' requerida pela retórica, uma a construção cuidadosa para não se contradizer e a outra uma construção cuidadosa para não desagradar, mas ambas têm em comum a construção de um *logos* sobre a *polis*.

1.5. "O seu cerne, eu denomino lisonja" (463b)

No início do diálogo, Górgias e Sócrates tentam definir o que a retórica tem de diferente das outras artes (*tekhnai*). A essa altura no diálogo não se distinguiu *tekhne* de *epitedeuma* e é possível ver Sócrates se referir à retórica como uma *tekhne* (447c, 450a-b, 451a) assim como Que-refonte o faz (448b, 448c). Sócrates ainda aponta o retórico como um artífice, um *demiourgos* (453a). Sócrates ainda dá sinais ao interlocutor que está confuso. Depois de distinguir a retórica das demais artes que tratam do discurso (*logos*), acordam, ele e Górgias, que a retórica é uma arte de convencer o outro, de persuasão (*peitho*) (453a). Após acordarem que há duas formas de convencimento distintas, crença (*pistis*) e ciência (*episteme*), colocam a retórica como produtora de crença, sem ciência. Ao concordarem com isso, Sócrates diz: "nem mesmo eu ainda sou capaz de compreender o que digo" (455b).

Há um mecanismo persuasivo (*mekhanen de tina peithos*, 459c) que o retórico domina que o torna capaz de convencer mesmo sem conhecer as coisas. Esse mecanismo persuasivo parece ser o tom elogioso que ele emprega em sua fala. Isso é colocado na discussão entre Sócrates e Polo, mas também é colocado no modo pelo qual Górgias se comporta na discussão – após essa distinção entre conhecimento e crença, Górgias ainda se vangloria de ter uma arte superior às demais (456a) e ainda mais cômoda (459c). O caráter elogioso e pomposo que o retórico reveste sua atividade reflete também o modo pelo qual o retórico opera o discurso. É como se a retórica e a filosofia partissem de usos distintos do *logos*, que também são modos distintos de estar e se posicionar no mundo.

A retórica pode ser vista como uma perspectiva que leva aquilo que é bem-aceito como o razoável a ser pensado em cada assunto e a filosofia parte de uma adesão primeiramente científica sobre o que está sendo pensado. Essas posições, na medida em que reivindicam franqueza (*parrhesia*) ou não, vão sendo retratadas como partidárias de posições morais distintas e com um modo de ser distinto entre os homens ao pensarem a política. O papel do orador diante da massa de homens livres é ser porta-voz de seus anseios e o papel do filósofo diante da massa é sustentar seu ponto indiferente a esses anseios.

Não é tão tranquilo dizer que a retórica não beneficia, não visa o bem da massa e apenas a filosofia o faz, pois, na perspectiva do retórico, prazer é idêntico a bem e deleitar a massa não é prejudicá-la, mas sim dar vasão, na democracia, à vontade desses homens. A identidade entre prazer e bem é também tema da discussão de Sócrates com Cálicles e me parece ser refutada mediante o constrangimento de Cálicles em defender prazeres sexuais

inadequados aos homens livres da cidade (494d-e), sucedido de um constrangimento lógico para diferenciar prazer e bem (495e-499c). Essa refutação parece se dar em um campo formal e não parece modificar em nada o espírito dos retóricos que, mesmo sem apresentar bons motivos em sua incorrigível conduta hedonista, seguem entendendo o *logos* como ferramenta para emocionar e se adequar ao que a massa deseja em cada momento.

O modo de discurso do retórico é posto como uma *empeiria* que consegue promover o prazer nos homens. A *empeiria* está colocada como algo paralelo ao rigor científico e entendendo-a mais bem traduzida como uma improvisação do que necessariamente uma "certa experiência", como o tradutor que usamos traduz em 462d e nas passagens seguintes. A retórica não é entendida como *tekhne* pelo filósofo, porque ele vê a atitude retórica marcada por uma rotina (*tribe*) e uma experiência (*empeiria*) em 463b. Acho que está em jogo muito mais do que um caráter que na modernidade pôde-se chamar de empírico. Podemos entender o caráter empírico da retórica se marcarmos a recusa de uma elaboração teórica acerca dos fenômenos ao qual ela se dedica, mas não parece haver uma recusa teórica dos retóricos. Górgias teoriza sobre modos distintos de persuasão, sobre o papel da busca da liberdade na vida do homem, assim como Cálicles parece trazer em sua discussão uma teoria sobre a sociedade e um justo por natureza. No segundo capítulo deste trabalho, traremos a tese sobre a moral dessas personagens.

Também é complicado entender a retórica como algo que se vai ficando melhor conforme rotineiramente se exercita naquilo, como poderíamos entender como um treino parecido com o esporte. A retórica é colocada como algo que não é arte porque é uma atividade à qual se dedicam homens de alma naturalmente distinta: "ela me parece ser uma atividade que não é arte, apropriada a uma alma dada a conjecturas, corajosa e naturalmente prodigiosa para se relacionar com os homens" (463a).

Então, haveria uma distância de natureza de almas na qual a estirpe de alma dos retóricos está marcada pela correspondência desse homem aos anseios da massa, uma sensibilidade que o permite uma improvisação bem-sucedida no trato com a *polis* em que o caráter de *experimentação* está bem aliado ao modo de hábito, então o retórico vai experimentando se colocar diante da massa de uma maneira não determinada racionalmente, mas derivada de um hábito pessoal. Isso tornaria claro como não há preceitos técnicos na retórica de Górgias, tal como retratada no diálogo, mas sim uma atenção ou sensibilidade aguda ao ouvinte e às reações do ouvinte que baliza o que o retórico diz ou deixa de dizer e também

um hábito tão forte nesse tipo de experiência que dá ao pensamento do retórico uma coincidência com o pensamento comum da massa à qual ele se dirige. Essa categoria de atividade tem diversas partes, diz Sócrates nessa passagem citada acima, e a parte desse tipo de disposição no caso do retórico se encaixa na *kolakeia*, que é a capacidade de identificar e reproduzir o que dá prazer, tal como um cozinheiro, dirá o filósofo.

Na discussão entre Górgias e Sócrates, a distinção entre *empeiria* e *tekhne* ainda não está presente. Porém, na discussão anterior à distinção entre os usos do *logos* já está colocada em termos de "acreditar" (*pisteuo*) e "ensinar" (*manthanoon*), que podemos identificar a questão da diferença do ensino (*matisis*) e da crença (*pistis*)²² (454c-d). Aquele que é capaz de fazer o outro acreditar é o retórico, que não precisa de ciência alguma para isso (454e). Este será sempre mais persuasivo em meio à multidão, pois a multidão é composta por ignorantes (459a) e o ignorante (não conhecedor das coisas tais como são) será sempre mais persuasivo entre os ignorantes do que o cientista (459b).

É possível entender o retórico, nessas passagens, de maneira pejorativa, como alguém que finge saber o que não sabe, mas acredito que o retórico possa estar retratado como um representante da massa, que consegue reverberar em sua voz aquilo que a massa acredita e anseia. Aquele que abre mão de produzir conhecimento em sua expressão será mais persuasivo entre os ignorantes (a massa) que o cientista.

A discussão por todo o diálogo parece indicar que a recusa em ensinar para apenas produzir crença está vinculada à ausência ou presença de conhecimento, já que o retórico Polo segue reafirmando ser desnecessário buscar uma ciência sobre o justo. Conhecer o justo está vinculado a ser justo – "quem aprendeu o justo é justo" (460b)²³. O conhecimento

²² - Há um artigo de Maria Isabel Santa Cruz (2010) sobre isso no *Górgias* e sobre essa passagem (p.215-216).

²³ - Sócrates faz uso de uma noção de *episteme* em que, por analogia, explica o tipo de transformação no ser que promove uma ciência. Então, quem aprendeu uma ciência "é tal qual o conhecimento que a produz" (460b). Há uma transformação anímica naquele que conhece, logo a dissimulação de conhecer algo e agir em contrariedade a isso é impensável. Aquele que age injustamente é ignorante da justiça, se a conhecesse não agiria de maneira injusta. É um princípio da moral socrática que aparece no diálogo *Górgias* como dado. Quero em um estudo futuro inclusive mostrar que a contradição de Górgias na discussão com Sócrates precisaria ser remetida diretamente a essa passagem e desse consentimento que o retórico dá à possibilidade de uma noção de *episteme* tal como essa: a ciência do justo não é meramente teórica, é algo que reorienta (compulsoriamente) o homem na sua prática.

do filósofo e crença do retórico são formas de uso do *logos* distintos, ainda não dispostos hierarquicamente, mas expostos como atitudes distintas diante da vida. A esfera da ciência está representada por uma figura, no decorrer do diálogo, que diz sempre o mesmo e busca contemplar a si mesmo. Já a esfera da crença é representada pela sucessão de personagens que falam de maneira distinta uma da outra e defendem suas posições de acordo com o que convence a maioria dos homens. O retórico e o filósofo enfrentam de modo diferente a questão do que é possível ao pensamento ou do que é próprio ao pensamento. O retórico se expressa visando convencer e não ensinar, mas não se trata de convencer sobre uma posição previamente elaborada. Esse convencimento que o retórico promove se deve antes à correspondência entre a posição do retórico e a do ouvinte. A questão fica mais complexa se nos perguntarmos: o retórico recusa ensinar porque não sabe; ou sabe o que deve ensinar, mas defende uma posição que ele mesmo não acredita; ou o retórico na verdade se expressa independentemente do que sabe? Parece haver recusa a uma posição fixa anterior à sua comunicação com a *polis*, para então uma experimentação da posição que ele defenderá de acordo com a anuência de seu interlocutor. Como me parece que Górgias faz na sua discussão com Sócrates, quando ele diz que ensina a justiça.

Sócrates genericamente pode ser retratado em seus diálogos como ignorante de tudo (“só sei que nada sei”) e constrói sua posição de acordo com a objeção ou aceite do interlocutor, visando, ao menos quando tentamos traçar uma caricatura da personagem Sócrates nos diálogos, mostrar ao ouvinte que ele não sabe o que supunha saber. Já a personagem Górgias aparece como a figura mais sapiencial de todas (“qualquer pergunta posso responder”) e vai construindo também a sua posição de acordo com a objeção ou aceite de seu interlocutor, porém buscando reafirmar as crenças do ouvinte, ou reproduzi-las como suas. A diferença de uso do *logos* traça um paralelo interessante entre esses dois polos: um parece visar a melhora das opiniões do outro de maneira cientificamente arranjada, testando o outro naquilo que ele sustenta, enquanto o outro busca a preservação da crença do outro, lisonjeando-o.

A afirmação de que o sucesso do retórico na condução da massa se deva à ignorância que ambos compartilham não é posta em questão por nenhuma afirmação ulterior à discussão com Polo. Muito menos podemos encontrar alguma passagem que recuse a afirmação de que a massa será sempre a massa de ignorantes. Dessa observação devemos suspeitar que haja uma recusa categórica no texto à retórica lisonjeadora na condução da massa em vias de fato. Isso pode ser valioso se pensarmos a possibilidade posta, no texto de Platão, de uma retórica que seja boa. A retórica, em

sua atitude intelectual, não pode ser subestimada, embora o filósofo apresente severas críticas à capacidade do retórico em promover o que é melhor para a *polis*, uma vez afastado de uma ciência. Da censura à capacidade retórica de promover uma melhora na massa à qual se dirige, Sócrates colocará em suspeita o poder da retórica (466b, 466d-e, 467b, 468d-e, 510a, 513a-b)²⁴ – é de fato um poder sobre a massa dizer apenas o agradável a ela?

No decorrer do diálogo, o modo de vida das personagens Sócrates, Querefonte, Górgias, Polo e Cálicles são explorados concomitantemente à sua prática com o discurso, levando-nos a crer em dois modos distintos e inconciliáveis de viver, o modo do filósofo e o modo do retórico – o filósofo defendendo a prioridade de ser justo e retórico defendendo a prioridade de não ser injustiçado. Isso corrobora com o que vejo estar em jogo na diferença entre *atividade* e *tekhne* e como parece não se tratar apenas de um embate de caráter teórico, mas de prática de vida. A tensão entre retórica e filosofia parece ser entre duas atitudes distintas para com a vida pública e é muito difícil precisar em que medida poderíamos falar de uma vida para além da vida pública no tempo desses homens livres que compõem o diálogo.

Podemos entender a diferença entre *empeiria* e *tekhne* política mediante um confronto com o que seguramente os distingue. A *empeiria* é colocada como aquilo que não é uma *tekhne*²⁵, os elementos que temos para entendê-la são colocados dessa maneira negativa. A *kolakeia*, como modo de fala, parece ser então a expressão da *empeiria*. Vamos então, mesmo que brevemente, entender aquilo que o filósofo diz ser uma *tekhne*, com anuência do retórico:

²⁴ - No segundo capítulo poderemos ver como cada polo da discussão está chamando de poder (*arkhe*) algo diferente. Nas passagens 466b, 466d-e e 467b podemos ver o tom provocativo que Sócrates adota ao desacreditar no poder no retórico e como que a seguir ele busca mostrar que, se poder se trata de um bem, não pode ser poderoso aquele que comete injustiça (468d-e) e sem uma ciência ou técnica é impossível reorientar a pessoa no que ela quer verdadeiramente, por isso não se pode falar em poder (510a). Após grande discussão sobre o final trágico dos grandes líderes políticos (que passam a ser identificados a grandes oradores públicos em 515b a 520b), Sócrates se esforça em mostrar que o poder e liberdade do qual o retórico se gaba é um falso poder (comparação com as Sacerdotisas da Lua 510a) é uma submissão à massa. Não pode ser poderoso diante da massa aquele que não pode desagradar a massa. Tudo isso será melhor explicado no o segundo capítulo do texto.

²⁵ - Há o trabalho de BALANSARD (2001), e um capítulo sobre a diferença entre *empeiria* e *tekhne* (p.139-159).

Em 462b-463c, o filósofo diz que seguramente a retórica deve ser entendida como uma atividade (*epitedeuma*) e não uma arte (*tekhne*). Adiante (464c-d) ele explica para Górgias que a retórica, sem saber das coisas, não pode promover um sumo bem (*beltistos*) e, como encalça o prazer imediato das coisas, acaba por ter uma boa aceitação. Então a retórica não é arte porque "não possui nenhuma compreensão racional da natureza (*physis*) daquilo a que se aplica e daquilo que aplica e conseqüentemente não tem nada a dizer sobre a causa (*aitia*) de cada um deles. Eu não denomino arte algo que seja irracional (*alogon*)" (465a).

A retórica passa a ser definida negativamente como aquilo que não é técnico, racional. O cerne dessa crítica parece estar na coincidência que o retórico vê entre prazer e bem, que ainda não foi mobilizado, como Cálicles fará adiante, mas que permite que o filósofo separe prazer de bem já nessas passagens²⁶. Em 500a-d, Sócrates retoma sua definição de *tekhne* e mostra que é própria e exclusiva de um técnico (*tekhnikou*) a capacidade de selecionar aquilo que é bom ou ruim para cada caso, mas aí Sócrates já conseguiu o consentimento do retórico de que há dores que beneficiam e prazeres que prejudicam, logo a retórica parece esvaziada de utilidade se não consegue discernir aquilo que é melhor ou pior para cada caso, uma vez que seu *modus operandi* é a promoção do prazer e do deleite.

Nas passagens de 503e-504a, Sócrates deixa ainda mais claro que tipo de diferença está em jogo ao se falar de uma *tekhne*. Ela é capaz de conferir "forma (*eidós*) ao que é produzido" e "certo arranjo a cada um dos componentes, e força que uma coisa se adéque e harmonize até que esteja bem arranjado e ordenado em seu conjunto". A definição de *tekhne* aparece bem claramente na voz de Sócrates, mas chama a atenção o fato de que os retóricos não se sintam incomodados com essa noção, da qual eles estão sendo postos fora, de modo que não tentam recusar as analogias que sustentam a existência de uma técnica sobre a justiça derivada de uma analogia corpo e alma na qual a medicina aparece como irrecusavelmente técnica (vale a pena lembrar que o próprio irmão histórico de Górgias era médico).

Outra característica que é apontada para a *tekhne* é que o artífice tem em vista seu próprio ofício (503e), o que quer dizer que o médico fala da saúde, o pintor da pintura, etc. Então, a atitude retórica de poder falar sobre qualquer assunto, como Górgias aponta

²⁶ - Porém, quando Sócrates diz que o retórico não conhece a *physis* das coisas e a *aitia* das coisas, podemos lembrar de Cálicles defendendo um justo por natureza (483a) e mostrando a filosofia como causa da degeneração masculina (484c-e).

inclusive como uma vantagem de seu ofício (459c), é uma atitude estranha à *tekhne*, muito embora o diálogo mostre Górgias tendo uma noção clara de coisas que não são da competência do retórico, como vencer uma discussão: "Mas que diferença faz para ti? Isso não é absolutamente de tua competência, Cálicles" (497b). Isso poderia indicar que o retórico tem noção de seu domínio como o filósofo diz ser necessário ao técnico.

A *kolakeia*, para ser bem desempenhada, diferentemente de uma *tekhne*, exige aquilo que Sócrates diz ser um dom natural para se relacionar com as pessoas (463a). Além disso, exige manter-se firme na sua decisão em agradar ao ouvinte, pois os alunos que quiseram entrar nesse jogo de franqueza com o filósofo acabam por consentir com coisas que também podem estarrecer os ouvintes, que é a armadilha em que Cálicles acaba caindo. Górgias é o único que consegue bem desempenhá-la, mas isso exigiu dele mentir. Agradar os ouvintes mostra-se como próprio da retórica lisonjeadora e a *parrhesia* socrática se coloca justamente como um modo de discurso em que o agrado ou desagrado do ouvinte não está em questão, é um modo de confissão em que se desliga da preocupação com os humores do ouvinte. A questão posta pelo diálogo é a dificuldade em ser um retórico sem ser lisonjeiro e, ainda, a dificuldade de exercer poder político na *polis* democrática sem uma retórica.

Então fica em aberto entender se o caráter não racional da retórica se deveria também ao objeto que ela se propõe, o prazer. Produzir prazer parece requerer mais a atitude de improvisação do que um estudo da natureza da alma ou da massa. O seu caráter irracional (*alogon*) é ponto de partida de toda a crítica que se segue à nulidade do poder do retórico na *polis*: “*dentre os cidadãos os rétores me parecem possuir o mais ínfimo poder*” (466b), dirá Sócrates a seguir. O retórico Polo reage a essa crítica de pronto, trazendo da prática e dos fatos da *polis* a confrontação: “*Mas o quê? [os retóricos] não assassinam, como os tiranos, quem eles quiserem, e não roubam dinheiro e expulsam da cidade quem for de seu parecer?*” (466b-c).

Páginas antes da definição e da discriminação entre *tekhne* e *empeiria*, a censura de Sócrates a um caráter meramente elogioso do discurso retórico, já confrontara Polo e Górgias. Eles, em vez de um discurso curto de definição, se puseram a elogiar a retórica (448c; 448a; 451d). A *kolakeia* é um emprego do discurso muito distinto da dialética e seus discursos breves visando definição dos termos empregados. No entanto, há, para a *kolakeia*, questões que estão para além de seu caráter elogioso.

Quando vemos que Sócrates veta à retórica o estatuto de atividade racional ou técnica, não

o faz ainda pelo seu caráter deletério do ponto de vista moral. Muito se pode pensar na distinção do ponto de vista de um discurso que se produza em relação ao prazer, então podemos ver que o discurso que o filósofo busca produzir é um discurso que dê conta de definir seu objeto ou produzir um discurso que se mantenha o mesmo a despeito das diversas manifestações que esse objeto possa apresentar. Já o retórico seria aquele que produz um discurso que busca apenas dar conta de uma manifestação tal como ela aparece em cada momento, observando como critério a reação emocional do ouvinte ao qual se dirige.

Acredito que essa compreensão da diferença entre *empeiria* e *tekhne* nos permite ver que o retórico tem uma atitude distinta com seu raciocínio. Não é como se ele confundisse apenas instância da aparência com a instância do ser. Confundido entre o justo que parece justo agora e o justo que parecerá justo logo adiante, o retórico se comporta de uma maneira convicta acerca da sua atitude intelectual – entende um caráter emocional nas posições adotadas pela massa e sabe expressar em sua voz o que convencerá o outro. O critério para adoção de uma posição ou outra não é dado senão pela utilidade dessa posição na autopreservação do retórico, de seus bens e vida. O retórico é retratado como um sujeito livre para adotar uma ou outra posição, conforme isso lhe garanta a atenção ou admiração do ouvinte²⁷.

²⁷ - De uma forma ou outra, visando a distinção em relação do objeto elegido para o discurso (o prazer em si ou apenas as manifestações do prazer), desembocaremos hora ou outra na interpretação comum da caracterização sofisticada como perseguidora das aparências e a filosofia como perseguidora das ideias. Mas me estranha em geral essa fácil equivalência entre sofisticada e retórica. Pode também ser que haja uma diferença entre a sofisticada de Protágoras e a retórica de Górgias. Até a distinção aparece no diálogo, em que sofisticada e retórica aparecem ambas distinguidas nas analogias das *tekhnai* que regem a vida comum dos cidadãos (463b, em especial 465b-c). Nesse sentido seria interessante dialogar com autores como SANTOS (2013, p.256-260) que lê nos retóricos consequências do relativismo do sofista Protágoras. Acho que é possível ver um distanciamento do posicionamento da perspectiva de Protágoras se observarmos a recusa de Górgias à noção de 'ser' eleata, como acredito que ele faz no *Tratado do Não-Ser*. E mesmo como que no texto de Platão, Cálicles busca fundamentar sua posição em um discurso que revele a natureza do homem como na sua crítica a um justo da ordem do *nomos* e seu apoio a um justo da ordem da *physis* (482e - 484c). A posição dos retóricos pode ser vista partindo de outros pressupostos, no qual os estados mentais do ouvinte, que podemos entender como emoções, podem ser reforçados, fundados ou enfraquecidos com o uso do discurso e o retórico, nesse sentido, parece operar o *logos* diferentemente da chave aparência ou ser. Isso pode ser melhor abordado observando como Sócrates reage à argumentação de Polo, por exemplo: "Tu me atemorizas, nobre Polo e não me refutas" (473d). Ali o retórico procura mais provocar uma emoção em Sócrates para que ele abdique de seu ponto do que propriamente construir argumentos que refutem as posições de Sócrates. Num trabalho futuro espero dar melhor fundamentação a essa forma de pensar.

A retórica parece para Sócrates como "uma atividade que não é arte (*einai ti epitedeuma tekhnikon men ou*), apropriada a uma alma dada a conjecturas, corajosa e naturalmente prodigiosa para se relacionar com os homens; o seu cerne, eu denomino lisonja" (463a). O que está sendo chamado de lisonja pode ser entendido como uma questão da expressão do retórico, buscando reproduzir em sua voz aquilo que é prazeroso. Mas pode Sócrates também estar falando do *modus operandi* do retórico, de como a dedicação à retórica diz respeito à sua alma, à sua essência que, a meu ver, é fazer de seu pensamento o eco da voz da maioria e por isso reproduz em sua voz aquilo que é mais agradável à maioria, mais agradável de um modo específico – adota posições familiares para a massa e, sendo a maioria composta de homens livres com predileção ao prazer²⁸, adota então uma posição hedonista. Adiante, poderemos ver que a lisonja também pode ser entendida por Sócrates como uma relação de apaixonamento mútuo para com a polis.

Fala-se da filosofia como partidária de uma *tekhne* e da retórica como um modo de *empeiria*. A necessidade, posta pelo diálogo, de submissão de uma a outra, está atravessada pela tensão difícil entre a decisão pela franqueza filosófica ou de uma decisão pela lisonja. Acredito, como tentarei colocar no segundo capítulo, que essa tensão se dá na disputa de quem tem mais poder (*arkhe*) sobre a polis.

Qual decisão garante maior poder na polis, dizer ao outro o que acredito ser verdadeiro, ou reproduzir na minha voz aquilo que outro deseja ouvir? Podemos ver a questão como uma oposição, mesmo que velada, à retórica, que coloca o retórico simulando pensar algo em detrimento da posição da massa, ou podemos ver que o problema contido no prestígio da retórica está no fato de que a esfera do que ‘eu penso’ acerca de algo e o que ‘o outro quer ouvir’ possa coincidir no íntimo do retórico, tornando-o o homem que contém em si as posições da massa. Para o retórico, a lisonja pode não ter a distinção nítida com a franqueza que o filósofo vê.

1.6. "Sócrates é sempre assim, Górgias, pergunta coisas pequenas, desprovidas de valor e as refuta" (497b)

Sócrates, durante a discussão, vai submetendo seus interlocutores a seu jogo de perguntas e

²⁸ - É possível em consonância com Bravo (2006), e a bibliografia que o comentador mobiliza em sua obra, vermos a cultura grega "uma cultura do prazer" (p.13). Ver item 1.1 do seu primeiro capítulo.

respostas. Esse jogo vai levando o interlocutor a se expor crescentemente com maior clareza acerca do que pensa sobre a retórica e seu poder. Acredito que Sócrates busca obstinadamente submeter os retóricos a uma prova de franqueza, trazendo também crescentemente consequências morais acerca de uma discussão que parecia ser sobre o ofício do retórico. O caráter elogioso e pomposo da *epideixis* retórica é gradativamente diminuído, enquanto o retórico se vê seduzido a dizer com mais audácia suas pretensões ao ocupar o lugar de domínio político.

A discussão com Polo passa a ser sobre a vergonha de se cometer injustiça e da identidade entre prazer e bem. Dirá Polo: "agora apresentas uma bela definição, Sócrates, definindo o belo pelo prazer e pelo bem" (475a), mas Sócrates parece insistir que, se agir injustamente pode ser um prazer, é necessário entender como então "é mais vergonhoso cometer injustiça que sofrê-la" (475d). Parece que essa discussão em torno da vergonha de cometer injustiça ou de dizer o que se pensa vem de encontro com o caráter ilimitado do poder retórico, do qual se gabam enquanto aproximam a figura retórica da figura de um tirano. Górgias mostra ter os outros como escravos (452e) e Polo faz notar que o retórico pode, tal como um déspota, expulsar ou matar na cidade quem ele quiser (466b-c; 468e). Platão coloca então os retóricos reafirmando o caráter ilimitado da retórica, mostrando que, mediante o domínio da retórica, pode-se agir injustamente e que agir injustamente não é empecilho para ser feliz. As teses morais de ambos os polos da discussão serão abordados no segundo capítulo, onde recorro à exposição da defesa retórica do comportamento tirânico apenas para fazer notar como o uso da franqueza para o retórico e para o filósofo são distintos, pois parece que o filósofo faz uso dessa franqueza para não incorrer em contradição, já o retórico para dar demonstração de sua liberdade. No diálogo, a prática da *parrhesia* filosófica é oposta à prática retórica lisonjeadora justamente por ambos disputarem o poder sobre a *polis*, como maneira mais ou menos eficiente para atingir esse poder, assim como apresenta crítica mútua quanto ao verdadeiro benefício de ambos os modos para aquele que os pratica.

A *parrhesia* é um modo de discurso que visa dizer a verdade do que se pensa sobre um assunto, isto é, o homem franco (*parrhesiastes*) não mede a consequência sobre si da expressão do que ele acredita ser verdadeiro. Abre-se necessariamente uma consequência imprevisível para o sujeito falante. Foucault apresenta a *parrhesia* como uma maneira de ver a verdade e de dizer a verdade que traz um risco para o falante, aquilo que ele chama de um "*efeito de retorno sobre o próprio sujeito*" (2011, p.65), uma vez que não só esse discurso abre uma variedade de consequências indetermináveis e perigosas para aquele que

disse a verdade, como também vincula esse sujeito ao que foi dito por ele, dá-lhe sua identidade. Essa vinculação se deve ao fato de que ele acredita verdadeiramente que disse o que pensa e que o que pensa é verdade (2011, p.62). Poderíamos entender isso como uma performance na qual o falante acredita verdadeiramente em algo que pensa em si. Há no falante uma experiência que eu gostaria de chamar de autenticidade, não necessariamente pelo fato de o orador franco ser o autor de sua posição sobre o assunto, mas por ele ter uma convicção no seu próprio pensamento e acreditar que o que pensa é verdadeiro e que, por isso, precisa ser dito, e por poder e precisar ser dito, vale a pena o risco que se apresenta. Então, no sentido de *poder* dizer o que pensa, se encontra no campo político e democrático de uma discussão e no sentido de *precisar* ser dito, se encontra no campo da subjetividade e com uma função filosófica.

Podemos conjecturar que a *parrhesia*, entendida como expressão verdadeira do que se pensa, culmina em significados distintos para o retórico e para o filósofo. Acredito que para o filósofo o orador retórico se comporta tal como aquele que Parmênides chama em seu poema de “*homens de dupla cabeça*” (B6)²⁹, que pensam cada hora uma coisa sobre o mesmo assunto e têm uma opinião distinta sobre as coisas conforme as aparências mudam, como se lê mais comumente, prefiro dizer que, no caso do orador público, ele muda de opinião conforme a conveniência. Esta característica, no *Górgias*, está marcada pela forma como o retórico faz da sua posição a posição que possui mais adesão da massa, isso como critério para a adoção de um ou outra posição. Já o filósofo é aquele capaz de fazer do pensamento, do ser e do discurso o mesmo. Essa característica é dada pela constatação socrática de que, enquanto filósofo, ele é o que diz sempre o mesmo das mesmas coisas (482a).

Acredito que a *parrhesia*, no diálogo, é um modo de fala que dá ao ouvinte a convicção interna do sujeito falante. Está mais próximo de um sentido de confissão, por ser uma fala livre da vergonha. Sendo assim, mesmo quando Sócrates diz estar envergonhado de dizer o que pensa diante de Górgias (462e-463a), ele não deixa de ser franco por isso, ele se confessa. Do mesmo modo, quando Cálicles confessa que não falava a verdade quando forçava a identidade entre prazer e bem (499b), ele não deixa de ser franco por isso,

²⁹ - "Desta primeira via de investigação te afasto/ e logo também daquela em que os mortais, que nada sabem/ vagueiam, com duas cabeças: pois a incapacidade/ lhes guia no peito a mente errante (...)" PARMENIDES, B6. Acredito que essa seja uma descrição condizente com aquele que se guia pela conveniência e não tem compromisso, como o filósofo, em dizer sempre o mesmo sobre os mesmos assuntos.

ele também se confessa. Porém, para Sócrates o retórico Cálicles age de maneira dissimulada quando diz não entender o que Sócrates diz (497a), acusação que Polo também faz ao filósofo, dizendo que Sócrates discorda dele da boca pra fora (471e). Entender a franqueza dessa maneira nos ajuda a não aderir ao que os interlocutores estão dizendo um ao outro, pois é possível ver, como dissemos acima, que acusar o interlocutor de não ser franco é uma maneira, no diálogo, de inocentá-lo de suas contradições (como acredito que Polo faz com Górgias e Cálicles com Polo e Górgias, como veremos adiante), assim como também é uma maneira de desqualificar a argumentação do outro, quando o diálogo já virou uma disputa.

Quando digo "em sua própria convicção", podemos cair no erro de pensar que a posição filosófica é franca porque é previamente elaborada antes do confronto com o outro. Não me parece ser isso que está em jogo, quando vemos a personagem Sócrates dando seu testemunho do que pensa ao outro. Se a reflexão filosófica se dá antes do diálogo com o outro, como um exame cuidadoso de suas próprias percepções sobre a política, antes de estar na esfera propriamente política, teríamos de encontrar ao menos alguma referência do filósofo dizendo algo nesse sentido: "antes de encontrá-los aqui, estava eu sozinho refletindo sobre esses pontos". Vemos o contrário já na primeira página do diálogo, em que Sócrates se encontrava justamente na *agora*. Essa autenticidade do filósofo frente ao seu interlocutor precisa ser entendida como inerente à atividade própria do diálogo. A posição do filósofo é pensar o mesmo que diz e vice-versa. Isso também pode significar dizer aquilo que é melhor pensar no lugar de se balizar pela agradabilidade ou boa aceitação do que se diz. O uso que o filósofo faz da franqueza é confessar-se honestamente a fim de ser capaz de se manter em uma mesma posição, como uma técnica própria à filosofia, para evitar a contradição em seu discurso.

Entendo a franqueza, nesse texto de Platão, para além de sua característica e sentido político, que Foucault faz notar ser o primeiro sentido da noção (2011, p.68). Além desse direito ou interdição política, a franqueza está também entendida como além de se envergonhar, ou se intimidar com as consequências do discurso, num sentido de bravura³⁰. Se os retóricos vão extrapolar o sentido estrito de estatuto político da liberdade (*eleutheria*) para um sentido de agir livremente (livre de restrições), como veremos a seguir, Sócrates vai

³⁰ - Scarpat nos diz que a *parrhesia* era uma conquista e privilégio da *polis* ateniense, de dizer quanto crê, como crê e contra o que crê, imprescindível ao cidadão e sinônimo de cidadania plena (1964, p.29).

extrapolar o sentido político de *parrhesia* de um sentido de direito de falar livremente (livre de restrições), para um sentido filosófico de ouvir a verdadeira voz de si mesmo, de se despir das opiniões sobre a vida que decantaram na alma dos sujeitos e obscureceram as suas próprias concepções: a grande empreitada de encontrar em si um ‘mesmo’. Foucault também nota que a *parrhesia* no *Górgias* está presente no texto para além de seu campo político:

Mas, embora esse significado da palavra *parresia* seja o significado tradicional, a palavra é empregada aqui numa reflexão sobre o que deve ser o diálogo filosófico e o que deve ser, por conseguinte, o jogo de verdade e o jogo de prova que é jogado pelo filósofo e o seu discípulo (...), creio que temos aqui um primeiro uso — não há outros, em todo caso na literatura daquela época, nem houve antes — da palavra *parresia* no contexto, no interior dessa prática que é a da condução da consciência (Foucault, 2011, p.332).

Isso nos leva a ver que a *parrhesia* está sendo trazida no texto sempre por Sócrates, ao exigir coerência em seu jogo dialético, mas para além disso está cumprindo um papel de explorar consequências morais sobre a posição dos retóricos, das quais eles se envergonham, ou sequer desconfiam, ou remetem um ao outro apenas em uma esfera secreta ou privada. A *parrhesia* não só é necessária para o jogo dialético (nisso que Foucault chamou de ‘condução da consciência’), como é ferramenta para refutação da parte de Sócrates contra a tese retórica, sustentada fragilmente por personagens confusas ou interdidadas em seus direitos de expressão. Isso ainda será mais bem discutido.

Sigo uma hipótese de que não só os dois polos da discussão estão propondo um significado diferente da ideia de poder e de sumo bem, como também estão dando significados diferentes a ‘poder dizer o que pensa diante do outro’, prática essa que pode ser entendida como *parrhesia*. Para Sócrates, isso parece significar ‘alcançar uma verdadeira voz em si mesmo’ e para o retórico, está centrado estritamente numa *ekhousia tou legein*, ou liberdade de expressão (461e), ‘dizer qualquer coisa que lhe venha à mente’.

Há um uso da *parrhesia* no campo político, como direito político de falar livremente, não se intimidar, não se envergonhar e disso apenas Cálicles, legítimo ateniense, pode gozar. E Sócrates, tão frequentemente colocado como um embusteiro pelos seus interlocutores, empurra os retóricos estrangeiros para o limite do que eles podem dizer sem serem

expulsos da cidade.

No *Górgias*, para além desse uso político, há um emprego filosófico do termo, caríssimo para o funcionamento do diálogo, que identifico no texto como a capacidade (para além da coragem de se expressar) de dar as verdades internas, podendo sustentar uma posição que não recaia em contradição.

Disso, Sócrates passa ao privilégio da noção do ‘mesmo’ na elaboração de um discurso sobre a vida. Encontrar dentro de si mesmo as próprias impressões sobre a vida, com as dificuldades mostradas por Sócrates. Esse privilégio da noção do ‘mesmo’ parece oposto à prática da *kolakeia*, centrada em dizer ao ouvinte o que deleita a ele a cada momento, porque o prazer pode ser cada hora um. É como se o texto mostrasse que o direito de dizer o que se pensa não é suficiente para se dizer o que se pensa, pois para aquele que se afasta da filosofia, ou de um estudo das coisas tais como são para além do que é agradável ou desagradável a um ouvinte, é muito difícil não cair em contradição – o que pode ser lido como uma exigência da dialética. Há uma dificuldade crescente em manter uma mesma posição, pois o agradável à massa dos homens está em constante oscilação, que dificulta uma episteme, ou uma posição fixa nas discussões sobre a política e a moral.

No entanto, não é tão simples assim concluir, lendo o texto, que Cálicles é de fato franco. Na perspectiva do filósofo, como dissemos acima, parece que não, porém na perspectiva retórica ele parece continuar desavergonhado e franco, embora demonstre no decorrer da discussão um crescente desinteresse. Parece que, para além da sua função política e filosófica, a *parrhesia* cumpre uma função indispensável para o sucesso do diálogo, se pensarmos sucesso de um diálogo como um acordo conjunto entre duas partes que atribuem significados distintos sobre os valores.

Parece então que essa fala que dá testemunho verdadeiro de suas convicções é necessária para não ser refutado no jogo dialético, e por isso, por não poderem levar até o fim a consequência de suas posições, por carecerem de franqueza, Polo e Górgias são refutados. Há que se saber o que se pensa para vencer uma discussão e há de se ter direito de dizer o que pensa. A observação desses fatores nos leva a suspeitar de que a derrota dos retóricos se deva apenas por não sustentarem uma opinião verdadeira. O difícil dessa perspectiva é lidar com o fato de que Sócrates, com a desistência de seus interlocutores, também perde a discussão fazendo uso de sua franqueza e não somente a discussão como também a vida. Nesse sentido os alunos de Górgias, familiarizados com um modo lisonjeiro de discurso, se perdem ao se verem diante de um interlocutor que lhes cobra verdades internas no lugar de uma reprodução do parecer da massa. Porém a perspectiva filosófica, com a

condenação de Sócrates, também é precária do ponto de vista desses jovens ambiciosos pelo poder político. Então, a exigência da franqueza ao modo filosófico é um desafio da filosofia para a sua adesão na vida coletiva.

Sócrates começa a explorar consequências constrangedoras do raciocínio de Cálicles e este, aceitando o desafio de ser franco, não volta atrás de seu argumento e recusa recuar diante de qualquer tipo de consequência possível. Sócrates vai retirando consequências cada vez mais constrangedoras da defesa que Cálicles faz de uma vida devotada ao prazer. Sócrates lhe diz ainda: "*Termina como começaste, e atenta-te para não seres tomado pela vergonha!*" (494c). Podemos ver nessas passagens (494b-495a) Sócrates não só analisando os argumentos de Cálicles, como também submetendo seu interlocutor a uma prova de franqueza da qual já declinara os outros dois interlocutores: "*Cálicles, deixei Polo e Górgias atordoados e envergonhados, tu porém não te atordoas nem te envergonhas*" (494d). Começa então uma série de perguntas que vão avançando em seu caráter provocativo. É feliz, então, a vida da tarambola³¹? Cálicles dirá que sim (494b). Coçar-se indefinidamente? Cálicles também dirá que sim, já perplexo com a conduta de Sócrates: "*Tu és absurdo. Sócrates! Simplesmente, um orador público*" (494d). Sócrates segue até encontrar o limite de Cálicles, que para Sócrates revela o cerne (*kephalaion*) desse tipo de discussão sobre o prazer: a vida dos devassos (*kinaidon bios*, 494e). Podemos concluir que a vida dos devassos é uma vida prazerosa, ao que parece, mas, ao mesmo tempo, é exposta como uma vida "terrível, vergonhosa e infeliz" (494e).

Para Sócrates, dizer se a vida dos devassos é feliz ou não é uma indagação necessária para a discussão, pois é através dela que Sócrates pretende que Cálicles repense a identidade entre prazer e bem que traçou. Conduzir a discussão até esse ponto é, para Cálicles, deplorável: "*Não te envergonhas de conduzir a discussão até esse ponto, Sócrates?*" (494e). Sócrates não se envergonha e podemos ver que depois dessas páginas Cálicles se desinteressa da discussão, Górgias contudo intervém e pede que Cálicles permaneça na discussão (497b). É importante notar que Cálicles não pode defender a vida dos devassos, porque esse tipo de prática, também associada ao prazer na penetração anal³², era veemente condenada aos

31- Ave que come enquanto como defeca (LOPES, 2011, nota 167)

32 - "The life of a kinaidos (...) - an adult man who takes pleasure in the passive role in anal penetration" (2000, p. 164). "A vida de um *kinaidos* (...) - um homem adulto que encontra prazer no papel passivo na penetração anal" (tradução nossa).

homens da época (MONOSSON, 2000, p.80), inclusive aos cidadãos. Defender a vida dos *kinaidoi* significaria perder seus direitos políticos e até morrer, isso vai contra o *logos* como autopreservação, que acredito ser a marca do exercício retórico e sua lisonja, mas também expõe o retórico no limite da liberdade que ele diz possuir de maneira irrestrita na cidade.

Poderíamos, então, questionar a franqueza do retórico até em seu caráter político de dizer o que pensa, independentemente de suas consequências sobre o falante. No entanto, embora não dê aceite explícito sobre a vida dos devassos, ele mantém o seu ponto da identidade de prazer e bem, até ser refutado (depois de vencido o constrangimento moral) mediante uma argumentação lógica firmemente construída por Sócrates (499b).

Para além desse aspecto político, a fala que se coloca como franca é a fala que revela a identidade desse falante. Podemos notar isso quando, no meio da discussão, Sócrates diz a Cálicles: "*não esqueçamos que Cálicles, o Acarnense, afirmou que aprazível e bom são as mesmas coisas*". Cálicles retruca: "*e que Sócrates, de Alopeque, não concorda sobre isso, ou concorda?*". Sócrates responde: "*Não concordo, e presumo que tampouco Cálicles há de concordar, quando ele próprio contemplar a si mesmo corretamente*" (495d-e). A fala franca é um dizer que expressa aquilo que é verdadeiro naquele sujeito e este passa a ser conhecido como aquele que disse isso. Ela dá a identidade do falante através do que é dito por ele. Isso pode significar que se arriscar em uma defesa da vida dos *kinaidoi* poderia levar Cálicles a ser identificado a eles e expulso da cidade ou morto. Cada um está dando o testemunho do que pensa ser o verdadeiro e Sócrates passará a dizer que Cálicles se equivoca porque não se contempla verdadeiramente. É como se, para ser franco, não bastasse um direito político, é preciso também ter uma disposição pessoal de desprendimento de seus bens e vida e uma capacidade de despir-se das opiniões ouvidas e encontrar em si uma verdade interna. Para o filósofo, isso só é possível porque ele contempla a si verdadeiramente e é capaz de dizer sempre o mesmo e também porque ele não se preocupa com o que pode acontecer mediante a expressão de seu pensamento³³.

1.7. "Cálicles, deixei Polo e Górgias atordoados e envergonhados, tu porém não te atordoas nem te envergonhes" (494d)

³³ - Não é difícil ver como essa prática da *parrhesia* tornou-se uma **prática de vida** na cristandade e no martírio cristão.

Vamos tentar entender o que vem a ser a *parrhesia*, acompanhando o uso que os retóricos tentam fazer dessa prática, talvez seduzidos pela maneira socrática, ou para simplesmente não perderem o jogo dialético para Sócrates ou, ainda, para dar demonstrações de sua liberdade.

No item 1.4 pudemos entender porque algumas personagens podem reivindicar a *parrhesia* em seu discurso. O passo agora é tentar entender porque Cálicles, a terceira personagem retórica nesse jogo de sucessão, reivindica em seu discurso o uso de uma *parrhesia* (491e) e mesmo assim malogra na discussão e na sustentação de seu ponto. Parece importante também como que, para os retóricos, uma vida afastada da retórica lisonjeadora coloca a vida do filósofo em risco constante, como eles alertam ao filósofo (486a-b). Falaremos concomitantemente sobre a diferença entre *parrhesia* e *kolakeia* e como a observação desses elementos parecem complicar a compreensão de uma *tekhne* retórica, trazendo elementos para nosso terceiro capítulo. Isso também poderá nos levar a uma melhor compreensão sobre a eficácia ou a adesão efetiva do discurso filosófico pela "massa de ignorantes", uma vez que o fim previsto pelos retóricos, de morte e exílio ao filósofo franco, foi o que a realidade histórica de Sócrates apresentou.

Há uma relação entre duas atitudes do homem ao se expressar: se envergonha em dizer o que pensa ou diz o que pensa independentemente da consequência. É possível ver a *parrhesia*, no texto, como oposta a medo ou vergonha, quando Sócrates diz que Cálicles é franco e não se envergonha (487d) e, em seguida, que Górgias e Polo não são francos e se envergonham (487a). Há uma oposição entre a franqueza e a vergonha, isto é, onde carece a franqueza prevalece a vergonha e onde prevalece a vergonha carece a franqueza, isso porque a franqueza exclui a vergonha do discurso.

Acredito que a ausência de vergonha não corresponde necessariamente a um discurso franco, isto é, no discurso em que se fala com mais franqueza a vergonha estará diminuída, mas isso não autoriza dizer que todo discurso sem vergonha, por mais engraçada que pareça a expressão em português, seja um discurso franco³⁴. Para além desse entendimento que o filósofo faz desse tipo de discurso, o retórico marca coisas importantes acerca do que

³⁴ - Ainda permanece como modo distinto da franqueza a *kolakeia* (lisonja), que não se deve à vergonha, mas antes a uma finalidade de autopreservação. Para mim, também a ofensa seria um modo sem vergonha e alheio à franqueza, mas aqui menciono essa questão da distância entre franqueza, lisonja e ofensa, apenas como indicação de um estudo futuro.

poderíamos traduzir como liberdade de expressão (*ekhousia tou legein*, 461d)³⁵, em que a franqueza ganha para o retórico um aval para dizer o que lhe parece melhor ou pior. Para o retórico, dizer o que pensa é dizer cada hora uma coisa sobre as coisas e a liberdade e inconsequência que o retórico reveste em sua fala franca. Nisso o filósofo vê uma despreocupação do retórico com aquilo que diz, ou uma irresponsabilidade no desempenho de seu poder sobre a *polis*. Podemos ler que o retórico mede antes a consequência sobre si do que diz em detrimento de ocupar-se com a boa ou má consequência na vida comum daquilo que diz. Então, busco mostrar que é possível ler a franqueza do retórico de modo diverso da franqueza filosófica.

A franqueza do retórico está na reprodução em si do que quer ouvir o outro, por ele ter as mesmas posições que a massa. Nesse sentido, para o retórico a fala lisonjeira também é franca. É o filósofo que faz uso da franqueza para dizer o avesso do que dizem todos os homens. Dirá Cálicles ao filósofo: “*se falas sério e tuas palavras são verdadeiras, a vida de nós homens não estaria de ponta-cabeça e não estaríamos fazendo, como parece, tudo ao contrário do que deveríamos fazer?*” (481b-c). Dado esse comportamento do retórico na discussão, Polo considera que Sócrates diz o que diz apenas da boca pra fora, sem acreditar afinal nisso (471e).

A franqueza não é abordada no texto pelas personagens com intenção de defini-la. O texto traz tanto Sócrates como Cálicles empregando o termo como se fosse de óbvia compreensão do outro. Um primeiro sentido da *parrhesia* pode ser entendido como 'dizer o que se pensa', mas no uso do filósofo isso se desdobra em fazer da voz e do pensamento o mesmo. Esse primeiro sentido está radicalmente em oposição a se envergonhar na expressão de seu pensamento e esse sentido filosófico traz grandes dificuldades para aquele que a pretende empregar a *parrhesia* sem condições de pensar o mesmo sobre os mesmos assuntos³⁶.

³⁵ - BERTI (2010) que traduz essa *licença* (*ekhousia*) como liberdade. O tradutor LOPES (2011) traduz como licença para falar.

³⁶ - Acredito que é por isso que o tema da *parrhesia* pode ser abordado nos estudos de subjetividade e de como há diversas formas de se comportar em relação ao próprio pensamento. O termo subjetividade nele traz mais dificuldades ao se estudar filosofia antiga, em que há sempre uma grande observação de anacronismo, sendo a modernidade que faz uso e estudo da noção de sujeito. Aqui estamos em uma dissertação de mestrado e muito fôlego e leitura se exigiria para fundamentar que não se trata de um anacronismo. Para mim sempre

Para o filósofo, a *parrhesia* está mais próxima de um sentido de manter firme uma posição determinada sobre cada assunto, enquanto para o retórico, por não experimentar em si essa fixidez e autenticidade, o cerne da fala franca encontra uma significação pejorativa, resume-se a dizer imediatamente o que se pensa. Enrico Berti (2010) traz uma breve reflexão sobre o estado de liberdade na Atenas antiga e fala da *parrhesia* com forte relação com a *isegoria* (igual direito à palavra), da qual a *parrhesia* constituiria numa degeneração, um poder dizer qualquer coisa (BERTI, 2010, p. 393)³⁷.

A *parrhesia* como 'dizer livremente o que se pensa', parece simplificar o que dificilmente poderíamos entender com tranquilidade, pois para o filósofo isso resulta no sujeito falar o mesmo sempre, enquanto que para o retórico, dizer o que se pensa sem constrangimentos é dizer qualquer coisa que se pense razoável sobre cada assunto conforme o momento³⁸. Mesmo que ambos estejam dizendo o que pensam, o resultado disso são práticas fortemente diversas. Ainda parece um problema que Sócrates não denuncie a falta de franqueza em Cálicles, mas a incoerência entre posições por ele sustentada. Pode haver em Cálicles mais uma confusão constitutiva de seu pensamento por balizar suas posições no ouvinte, do que uma deliberada distância de conteúdo entre sua fala e pensamento, ou uma interdição à sua liberdade de expressão. Digamos, por hora, que ele expressa francamente seus equívocos, muito embora haja na passagem 497a uma denúncia de Sócrates: "*dissimulas, Cálicles*". Isso pode ser uma evidência de que Cálicles não diz aquilo que pensa, na perspectiva do filósofo, mas essa denúncia socrática responde a acusação anterior de Cálicles que diz que Sócrates não produz argumentos, mas apenas sofismas: "*não entendo seus sofismas, Sócrates*" (497a). O tom de provocação é mútuo. É muito diferente da atitude da personagem Górgias no texto, em que ele é acusado por ambos alunos de não dizer o que

veio como dada a afirmação de que não há questão de subjetividade na antiguidade, não me lembro agora as razões que embasam essa afirmação. Seguirei, então, na sequência da afirmação que norteia essa parte do trabalho: a *parrhesia* é um elemento que nos ajuda a entender como as personagens retóricas no diálogo operam de maneira distinta o discurso em relação à personagem filósofa.

³⁷ - Há no *Fedro* também uma passagem em que Sócrates diz que o excesso de franqueza do homem apaixonado é insuportável (240e), adiante o retórico será retratado como apaixonado. Podemos ver que o emprego que o filósofo faz da franqueza é também uma forma de reabilitação dessa prática, que é colocado no uso retórico como uma performance irresponsável com o discurso.

³⁸ - Ainda preciso aprofundar no sentido de ver que esse "dizer conforme o momento cada coisa" pode ser resultante da noção de *kairos* no pensamento de Górgias histórico.

pensa. Aqui na discussão com Cálicles está em pauta a acusação de pensar a cada hora uma coisa sobre as mesmas coisas.

De 495e a 499b, Sócrates passa a mostrar a inconsistência da tese de Cálicles sobre o prazer. Em 499b, Cálicles consente que ele ou qualquer outro considera que há prazeres melhores que outros. Sócrates vê que Cálicles então mentia deliberadamente, com a intenção de enganar (499c). Dessa maneira, Sócrates passa a paulatinamente constranger Cálicles a concordar com toda a sua argumentação, uma vez refutada a identidade entre bem e prazer. Em 501c Sócrates pergunta a Cálicles: "*E sobre isso, acresces teu assentimento à nossa opinião ou a contestas?*" Cálicles responde: "*Eu não, mas concordo com ela para que tu concluas a discussão e eu deleite Górgias*". Essa passagem mostra quão problemática é a questão da franqueza retórica no diálogo – deixa de ser franco aquele que diz que não concorda mesmo sem saber o porquê? Cálicles está vencido pelos argumentos, mas continua a discordar. Logo mais dirá: "*Não sei como me pareces falar corretamente, Sócrates, mas experimento a mesma paixão que a maioria: tu não me convences absolutamente*" (513c). Segue assim a discussão, em que Cálicles confessa sua desconfiança na posição de Sócrates mesmo sem apresentar razões para isso. Acredito que isso corrobora a distância do uso do *logos* entre a retórica e a filosofia.

A experiência de Cálicles em falar o que pensa é uma experiência que revela Cálicles numa situação difícil de compreender. Ele, mesmo vencido pelos argumentos de Sócrates e sem poder apresentar uma razão para discordar, diz com tranquilidade que permanece o mesmo pensando o mesmo, sem ser convencido. É confuso o que se cria na *personagem* que aceita o desafio da franqueza sem um aparato filosófico. Ele discorda de Sócrates porque experimenta da mesma paixão que a maioria e sua posição permanece a mesma da maioria: Sócrates diz que é o amor pelo povo que não permite esse convencimento em Cálicles (513c). Tudo aquilo que dizíamos até agora há pouco sobre falta de autenticidade na *personagem* retórica se subverte e podemos ver o retórico gozar de ampla autenticidade, mesmo frente a censura fria imposta pela razão filosófica.

O retórico recusa, para Sócrates de maneira apaixonada, não coincidir seu pensamento com o pensamento filosófico, mas não apenas por uma debilidade argumentativa, talvez por pura e simplesmente convicção de que o *logos* precisa ser conveniente³⁹. Um

³⁹ - Aqui, nesse ponto, pensei diversas vezes em desistir da questão. Porque em certo sentido, a franqueza

artigo de Forciniti dedicado à passagem 482b, em que Sócrates diz que a filosofia sempre diz o mesmo, pode nos ajudar a entender o que está em jogo nessa acusação de *apaixonamento* e de como que, a meu ver, a *kolakeia* é um emprego do *logos* distinto da *parrhesia* para o filósofo, mas não para o retórico. Há no artigo uma explicação sobre o fato de Sócrates dizer que Cálicles não consegue entender sua doutrina sobre o bem porque Cálicles está sofrendo de paixão pelo povo (*demou eros*, 513c). Para o comentador, Cálicles não apenas tem paixão pelo povo como tem as mesmas paixões que o povo, por isso muda o tempo todo de opinião, pois a cada hora um novo desejo e uma nova posição possui o povo:

Estamos, então, em condições de concluir que o eros tirânico de Cálicles possui duas facetas: por um lado, o eros “ao” povo – que aspira a submeter politicamente a maioria – e por outro um eros do povo – que deseja o mesmo que essa maioria (Forciniti, 2017, p. 205)⁴⁰.

Para deleitar Górgias, Cálicles permanece contrariado na discussão (501c). Por querer deleitar o povo e experimentando as mesmas paixões da maioria, Cálicles permanece impedido de contemplar corretamente a si mesmo e dar opiniões constantes e verdadeiras. A *kolakeia* assim se torna mais evidentemente distante desse tipo de prática filosófica. A *kolakeia*, para além do deleite do ouvinte, por ser uma *empeiria*, é um modo de adotar posições políticas ou morais distintas da filosófica. É fazer da sua voz a voz da massa. No *Górgias* de Platão, há dois usos da *franqueza* distintos. O uso da franqueza pela retórica está marcada pela reprodução genuína da vontade que é **também** da massa. Mas ela também pode ser uma verdadeira expressão do pensamento do retórico e por possuir esse caráter de genuína, confunde-se ao uso da franqueza que faz o filósofo. Já para este, ser franco requer se depurar das opiniões da massa que se decantaram em sua alma no lugar das suas

tanto filosófica como retórica possui a mesma faceta diante do inimigo: ser pura teimosia. E não creio que seja forte demais parar com o termo 'interlocutor' para adoção do termo 'inimigo', já que a posição do outro é uma ameaça à vida, e ao modo antropológicamente distinto de vida, um do outro. Apenas Platão, e não suas personagens, se comporta de maneira em que a perspectiva do outro não deve nunca ser eliminada. E não é de se surpreender, todavia vale a pena ressaltar, que Platão é aquele que não constrói tratados, mas sim diálogos.

⁴⁰ - Tradução nossa.

verdadeiras impressões sobre o bem, sobre o justo, sobre o adequado, em suma, sobre o que verdadeiramente acredita. A dialética, ao interlocutor interessado, estaria também a serviço disso.

Em 499b Cálicles diz que só concedeu com a identidade entre prazer e bem "*por brincadeira*", pois ele sabe "*que há prazeres melhores que outros*". Cálicles reivindicava para si a franqueza, mas depois consente em dizer o que não pensava (499c). Ele não seria, então, franco? Há algumas questões para se investigar a fundo nessas colocações.

A primeira delas e mais óbvia é de que "*dizer sempre a mesma coisa*" é tarefa daquele que conhece o que realmente pensa e entrar no jogo dialético é muitas vezes descobrir a si mesmo o que pensa, como diz o Estrangeiro no *Político*: "*Tentarei explicar o que penso, a ti e a mim mesmo*" (*Político* 267d). No entanto, não é como se os retóricos pensassem que algum bem pudesse estar para além do prazer. O que vemos é que Sócrates (e não apenas no *Górgias*) vence as discussões explorando consequências morais de certas posições sobre a vida até então impensadas para o interlocutor, consequências morais essas que Cálicles enfrenta em seu limite. Depois disso, Sócrates passa a explorar o argumento numa intrincada análise lógica sobre os termos e definições, atitude essa para a qual o retórico se encontra despreparado ou mesmo desinteressado, pois Sócrates não consegue responder aos jovens aspirantes a retóricos o que o filósofo ganha efetivamente com sua prática.

É importante ver que os seguidores de Górgias no texto, poderíamos também incluir Mênon no diálogo *Mênon*⁴¹, são resistentes ao fato de que possa haver uma verdade que não lhes seja agradável. E o que é agradável ao homem apaixonado pela massa é a reprodução do parecer da massa. Como diz Forciniti (2017, p.205), a situação do retórico é a de ter as mesmas paixões do povo, os mesmos amores do povo, para além do amor pelo povo. O problema que o filósofo coloca ao estado de Cálicles não é a carência de franqueza, mas o apaixonamento pela massa e incapacidade de ir contra o parecer do amado, aliás não contra ao parecer do amado, mas alheio ao parecer do amado, incapacidade essa que é marca própria da *kolakeia*. Isso seguramente é a razão pela qual o retórico não mantém sempre a mesma opinião sobre as mesmas coisas. O amado de Sócrates é Alcibíades e a filosofia, o amado de Cálicles é Demos e o *demos* ateniense. Cálicles não consegue se opor ao amado

⁴¹ - No diálogo a personagem Mênon é descrita como discípulo de Górgias e se propõe a defender as mesmas teses do retórico (70d).

(481d; 513b), mas como vimos, Cálicles não consegue não ter as mesmas ambições que o amado. Obter o amor do povo é seguir pela retórica e isso significa ter como missão deleitar os ouvintes. Acaba por querer ser como o amado (513). E o seu amado tem já suas posições morais e uma decisão pelo prazer. Vemos nos retóricos, em especial Polo, que demonstra admiração pelo modo de vida do tirano, um propósito distinto para o *logos*. O discurso precisa gerar prazer ou colocá-lo numa posição a salvo de ser injustiçado e tudo o que Sócrates está dizendo parece enfadonho aos retóricos. A *kolakeia* parece ser muito mais que uma postura de manipulação sobre o outro através de elogios vãos. A *kolakeia* parece uma orientação distinta do próprio *logos*, em que se consegue, através dela, sobreviver e conquistar. Por que a verdade seria árida e desprovida de prazer? Então, tomado no sentido estrito de se confessar verdadeiramente, o retórico, por ter em si as mesmas concepções da massa, aliás por ter em si apenas as concepções vindas da massa, consegue ser, com todas essas dificuldades até aqui exploradas, franco e lisonjeiro. A oposição entre expressar o que se pensa e de expressar as opiniões do povo que Sócrates está vendo, não está sendo vista pelos retóricos.

Está em jogo, nos discursos dos retóricos, dada sua obsessão pelo controle da massa, a sua autopreservação como única finalidade do raciocínio. É ainda a retórica a atividade mais cômoda (*rhasstone* 459c). Dizer algo que lhe possa custar a vida pode até que seja ser franco, mas ser franco ali recebe uma aceção negativa, para o retórico, como um dizer inconsequente. Mas devemos pensar com muito cuidado no malogro de Cálicles na discussão e sobre o fato de que ele enfrenta a discussão reivindicando franqueza. Quem pode dizer o que pensa e simultaneamente o que a massa quer ouvir é aquele que pensa como a massa, já o filósofo está marcado pela reflexão em si mesmo dos problemas da *polis*, buscando dizer aquilo que é melhor para a massa e não aquilo que é mais prazeroso, ele consegue pensar em uma posição que diferencia o bem do prazer daquele a quem se dirige. Tendo assim uma posição alheia (nem diferente, nem igual necessariamente) é a sua expressão franca que traz perigo. Pois parece que, se Cálicles e Polo representam a maioria dos homens em seus comportamentos, a massa é também avessa a posições que lhe seja dolorosas ou desinteressada por posições que não lhe sejam prazerosas. O problema central da discussão aparece depois do óbvio ter sido esquecido: para o retórico gerar e obter prazer é beneficiar

e beneficiar-se⁴².

⁴² - Esses problemas da franqueza e a dificuldade do retórico em ser franco colocam uma grande dificuldade para a submissão de uma retórica à filosofia, que é o que eu gostaria de explorar no terceiro capítulo e que encaminho como o trabalho futuro no doutorado: aquele que busca obter poder sobre a massa segue buscando deleitar os ouvintes ou segue dizendo-lhes o que, de uma maneira técnica e refletida, surgiu no falante como verdadeiro? Se apenas para o retórico esse 'verdadeiro' e 'prazeroso' coincidem, como pode o filósofo fazer bom uso da retórica? Como pode o filósofo ser lisonjeiro e franco? Ou ainda mais complicado e tão tranquilamente assumido: como pode uma *tekhne* retórica?

CAPÍTULO 2 - A RETÓRICA COMO FORMA DE NÃO SER INJUSTIÇADO NA POLIS.

2.1. O que os retóricos dizem e o que Platão revela ao retratá-los.

A distância entre filosofia e retórica, no texto de Platão, culmina num extenso debate moral. O embate parece se dar sobre a prioridade que cada um dos polos da discussão dá a cada virtude. Para o retórico, a virtude principal é a *eleutheria* (liberdade), como a capacidade de submeter os outros homens. Para o filósofo, é a *dikaiousune* (justiça) e a capacidade de um modo de vida submetido aos *nomoi* (leis) da *polis*, dominando a si mesmo. Ambas as posições morais partem de uma severa reprovação do modo de vida do outro, o que poderia nos levar a ler retórica e filosofia como práticas inconciliáveis, assim como apresentam para a noção de poder (*arkhe*) uma significação distinta. O retórico parece dar grande importância à liberdade e passa a colocar a retórica como garantidora do poder político e consequente garantia contra qualquer injustiça. O filósofo, por sua vez, não parece compreender como poder o 'fazer o que quer' que o retórico parece defender, mas somente entende como poder o 'agir justamente'.

A retórica passa a acusar o filósofo de ser incapaz de socorrer a si mesmo e de uma atitude valorosa do ponto de vista da prática política. Vê no filósofo um ser servil (*doulou-prepes*), efeminado (*anandron*) e apequenado em questões sem valor (485b-e). A filosofia, por sua vez, passa a acusar a retórica de uma atitude irresponsável na gestão da vida coletiva dos homens, assim como apresenta o retórico como um ser apaixonado pelo povo (513c) e entende que os retóricos "descuram do interesse comum em vista do seu em particular" (502e).

Há no diálogo *Górgias* uma tentativa de ambas personagens em entender ao que um homem deve se dedicar na vida (500c): "Pois vê que nossos discursos versam sobre o modo como se deve viver, a que qualquer homem, mesmo de parca inteligência, dispensaria a maior seriedade". Essa discussão remete a uma discussão maior sobre o poder ou domínio (*arkhein*) político na *polis*, em que as personagens buscam esclarecer um ofício (atividade – *epitedeuma*, ou arte – *tekhne*) adequado para aquele que pretende obter esse poder ou

domínio. É necessário distinguir bem o sentido que esse poder aparece na boca das personagens retóricas, pois, como dissemos, é sobre isso o tema do diálogo: qual é o poder da retórica.

Sócrates defende a filosofia e parece desacreditar na retórica como um bom caminho. Parece que Sócrates constrói sua posição em oposição ao que os retóricos estão aludindo possuir, o que justificaria minha decisão em priorizar primeiro o tipo de posição que os retóricos sustentam. É como se os retóricos expusessem aquilo que chamamos de 'senso comum' dos homens livres de Atenas e Sócrates se colocasse numa posição crítica e alternativa a tudo isso. Em certo momento, Sócrates reconhece que ele é talvez o único a pensar de seu modo a política (521d).

Espero assim que a discussão em torno da liberdade, ou do bem que os retóricos dizem perseguir, nos ajude a desvendar um pouco o que seja a atividade retórica e qual é o poder que desempenha na cidade de homens livres, *Atenas*. Falar do poder e função da retórica na *polis* resulta em falar sobre as instituições atenienses e a forma como a democracia funcionava. O sumo bem da retórica será a garantia de sua liberdade (*eleutheria*) e a função do *logos* para o retórico será aqui apontada como a sua autopreservação.

A *eleutheria* parece ter um sentido primeiro de liberdade, no sentido contrário à escravidão. Era um bem de todos considerados cidadãos na *polis*, mas veremos que seu significado no diálogo extrapola o antônimo de 'escravo', podemos observar que nessa noção de liberdade, na boca dos retóricos, está entendido também um sentido de fazer o que se quer fazer sem restrições.

Falar do poder da retórica e do bem que ela fornece ao orador significa também falar sobre o modo pelo qual os pensadores daquele tempo tinham ou não permissão para expressarem suas convicções e que tipo de motivação os moviam na oratória pública. Nesse sentido a discussão da liberdade ganha novos elementos e problemas. O bem, o poder, o benefício alcançado pelo retórico aparece na boca dos retóricos do diálogo de maneira nebulosa e focar no que eles estão chamando de liberdade parece ajudar a desvendar algumas coisas. Os retóricos se comportam a princípio como detentores de um ofício ilimitado em seu poder e alcance e isso é acompanhado, parece, também de um discurso livre de restrições para o qual o trabalho com definições ao modo socrático cria muitas dificuldades. Orientar o pensamento para um modo de definição no lugar de um modo espetacular e elogioso é uma dificuldade das personagens retóricas, o que dificulta tanto para a personagem Sócrates como para nós, leitores, a compreensão explícita do que é e para que serve a retórica.

Há recusa de Sócrates em usar o termo '*eleutheria*' como um bem, tal como os retóricos estão defendendo. Essa recusa pode ser observada em consonância com o tradutor do

texto grego para o português. Quando Cálicles formula o trio de virtudes necessárias para a felicidade do homem, ele elenca luxúria (*tryphē*), intemperança (*akolasia*), e liberdade (*eleutheria*) (492c). Sócrates parece associá-las justamente à degeneração da alma. Daniel Lopes, na sua tradução do *Górgias* (525a, nota 313), mostra que, quando Sócrates formula o mito do julgamento das almas no fim do texto, refere-se a essa tríade como: luxúria, incontinência (*akratias*), e poder ilimitado (*ekhousia*) (525a). A alma repleta dessas características é a que será punida. Essa recusa da personagem Sócrates em utilizar o termo *eleutheria* nessa passagem, e não só nessa passagem como por todo o texto, é uma questão importante, pois reforça a hipótese aqui assumida de que os retóricos apenas se utilizam da reverberação positiva da palavra ‘*eleutheria*’ para defenderem um comportamento tirânico e um poder suficiente para se fazer qualquer coisa que quiserem, em qualquer momento, indiferente à lei ou aos costumes (*nomos*).

A *eleutheria* assumida pelos retóricos como bem imprescindível me levou a pensar: por que Sócrates, defendendo a justiça e a igualdade, se recusa a utilizar o termo *eleutheria* ou discorrer sobre ele alguma consideração? *Górgias* não poupa lugar de destaque a essa virtude, tampouco Cálicles. Seria por não acreditar que aquilo que defendem os retóricos seja mesmo liberdade ou simplesmente porque a reflexão em torno dessa noção complicaria a devoção à justiça defendida pelo filósofo?

Acima foi dito que o diálogo visaria uma pergunta específica, não exatamente o que é a retórica, mas qual é o seu poder (*dynamis*, 447c). Como também já dito, Cantarín & Díez (nota 2 infra., p. 4, 2000), em sua tradução para o espanhol, nos alertam que nessa passagem a *dynamis* possui seu sentido de 'função'. Isso nos leva a crer que entenderíamos bem a questão lendo nessa pergunta o seguinte: que benefício alguém tira dessa arte, ou ainda, para o que serve a retórica? A pergunta é respondida nos seguintes termos:

Sócrates: /.../ responde que bem é esse que afirmas ser o maior bem para os homens e cujo artífice és tu!

Górgias: Aquele que é, Sócrates, verdadeiramente o maior bem e a causa simultânea de liberdade (*eleutheria*) para os próprios homens e, para cada um deles, de domínio (*arkhe*) sobre os outros na sua própria cidade.

Sócrates: O que é isso, então, a que te referes?

Górgias: A meu ver, ser capaz de persuadir mediante o discurso os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia na Assembleia e em toda reunião política. Ademais, por meio desse poder terás o médico como escravo, e como escravo o treinador.

Sócrates: /.../ tens algo a acrescentar ao poder da retórica, além de incutir na alma dos ouvintes a persuasão?
Górgias: /.../ essa definição me parece suficiente, pois esse é o seu cerne (*kephalaion*). (452d-453a).

A capacidade de persuadir da retórica parece ser causa simultânea tanto do poder sobre o outro quanto da liberdade. O benefício que obtém o retórico, mediante persuasão, é a liberdade e ao mesmo tempo domínio do outro. Esse "ao mesmo tempo" significa que liberdade e domínio do outro coincidem? Sou inclinado a entender esse "ao mesmo tempo" num sentido tal como "de uma só vez", de simultaneidade.

Embora a *eleutheria* seja destacada como o sumo bem da retórica, este termo não aparece como importante em nenhuma das edições mais famosas do diálogo. Grandes comentários sobre o diálogo (CANTARÍN & DÍEZ, 2000; DODDS, 2002; CANTO-SPERBER, 2007; IRWIN, 1979) não destacam a questão e tampouco o termo '*eleutheria*' consta em seus índices dos termos de consulta. Irwin (1979, p. 116), no entanto, aponta que o termo '*eleutheria*' extrapola no diálogo o sentido aplicado apenas a cidadão ou a homem contrário à escravidão. A liberdade, para ele, não está associada à retórica apenas porque o retórico pode se manter livre (fora da prisão), persuadindo os juízes no tribunal, mas a liberdade aqui está no agir livremente, sem se submeter ao poder ou à boa vontade de outros, isto é, em não estar sob as regras de outros. Nesse sentido da explicação de Irwin, podemos entender melhor a recusa de Cálicles aos *nomoi* e sua reafirmação da liberdade como virtude imprescindível da felicidade do homem.

Coleman (1960, p. 43), por sua vez, ao analisar a *eleutheria* nessa passagem, diz que nesse contexto a liberdade faz referência a um direito e uma tendência natural do homem em fazer o que lhe parece agradável conforme o seu poder. Acredito, somado a isso, que a *eleutheria* não é trazida para o campo da discussão a fim de tentar definir o que vem a ser a liberdade, o que nos pode levar a crer que esse caráter de plenificação da masculinidade e cidadania como 'poder fazer o que se quer' seja um sentido óbvio para ambas personagens. Reitero que ela é o benefício da retórica, é o que se espera obter com um ofício capaz de imputar crença, de gerar adesão nas deliberações públicas. Acredito que esse benefício é colocado por Górgias como *eleutheria* por ser uma palavra com uma reverberação democrática e positiva na cidade. Esse benefício é conquistado através de algum mecanismo persuasivo que o retórico domina, buscando manter sua liberdade e simultaneamente o domínio do

outro. Digo isso porque, por trás desse poder sobre o outro, parece haver entre os retóricos não uma apologia à liberdade dos cidadãos alicerçado num ideal de justiça ou igualdade, mas uma admiração ao comportamento tirânico, que é o que os pupilos de Górgias revelarão mediante a sedução pela franqueza trazida por Sócrates.

O benefício da retórica é exposto dessa maneira e a discussão com Górgias logo malogra, pois Sócrates quer entender se a retórica inclui como benefício ao seu praticante um comportamento justo, uma ciência sobre o justo. Isto é, se para persuadir os homens sobre o justo ou injusto, os retóricos aprendem do mestre algum conhecimento (*episteme*) do que é justo, o que é irônico da parte de Platão se pensarmos o Górgias do “*Tratado do Não-Ser*”, crítico à possibilidade de *episteme* e de transmissão de uma *episteme*. Sócrates recebe uma afirmativa de Górgias a essa questão e logo o aluno de Górgias diz que ele está mentindo por vergonha. Polo diz que não é necessário conhecer o justo para praticar a retórica e acusa Sócrates de agir de maneira desleal, constringendo Górgias a consentir com coisas que ele não poderia negar diante dos outros (461c). Motivos para essas passagens foram apontados já no primeiro capítulo.

Górgias permanece ao lado e intervém algumas páginas adiante tranquilizando Sócrates a ir adiante com sua argumentação sobre o que é a retórica: "Fala! Não te envergonhes por minha causa", diz (463a). Vendo dessa maneira, podemos entender que ao lado desse domínio do outro, o bem que visam os retóricos não é a justiça, mas a liberdade, como se a ambição por uma desviasse da outra - ou se busca manter a liberdade se livrando da injustiça sofrida, ou se busca agir de maneira justa. Para manter essa liberdade, na fala de Polo, pode-se prescindir da justiça. As intervenções que Górgias faz tanto na fala de Polo como na de Cálicles nada têm a ver com desdizer a acusação de não ser franco e ensinar concomitantemente a justiça. Isso é, no limite, curioso, pois pode nos levar a crer que há distância entre essas duas virtudes, que não encontram nem no filósofo nem no retórico tentativa de baliza.

Adiante a discussão com os demais interlocutores sobre o benefício da retórica traz elementos como a admiração do modo de vida do tirano e a prioridade de socorrer a si mesmo e prevenir-se de ser injustiçado. Oposta à infelicidade da escravidão, mas como dito não só isso, a noção de *eleutheria* é colocada como capacidade de autopreservação, eleita como finalidade última do *logos* retórico, acima de agir justamente ou de maneira comedida.

Uma tensão então se mostra presente em toda a conversa entre Sócrates e Polo. A distância do modo pelo qual a filosofia e a retórica utilizam o *logos* vai concomitantemente

se desdobrando em posições distintas sobre a moral. O ideal de vida perseguido pelo retórico se apresenta distante do ideal de vida do filósofo, pois este acha melhor ser injustiçado do que cometer uma injustiça, enquanto aquele acha melhor ser injusto do que ser injustiçado. A posição retórica, para o retórico, é a posição de todos os homens livres de Atenas. O bem que a retórica visa, na boca de Polo, é colocado como o perseguido por todos os cidadãos: ter a liberdade de fazer na cidade o que lhe aprouvesse, justa ou injustamente (468e).

Esse desmedido poder do retórico vai sendo desmentido pelo enredo do diálogo, que os coloca, tanto Górgias como Polo, com vergonha de dizer o que querem dizer, aliás, de dizer o que realmente acreditam. Mas essa ausência de constrangimento de falar o que se pensa, que encaro presente na noção de *parrhesia* no diálogo, pode ser posto de lado por Cálicles, o retórico cidadão. Falar a verdade a qualquer custo é conflitante com o ideal de autopreservação que a atividade retórica persegue. Falar o que se pensa é correr risco e o retórico que se dispõe à plena franqueza é uma personagem que não encontra contrapartida histórica, uma atitude que retórico algum pareceria ter. Esse detalhe do constrangimento dos poderosos retóricos, que dizem poder fazer qualquer coisa que lhes pareça melhor, justa ou injustamente, encontra limite no risco de dizer o que se pensa.

Vejo esse bem da retórica, que os retóricos chamam de liberdade e entendem como um grande poder sobre o outro, não só como conflitante com o ideal de justiça socrático, como também parecendo colocar o retórico em um paradoxo, uma vez que seu modo de discurso é entendido como uma *kolakeia*, que é justamente descrita no texto como o mecanismo persuasivo que garante o triunfo do retórico e lhe assegura seu poder. Parece que a crítica de Platão não é apenas na argumentação socrática, mas na construção do enredo do diálogo, quando aponta o retórico defendendo para si a liberdade, mas não sendo livre para desagradar a massa se achar justo fazê-lo, como que mostrando oca a cidadania de quem opta por um discurso lisonjeador.

Como dissemos, a *parrhesia* era uma conquista e privilégio da *polis* ateniense e sinônimo de cidadania plena (SCARPAT, 1964, p.29). A crítica que Platão vai construindo ao ideal de vida do retórico se dá de maneira subjacente à forma pela qual retrata os retóricos em sua expressão e em suas decisões sobre o *logos*. A dita liberdade (e ao mesmo tempo domínio do outro), reivindicada como bem supremo, é marcada por uma performance cuidadosa com as palavras, que não visa dizer o que se pensa ser verdadeiro, mas dizer a coisa

adequada da maneira adequada para uma audiência para qual se dirige com a finalidade de submeter. Este uso distinto do *logos* é a *kolakeia*, como já dito.

2.2. Os retóricos estrangeiros e seu poder na cidade.

O poder do retórico é retratado como ilimitado na cidade. Quando Górgias começa a explicar melhor o poder da retórica, Sócrates lhe diz que esse poder se mostra quase divino (456a). Górgias se eleva acima de todas as demais artes e diz que todo o poder de decisão da *polis* democrática está nas mãos de quem sabe uma maneira de gerar adesão na maioria, prevalecendo em todas as deliberações públicas (455d-456a), o retórico. Todos os outros poderes, a retórica "mantém sob a sua égide" (456a). A retórica é colocada por Górgias, Polo e Cálicles não só como a mais importante, mas também a mais bela arte (448c), que versa a respeito das maiores e mais importantes coisas humanas (451d). A posição que ocupa o retórico na democracia é vista pelos seus seguidores como equivalente à de um tirano (466b-c). O caráter elogioso já aparece como marca própria do retórico, caráter esse que faz com que Sócrates identifique o uso do *logos* na discussão como *rhetorike* (448d).

Polo e Sócrates, no entanto, concordam no mesmo ponto: não é do âmbito do ensino da retórica conhecimento acerca do justo e do injusto.

Não penso que Polo diz coisas com as quais Górgias não concorda, mas ele diz de um modo que Górgias não o faz. Podemos ver que Górgias já havia falado da grande comodidade em ser um ignorante em meio a ignorantes, mesmo em matéria de justiça (459c), assim como diz que a retórica pode ser usada para cometer injustiça (457b).

Na discussão entre Polo e Sócrates, ambos exploram as consequências morais acerca do que se diz sobre a retórica e sobre a filosofia. Nesse sentido é possível entender melhor o que Polo pretende ao defender que é possível ser injusto e feliz. É uma salvaguarda acerca do poder da retórica, que não recebe restrições como um tirano no desempenho de seu poder. É nesse sentido que podemos entender o seu caráter ilimitado e medonho, diante do qual até Sócrates reconhece (456a).

Polo começa com um tom ameaçador, embora verossímil, sobre a condição daquele homem livre que se afasta do domínio da retórica: ser incapaz de socorrer a si mesmo. Parece haver na *polis* um ambiente hostil e perigoso para aquele que se afasta do domínio político para se dedicar a questões estritamente filosóficas. A argumentação de Polo

recupera o realismo sobre a política ateniense, em que os retóricos podem se comportar como tiranos, matando, roubando ou exilando quem lhes for conveniente (466b-c), ter o poder de atender a sua própria vontade de maneira justa ou injusta passa a figurar como o poder (468e) ou sumo bem da retórica que antes Górgias definia como liberdade. Para Polo, Sócrates perde a capacidade de rivalizar com os poderosos na cidade, desdenhando a retórica. É importante notar que os retóricos o alertam que esse comportamento será a causa de sua ruína. Uma leitura desatenta poderia nos levar a crer que Sócrates desacredita nisso, ou desacredita que os retóricos podem se comportar como (maus) tiranos na cidade. Não me parece que é isso, Sócrates não nega que há injustiça, aliás exorta que é mesmo um mal ser injustiçado e é necessário se precaver quanto a isso (480e; 509c). O que Sócrates está querendo negar ao retórico também não é que o retórico possa se comportar como um tirano na democracia. O que Sócrates nega ao retórico é que ele possa reivindicar para si, dado que Polo é um seguidor da retórica de Górgias, possuir um bem. Se a liberdade que possuem não significa conseguir ser justo, eles não possuem uma liberdade de fato e podemos entender melhor porque Sócrates está se recusando a usar esse termo, substituindo-o por *ekhou-sia*, ou licença.

Sócrates diz a Polo: os retóricos não possuem poder nenhum (466b), se poder for um bem para quem o possui (470a-b). Se não pode consistir em um bem agir injustamente, a retórica não pode sequer ser considerada (466b). Fosse a perspectiva de Sócrates no diálogo a mesma de Platão, talvez não tivéssemos um diálogo tão extenso que tematiza a retórica. Sócrates recebe a argumentação de Polo sobre o poder da retórica trazendo uma posição moral distinta da de Polo, mas derivada, reitero, de uma posição distinta em relação ao emprego e entendimento acerca do *logos*. Para Sócrates, uma ação injusta não pode receber nenhum benefício senão a punição. Polo parte de uma visão sobre a moral em que ser punido é o que se deve evitar. Polo, enquanto retórico, defende a autopreservação.

Polo aceita o jogo dialético muito despreparado⁴³ e acaba sendo seduzido pelo comportamento franco de Sócrates, tentando aplicá-lo em sua perspectiva. É por isso, a meu ver, que ele passa a defender a injustiça consoante à sua defesa da retórica, e se ele não pode ser totalmente franco, como tentará ser Cálicles a seguir, temos razões ao menos para dizer

⁴³ - Sócrates, como dissemos, flagra isso. Podemos pensar que o fato de ele ser retratado como um jovem (461c) explique sua ousadia.

que ele expressa mais suas convicções que Górgias, se envergonha menos que Górgias. Isso demonstraria no aluno de Górgias menos maestria com a retórica. Polo se deixa levar mais pela discussão e passa a querer vencê-la em vez de se focar no prestígio público. Polo rejeita que é apenas punição ou vergonha que se pode receber de uma ação injusta, pois a retórica permite se livrar da punição, e assim ele avança com um discurso que elege como feliz a condição daquele que possui um poder suficiente para fazer o que se quer, o que lhe parecer melhor, passando a mostrar como modelo de felicidade o tirano⁴⁴. Sobretudo, é querendo ser um tirano, na democracia, que o retórico se dedica à ascensão política. Polo passa a mostrar que a ausência de conhecimento sobre o justo está desvinculado do seu entendimento de bem-estar, fazer o que parece ser prazeroso é estar melhor do que aquele que não o faz.

O benefício da retórica, o poder sobre o outro e ao mesmo tempo *eleutheria*, presentes na boca de Górgias, começam a ser esclarecidos por Polo como uma predileção ao prazer próprio em detrimento do melhor para todos. Polo muito se compraz quando Sócrates busca definir o belo pelo prazer e o bem e o vergonhoso pela dor e mal (475a) e é através dessa relação entre poder e prazer, bem e prazer, que ser punido ou ser injustiçado em sua perspectiva é condição própria do infeliz e do escravo. Essa associação do retórico ao grande tirano é uma questão intrigante no texto, porque são eles que estão falando de liberdade, de direito de expressão (*ekhousia to legein*, 461e). O campo de atuação próprio do retórico são as instituições políticas democráticas e estranhamente o modelo de vida, a ambição dessas personagens começam a ser associadas a uma personalidade avessa a tudo isso, que é o tirano, que pode fazer o que quer como quer, em um regime, a tirania, em que essas mesmas instituições não fornecem possibilidade alguma de se fazerem valer diante da vontade do rei. Essa posição paradoxal é assumida pelo retórico, a meu ver, de maneira irrefletida e Sócrates empenha-se fervorosamente para fazê-los ver que esse paradoxo se deve ao afastamento da filosofia e da prática dialética, pela qual Sócrates espera, até o fim do diálogo, reabilitar com a formulação do mito de julgamento.

Sócrates é colocado por Platão como crítico da insustentabilidade desse modo de vida e, se notamos que ele está destituindo a liberdade como sumo bem, está também colocando como vergonhosa a atitude daquele que não respeita a democracia. Polo não só não concorda com Sócrates mas,

44- O tirano Arquelaus conseguiu receber de uma ação injusta a felicidade (471a-d), pois do ponto de vista de Polo, quem não consideraria um tremendo tirano como ele feliz?

enquanto homem livre, não acredita que Sócrates queira qualquer outra coisa senão primeiramente a liberdade e o domínio do outro. Polo passa então, em nossa leitura, a esclarecer o que é uma liberdade para além da justiça:

Polo: Como tu, Sócrates, poderias preferir ser impossível a ser possível fazer na cidade o que te parece, e não invejarias alguém quando o visses matando quem lhe parece parecesse ou roubando-lhe dinheiro ou encarcerando-o!

Sócrates: Dizes de forma justa ou injusta?

Polo: Como quer que ele faça, em ambos os casos não é invejável? (468e)

Laupies (2003, p. 23) traduz essa frase de Polo de uma maneira que deixa mais claro o que quero mostrar: "*Tu n'amairais pas mieux avoir la liberté de faire dans l'État ce qui te plairait que d'en être empêché? (Tu não gostarias mais de ter a liberdade de fazer o que gostarias no Estado do que seres impedido de fazê-lo?)*". Ter a liberdade de fazer o que lhe agrada, essa é a posição do tirano: ser livre de qualquer limitação. Polo não crê que Sócrates, enquanto homem livre, não queira essa posição tirânica de fazer na cidade o que ele quiser: "matar, banir e fazer tudo conforme a sua própria opinião" (469c). Polo duvida da franqueza de Sócrates, dizendo que este não concorda que a vida do tirano Arquelaus é uma vida feliz por pura teimosia, pois pensa que todos os homens livres compartilham da sua posição (471e)⁴⁵. Para o retórico, a conduta de dizer o que pensa e dizer sempre o mesmo parece mais como teimosia do que como ciência e isso justifica as reiteradas acusações de Polo e Cálicles de que Sócrates cria dificuldades argumentativas apenas para não abrir mão de seu ponto e reconhecer a superioridade da retórica frente à filosofia⁴⁶.

⁴⁵ - Sobre esse aspecto hedonista associado à *eleutheria*, em um estudo futuro, seria importante avaliar se o fato do retórico ser colocado como porta-voz da perspectiva da massa e da maioria dos homens não deriva de um fato sobre a cultura grega antiga ser uma cultura hedonista como Bravo, em consonância com outros teóricos do tema, afirma. Para ele o prazer era "objeto, motor e meta" do pensamento grego antigo, assim como a cultura dos homens gregos era uma cultura do prazer (BRAVO, 2009, P.13). Se ele, o retórico, é porta-voz da massa dos homens, a defesa que ele faz do prazer sobre as outras prioridades parece muito menos escandalosa se considerarmos esse fato como senso comum desses homens livres da *polis*. A ambiguidade que isso gera com as necessidades austeras de justiça da democracia poderão ser lidos mais como ambiguidades constituintes da cultura grega do que apenas um problema textual em Platão. Isto é, um problema que poderíamos chamar de antropológico para o qual o diálogo apenas joga luz, identifica.

⁴⁶ - É curioso como essa acusação de não dizer o que pensa é usada pelo retórico Polo. Primeiro ele acusa

A discussão em torno da felicidade de um homem injusto acaba suprimindo a discussão em torno do estatuto epistemológico da retórica. Polo se espanta: então os retóricos são apenas lisonjeadores? (466^a). Mas a argumentação seguinte a isso não visa dizer que o retórico não busca promover prazer na massa a que se dirige, ou que não se comporta de uma maneira improvisação, conforme dissemos presentes na destituição da retórica enquanto *tekhne*. Sócrates está dizendo que a retórica não pode ser considerada uma *tekhne* pois as *tekhnai* precisam possuir uma compreensão racional em torno daquilo a que se aplicam (465a), já a retórica é uma atividade do gênero da culinária, uma *empeiria* (464b-66a). Isso, para o retórico, não quer dizer que ela não possua um poder enorme nas assembleias públicas, tampouco que não forneça ao retórico cada vez mais poder e segurança de sua liberdade. Sócrates consente que ela é uma atividade "*apropriada a uma alma dada a conjecturas, corajosa e naturalmente prodigiosa para se relacionar com os homens*" (463a), mas ainda alguém de ser considerada uma *tekhne*, pois seu cerne (*kephalaion*) está na lisonja (*kolakeia*) (463b), não em uma expressão franca do que é melhor ou pior para o outro. Polo não admite, no entanto, que dessas colocações o filósofo conclua que o retórico não possua um poder, Polo reage: "Como eles [os retóricos] não são considerados? Não possuem eles o poder supremo nas cidades?" (466b). E a discussão passa a ser Polo reafirmando que o retórico possui imenso poder (466b-c, 466e).

Colocar-se contra a retórica do modo que Sócrates faz é, em certo sentido, rever o lugar do prazer na vida coletiva da cidade, afinal Sócrates está reiterando a retórica como produtora de prazer, mas afirma que essa produção de prazer não é um bem e, tampouco, um poder. A retórica colocada enquanto *kolakeia* faz com que uma posição avessa à ambição pela retórica se torne uma postura crítica à prioridade do prazer frente aos outros bens. Nesse sentido, a aspereza da justiça parece muito menos convincente que a delícia da vida livre sem restrição alguma. Disso, a meu ver, deriva a extensa discussão sobre o estatuto do prazer e a capacidade de ser feliz visando outro bem senão o prazer. A distinção entre *empeiria* e *tekhne* é nítida para Sócrates, mas também não é uma definição a qual o retórico precisa se opor. O que não está nítida para Polo ainda é a distinção subtendida no texto entre

Górgias de não dizer o que pensa porque sua opinião não coaduna com a da maioria. Depois ele acusa o filósofo de não dizer o que pensa porque ele está dizendo o que a maioria não concorda. Isso reforça nosso entendimento de que para o filósofo e o retórico há um entendimento distinto do que é ser franco.

prazer e bem.

É respondendo a Polo e a Górgias que a definição da retórica como uma *empeiria* entra em jogo e nenhum deles precisa refutar esse estatuto dado à retórica. A preocupação de Polo se volta para uma consequência tirada por Sócrates a partir disso: se considerarmos poder um bem para quem o possui, os retóricos na *polis* então "*parecem possuir o mais infimo poder*" (466b). É contra essa consequência do raciocínio que Polo se opõe energeticamente, a retórica foi exposta por Górgias possuindo todas as demais *tekhnai* sob sua égide (456a). Polo não acredita que Sócrates realmente acredite que o retórico não possui poder algum e traz para discussão exemplos claros da vida prática da cidade em que os retóricos podem se comportar assim como tiranos (466b-c).

A confusão em que se encontra Polo diante da posição socrática se explica adiante, quando Cálicles poderá dizer com plena franqueza (*parrhesia*) tudo o que pensam os retóricos. Enquanto Sócrates está conversando com Polo, opera uma distinção sobre o bem do homem que o filósofo ainda não explorou: o retórico não se beneficia da retórica porque para Sócrates o prazer pode ou não ser um bem. Quando diz que a retórica não beneficia a massa dos homens fornecendo-lhe prazer, tudo isso é incompreensível para Polo. Ele apresenta o seu ideal de virtude e felicidade: uma vida de prazer irrestrito, para o qual a lei (*nomos*) dos homens é apenas um empecilho. Quando Sócrates recusa chamar de poder o poder que o retórico possui, Polo se enreda na provocação e passa a expor a potência da retórica como semelhante a um tirano. É tamanho o poder da retórica para Polo que ele faz questão de frisar a capacidade que confere ao retórico de agir indiferente às leis. As colocações sobre a moral vindas de Polo estão todas colocadas a salvaguardar o caráter poderoso que recobre sua atividade e vida de sentido. E traz ainda a conotação de *eleutheria* que traz Górgias como um poder sobre o outro sem limitação moral.

Polo passa a construir então colocações sobre a felicidade que reiterem a vantagem de se praticar uma atividade que gera prazer. Agir justamente não é prioridade para quem quer ser feliz. Não sofrer injustiça e estar de posse de uma arte que lhe conceda proteger-se de qualquer acusação vil passa a figurar como prioridade para aquele que quer ser feliz e isso a retórica pode garantir ao seu praticante. Quem poderá ser injusto com um temível tirano? Nenhum cidadão. É nesse sentido que a franqueza de Polo, embora comedida, avança. Sobretudo o domínio da oratória e do discurso, o emprego adequado das palavras, a capacidade de reproduzir em sua voz o deleite do ouvinte, todas essas coisas associadas à performance do retórico, são apresentados como um caminho para se livrar do sofrimento da injustiça. Polo não parece ver nisso um paradoxo, não parece ainda entender como

sua postura de autopreservação o leva a uma postura subserviente à massa. Mas provocado pela acusação de não possuir poder nenhum, passa a ser enérgico em suas posições morais e expressa o tamanho do poder da retórica mostrando a capacidade que confere ao retórico de ser alheio ao justo ou injusto. Em outras palavras, Polo passa a expressar tudo o que, enquanto retórico, sente-se capaz de fazer.

Sócrates não ouve nessas colocações expressões de poder, no entanto, mas isso que Polo diz ser capaz de fazer é uma colocação escandalosa para a massa? Se não, por que teria hesitado Górgias? Se sim, por que Polo passa a defender sua posição como o genuíno sentimento dos homens?

Polo acredita revelar o que há no interior de todo homem livre: assegurar o prazer de poder fazer o que lhe der vontade. Embora no calor da discussão Polo pareça estar contra a justiça, se considerarmos o que Cálicles dirá adiante (456a), ele apenas está com uma noção de justiça para além de obediência ao *nomos*. Isto é, o trabalho do retórico na *polis* precisa ser sobre esse *nomos*, para assegurar o poder aos retóricos, naturalmente dotados dessa prodigiosa capacidade de lidar com os homens, o que lhes conferem um poder de fazer coisas para além do *nomos* ou se defender de qualquer acusação de ter violado esse *nomos*, dada a sua posição de prestígio e fascínio coletivo.

Para se fazer entender, Sócrates mobiliza sua teoria sobre o bem: há coisas que são boas, há coisas que são más e há um meio termo de coisas que nem são boas ou más em si (467d). Essas coisas intermediárias são as coisas feitas em vista das boas, que pela sua natureza própria "*ora participam do bem (metekhei tou agathou), ora de nenhum deles*" (467e). Essas coisas intermediárias são coisas não boas em si mesmas, mas boas na medida em que levam a um bem maior. Essa sistematização permite vislumbrar o lugar que Platão quis colocar as *empeiriai*. Elas, a serviço da *tekhne*, podem promover um bem e é a própria personagem Górgias que traz um exemplo claro dessa possibilidade. Nas páginas 456-457c, Górgias, contando da sua viagem com seu irmão médico, mostra que, por saber manipular o prazer alheio, foi capaz de conduzir o paciente a uma melhora. Nas passagens finais do diálogo, quando se fala de uma boa retórica (502d-503b), e compreendendo essa elaboração da conversa com Polo, vemos que a retórica será boa na medida em que é conduzida por uma *tekhne* política (517d-518a)⁴⁷.

⁴⁷ - Essa discussão acerca do "meio-termo" ou "intermediário", que ora participa do bem, ora participa do mal, ora de nenhum desses valores, necessita de maior aprofundamento. Pois me estranha que essa discussão seja apresentada de maneira tão elementar e colocada como dada, se pensarmos a complexidade que gera nos

Polo não vai contra essas classificações, mas se escandaliza com as consequências delas, pois desta distinção entre intermediário e bem, Sócrates conclui que a punição recebida por uma injustiça cometida é um bem, na medida em que a justiça é um bem final ao qual a punição se destina (472e-473a). Polo novamente duvida da sinceridade de Sócrates e não vê benefício verdadeiro algum em orientar-se por um pensamento em que ser punido é um bem. Reiteramos que o *logos* do retórico é um *logos* de autopreservação. Só há sentido uma empreitada que beneficie imediatamente a si mesmo promovendo prazer e/ou preservando a vida. O sumo bem a que visa a retórica é a própria liberdade.

A discussão com Polo parece seguir um movimento parecido com a discussão com Górgias – num primeiro momento se coloca uma discussão epistemológica acerca do que é a retórica, na qual mais uma vez a retórica é distanciada da produção de conhecimento para uma capacidade estrita de obter adesão no outro. Na discussão com Górgias, trata-se de uma diferença entre ensinar (ter aprendido, *memathekenai* 454c) e promover crença (acreditar em algo, *pepisteukenai* 454c) e a retórica é uma atividade que promove crença, mas não ensina (454e-455a). Na discussão com Polo, trata-se de uma diferença entre uma *tekhne* e uma *empeiria*, ter um conhecimento racional sobre a coisa a que se aplica (*tekhne*) ou ter uma vivência experimental do que vai ou não funcionando (*empeiria*). A lisonja (*kolakeia*) é uma parte da *empeiria* (466a), é uma *empeiria* que promove prazer no que se aplica.

O raciocínio de que promover prazer garante domínio sobre aquele a que se aplica à retórica não é aceito por Sócrates de maneira explícita e os retóricos seguem com essa concepção de que ser capaz de promover prazer no outro é possuir poder sobre este. Aí está uma questão que talvez o próprio texto não nos deixe claro: por que deleitar é caminho para submeter o outro? Podemos conjecturar que os retóricos, promovendo prazer nos ouvintes, sintam que estão sendo prestigiados por eles e nisso encontram prazer para si, e como identificam ter prazer com ser beneficiado, acabam por fundamentar que se beneficiam da retórica lisonjeadora⁴⁸.

diálogos ditos de maturidade de Platão, como o *Sofista*. Ora, comumente se coloca o diálogo *Górgias* como um diálogo de transição entre os de juventude e maturidade. Quero, no estudo futuro que já aludi, me dedicar a mostrar como essa compreensão de intermediário aquém do bem ou mal pode nos ajudar a entender o que é uma boa retórica. Esse estudo deverá dar conta dessa apropriação das *emperiai* pelas *tekhnai*, e se no caso da retórica ela permanece como uma *empeiria* submetida à *tekhne* política ou se a retórica pode obter um estatuto científico de *tekhne*. O problema será melhor apresentado nas considerações finais.

⁴⁸ - Há uma outra maneira de justificar a posição hedonista do retórico através de uma chave de leitura que ainda não aprofundei: há uma hipótese segundo a qual o prazer em Platão é uma espécie do gênero da atenção

Para Polo, a retórica é a garantia de sua liberdade e de sua própria autopreservação, para Sócrates a retórica é a produtora de prazer na massa. Esse é o caminho adotado por Polo para poder, num regime democrático, viver uma vida de prazeres e de poder, tal qual a do tirano. Polo revela uma faceta obscura da retórica, que Górgias evitou, em que ela instrumentalizou a democracia para seus fins hedonistas. A posição de Sócrates de que promover prazer na *polis* não é se beneficiar é clara apenas para Sócrates que, páginas adiante na discussão com Cálicles vai mostrar que bem e prazer são distintos (495e à 499b).

A *tekhne*, na discussão com Polo, é apresentada por Sócrates como capacidade de promover um bem, uma melhora naquele em que opera. Nesse sentido, acredito que o benefício que o técnico político obtém se deva ao fato de que ele promove melhora ao que se aplica e, como no caso da *tekhne* política trata-se da melhora da *polis*, promove consequentemente melhora de si mesmo, por viver na *polis*. A posição de Sócrates sobre a necessidade de melhora na saúde da *polis* caminha junto com a defesa de Sócrates da prioridade de um proceder justo. Entendo assim que a saúde da *polis* é a ação justa de seus cidadãos e com isso o retórico Polo não se compromete. Colocando a retórica como causa da degeneração da *polis*.

A discussão epistemológica é enfrentada por Polo com menos fervor do que a discussão acerca das consequências morais que Sócrates opera a partir disso⁴⁹. A discussão

(BRAVO, 2009, 193-198). O que essa hipótese sobre o prazer em Platão diz é que aquele que está tendo prazer em algo está prestando atenção em algo. Isso pode ajudar a entender melhor como que aquele que deleita a massa, gera prazer na massa, é aquele que obtém adesão e atenção da massa. E dessa atenção obtida da massa, o retórico fortalece seu prestígio e assegura seu lugar de destaque frente a todos.

⁴⁹ - Toda essa discussão em torno disso que chamei de distinção epistemológica pode ser complicada de muitas maneiras. E se submete mais ao estudo futuro que aludi acima do que propriamente a esse trabalho que visa entender a posição moral dos retóricos no texto. A primeira complicação, e talvez única que interessa mencionar aqui, é que dizer que é uma questão epistemológica serve-se mais a fins pedagógicos de uma compreensão primária. É curioso como no texto de Platão as questões que tentamos separar se conectam de maneira intrincada. É por partir de uma concepção ontológica distinta da filosofia que a tradição gorgiana se posiciona atrás de uma *empeiria*, Polo reflete isso em sua voz em diversos trechos em que não fala do agradável em si, do justo em si, do que verdadeiramente se quer, mas se expressa sempre através da chave do "parecer ser" (ele diz ser invejável poder fazer na cidade o que lhe parecer bom fazer 468e, 469c). Além disso, ele possui uma noção emocional do *logos* em que seu poder é disposto de maneira arrebatadora como a força física e medido conforme consegue emocionar mais ou menos. É, no limite, por resultarem numa suspeição da capacidade de conhecer ou não as coisas que chamamos epistemológica, pois o retórico é

recai entre duas teses morais fortemente defendidas: Sócrates diz que é melhor sofrer injustiça que cometer, que Sócrates ainda radicaliza mostrando que é melhor ser punido por uma injustiça que gozar da impunidade, o que Polo rejeita como tese absurda e inverossímil (absurda, 473a), mostrando ser punido e injustiçado como condição escravizante. Diz, contra isso, o que ele pensa ser a convicção de todos⁵⁰: é melhor cometer injustiça do que sofrê-la. Por todo diálogo com Polo, essas duas teses morais se enfrentam e fica claro que para os interlocutores de Sócrates, o poder da retórica é livrar-se da condição escravizante da injustiça sofrida.

O *logos* de Sócrates, para Polo, é desvantajoso para ele próprio e por isso deve ser rejeitado. Em algumas passagens, Polo diz que, por dizer o que diz, Sócrates poderá ser acusado por qualquer homem vil e não saberá socorrer a si mesmo. Foucault vê nesse comportamento socrático, sublinhado pelos alertas dos retóricos, demonstrações de Sócrates como um *parrhesiastes* nesse diálogo, um homem franco (FOUCAULT, 2011, 307-310). Há dúvida, no entanto, da parte dos retóricos, de que Sócrates realmente esteja sendo franco, ou apenas trazendo complicações embusteiras por teimosia. Discussão trazida já no primeiro capítulo, que mencionamos aqui para fazer notar que os retóricos não estão vendo esse enfrentamento socrático como algo heroico ou viril.

O que nos cabe notar, por hora, é que Sócrates está sendo colocado como incapaz de socorrer a si mesmo por buscar para si um benefício distinto do benefício da retórica. Se adotarmos a tese de que Sócrates é uma personagem construída como *parrhesiastes*, sua *parrhesia* está diretamente em conflito com o que parece que o retórico busca defender: um homem inteligente deveria buscar a própria liberdade acima de tudo. O que me incomoda e que ainda não consigo entender é como que abrir mão dessa *parrhesia*, que é a plenitude de sua liberdade e cidadania, não é vista em momento algum pelo retórico como debilidade ou desvantagem, como que a insistência na autopreservação leva o retórico também a abrir mão de um direito basilar de sua cidadania⁵¹.

apresentado como quem busca emocionar mais que ensinar. Mas não seria também uma discussão acerca da natureza da alma do homem? É a alma capaz de se convencer do que não lhe agrada?

⁵⁰ - Polo diz: "Pergunta a qualquer um dos presentes" (473e); ou ainda: "Eu julgo, porém, que nem eu considero nem qualquer outro homem consideramos; pois tu preferirias sofrer injustiça a cometê-la? (...) mas nem eu nem qualquer outro [homem preferiria]" (474b).

⁵¹ - Como já dito, para o retórico dizer o que pensa está em consonância com agradar a massa, porque seu

Cabe ainda dizer que, como vimos páginas acima, temos motivos para pensar que Sócrates não está dizendo o contrário do que entende o retórico. Sofrer injustiça é ainda um mal na boca de Sócrates, apenas é um mal menor que cometer injustiça (480e; 509c). O embate de Sócrates é uma denúncia: os retóricos, quando começam a dizer a verdade sobre si mesmos, consentem que o comportamento justo não é uma prioridade e sequer para eles traz algum benefício.

A liberdade a que aludem, ou o poder fazer o que se querem, precisaria, para Sócrates, estar amparado por um conhecimento acerca da justiça, e esse conhecimento forneceria um procedimento justo ao conhecedor. Há uma concepção de que conhecer é ser capaz de replicar a virtude conhecida em sua vida e comportamento. É uma noção de conhecimento própria de Platão, que implica uma transformação no espírito daquele que conhece. Na discussão com Górgias, Sócrates dá evidência desse conhecimento concomitante à transformação do comportamento. Sócrates diz "quem aprendeu uma delas [uma arte] é tal qual o conhecimento que a produz?". Górgias responde afirmativamente e Sócrates continua: "Conforme esse argumento, pois, também quem aprendeu o justo é justo?". Górgias novamente consente e Sócrates insiste: "E quem é justo age de forma justa" e adiante "*Não é necessário, então, que o rétor seja justo, e que a pessoa justa queira agir de forma justa?*" e ainda reafirma: "Portanto, quem é justo jamais há de querer cometer injustiça". A toda essa série de implicações do conhecimento ao comportamento do ciente Górgias dá consentimento (460b-c). Talvez por isso, dizer que o retórico não conhece a justiça e assim acaba por ser injusto é colocado com tanta tranquilidade pelas personagens. Sobretudo, isso nos ajuda a ver como que um conhecimento da justiça passa remodelar também as aspirações e o desejo daquele que conhece e por duvidarem da possibilidade de conhecimento e dessa remodelação dos apetites, os retóricos suspeitam da franqueza de Sócrates.

A incapacidade de ser justo sempre é afirmada por Sócrates como desvantagem e carência de ciência, mas o caráter ilimitado e medonho da retórica é, na discussão com Polo, colocado como sua maior vantagem⁵². Porém, a meu ver, esse caráter ilimitado ao qual

pensamento, ou melhor suas posições sobre a vida, partem justamente da massa, ele baliza o que é ou não razoável a partir do que é aceito ou não pelo outro. Para mim é por isso que, para o filósofo, a retórica ocupa uma posição subserviente. Dirá Sócrates: "dentre os cidadãos os rétores me parecem possuir o mais ínfimo poder na cidade" (466b).

⁵² - Nesse sentido quero avançar futuramente a diferença do filósofo e do retórico diante da experiência do 'ser' de Parmênides de Eléia. Como que assumir a noção eleata como possível ou impossível deriva na

aludem os retóricos só pode ser entendido, na chave da liberdade e da ação política, como para além das limitações que a justiça imporá à ação de qualquer um.

Sócrates tenta dissuadi-los mostrando que um poder, para ser de fato um poder e um bem, não pode promover algo vergonhoso como a injustiça. Polo somente diante do constrangimento e da vergonha, segundo Cálicles (482e-483a), ou por ser estrangeiro e não poder ser totalmente franco, consente que agir injustamente é vergonhoso (474c), e desse consentimento acaba por consentir a Sócrates que cometer injustiça é um mal maior que sofrê-la (475b-e). Se o poder que possuem sobre o outro tem na *polis* democrática uma reverberação positiva aliada à *eleutheria*, a discussão entre Polo e Sócrates, evidenciando a distância desse ideal de liberdade do ideal de justiça, passa a colocar o ideal do retórico como vergonhoso.

No entanto, fazer uma teoria da justiça no *Górgias* de Platão não enfrentarei. Pois acredito que o bem defendido por Sócrates como justiça é usado num sentido que hoje chamaríamos de legalista⁵³. Sofrer injustiça ou cometer injustiça aparece presente na boca de Sócrates com o significado de submeter-se ou não aos *nomoi*. Isso fica mais claro quando observamos o que os retóricos estão sustentando, por trás da defesa de um comportamento tirânico em Polo e hedonista em Cálicles. A lei formulada pela maioria é para eles empecilho e para Sócrates eles defendem o interesse pessoal em detrimento do bem comum (502e). Nesse sentido de submissão ao estabelecido pela massa, a justiça ganha um forte aspecto coletivista, a ação justa beneficia a *polis* para além de si mesmo. O benefício perseguido pelo retórico não é a submissão ao parecer da *polis* é antes uma liberdade de fazer o que se quer para si, e para obter essa liberdade precisa dominar a massa. Como na fala de Górgias, há em Polo uma expectativa acerca do ofício retórico de poder irrestrito sobre todos os outros. É Polo, aliás, que inicia no texto um retrato jactante da retórica sem poupar elogios

distância entre esses avatares retóricos e filósofo que Platão traz à cena.

⁵³ - Há extensa discussão sobre a forma pela qual um sujeito pode se tornar justo ou se corrigir de um comportamento injusto. Mas tenho em vista que, do ponto de vista de definição no texto, um comportamento justo é aquele capaz de seguir as regras. Há um trabalho muito interessante sobre a forma pela qual Platão mostra ser possível recriar de um modo técnico um comportamento justo, vide PARRY, 1996. Não vejo, no *Górgias*, Sócrates aprofundando o que seja a justiça. No entanto, parece salutar e quando entrarmos na discussão com a personagem Cálicles isso será debatido, que a noção de justiça defendida por Sócrates é rejeitada pelos retóricos como artificial ou antinatural.

ou demonstrar qualquer limitação (448c).

Sócrates recorre a uma longa argumentação para fazer Polo reconhecer a prioridade da ação justa, em detrimento de uma vida sem restrições, mas quando pensamos que é a força do argumento que vencerá nesse embate, vemos Sócrates encostando seu opositor no limite do que sua franqueza permite. Sócrates leva Polo a reconhecer que, sendo ou não possível ser feliz depois de uma injustiça, a injustiça é um vício da alma e, enquanto vício, é algo vergonhoso (477c). Sócrates constrange Polo em reconhecer que a ação injusta ou fugir da justa pena é coisa da qual ele não se orgulharia e que deveria usar a retórica para acusar a si mesmo, caso tenha sido injusto (480d). O estrangeiro Polo vai concordando sem qualquer entusiasmo até o fim da discussão, em que reconhece: "Isso me parece um absurdo, Sócrates! Todavia, talvez concorde com o que dizias anteriormente" (480e). Um estrangeiro poderia dizer o contrário em Atenas?

2.3. O retórico ateniense e sua teoria

Das hipóteses que se construíram sobre a personagem Cálicles, a única que aparece sem contraprova é de que ele é uma personagem fictícia de Platão⁵⁴. Tendo a aderir a essa hipótese, primeiramente porque ele me parece demasiadamente filosófico em sua teoria sobre a fundação das leis, em sua tese da natureza masculina e sua recusa categórica, por mais que escandalosa, a qualquer condição que seja restritiva. Conforme Sócrates vai elogiando a sua franqueza, sou também levado a crer que ele é um teórico mais do que um retórico propriamente, na medida que passa a uma sustentação firme de seu ponto e põe de lado o caráter lisonjeiro que era para figurar e nortear seu discurso. Podemos, é claro, ler suas teses como expondo as verdadeiras convicções dos homens, mas a sua crítica e desprezo pela massa o coloca em um paradoxo que um bom aluno de Górgias deveria evitar.

Cálicles dirá que tanto Górgias como Polo sofreram da mesma paixão. Ele diz que Polo: "*fechou o bico com vergonha de dizer o que pensa*" (482e) e o fez "*devido ao costume (ethos) dos homens, pois se enfureceriam caso afirmasse o contrário*" (482d)⁵⁵. Isso é

⁵⁴ - Guthrie faz um sucinto e interessante apanhado sobre essas hipóteses: "(1) ele [Cálicles] é pura ficção. (2) o nome é uma máscara para uma personagem bem conhecida como Crítias ou Alcebiades. (3) ele é uma figura histórica." (2007, p. 98). Assim como também expõe brevemente a hipótese na qual Cálicles é um eu "reprimido no próprio Platão" (2007, p. 102 - 103).

⁵⁵ - Carece ainda à pesquisa ainda uma precisa delimitação entre o emprego do termo *ethos* e *nomos* por parte das personagens.

estranho porque Cálicles censura o parecer socrático sobre a moral nos seguintes termos: "*se falas sério e tuas palavras são verdadeiras, a vida de nós homens não estaria de ponta-cabeça e não estaríamos fazendo, como parece, tudo ao contrário do que deveríamos fazer?*" (481b-c). É estranha, sem dúvida, essa colocação, porque ambos estão se acusando de dizerem as coisas em desacordo com a massa dos homens, mesmo que o retórico seja colocado como porta-voz da massa, tendo as mesmas paixões da massa, como dissemos. Mas poderíamos entender isso como um reflexo da presença da franqueza filosófica no texto, pois parece que o que diferencia as personagens do texto da massa de cidadãos é estarem expressando suas opiniões e retirando consequências de uma maneira radicalizada. Acabam ambos os polos da discussão dizendo coisas inquietantes para a maioria dos homens. Vimos que tanto o retórico reivindica falar o que os outros se envergonharam em concluir, como o próprio Sócrates aponta isso para Cálicles. Mas então, o que Cálicles quer revelar sobre o verdadeiro benefício da retórica que seus companheiros não puderam?

A liberdade entra novamente em questão como virtude maior e felicidade do homem na fala de Cálicles (492c). A extensa discussão com ambos os interlocutores busca mostrar o benefício de sua atividade, desvelando o positivo valor democrático da *eleutheria* em uma admiração do comportamento e do poder do tirano, que não precisa impor limitações à sua vontade. Cálicles traz um retrato do homem livre como um leão indomável para quem a lei promulgada pela massa é um grande obstáculo à plenificação de sua virilidade⁵⁶. Cálicles vê na noção de justiça sustentada por Sócrates uma estreiteza de visão, além de ver na argumentação de Sócrates também, assim como Polo, um caráter embusteiro. Para ele, Sócrates finge perseguir a verdade apenas para colocar os interlocutores em dificuldades (482e).

A justiça daquele que defende a liberdade não é a obediência às leis (*nomoi*), é a obediência à *physis* – a natureza ordena que o forte possua mais que o fraco (483c-d). A distinção entre *nomos* e *physis*, para Cálicles, está implícita na discussão precedente, e

⁵⁶ - Lembrar do que dissemos acima, essa liberdade defendida por Górgias parece ser uma tendência natural dos homens (Coleman, 1960, p. 43). Aqui vale uma menção de um caminho para um estudo maior futuro há uma questão mais funda que poderemos chamar de antropológica, em que há dois avatares distintos de masculinidades possíveis quando se explicita esse contraste da filosofia com a retórica, entre esse ideal cívico de conformação das vontades individuais em prol das leis da cidade e concomitante esse forte ideal de liberdade e a plenificação de uma virilidade que deve dominar aquilo que conseguir com sua força. É ainda possível conjecturar que essa voz do retórico é a voz de Atenas como cidade diante das outras cidades e a voz de Sócrates é a voz do cidadão com os concidadãos.

Sócrates faz uso dela de maneira mal intencionada (483a). Assim, redime Polo de se colocar contra a justiça⁵⁷. Polo apenas se coloca contra a um aspecto limitante da justiça, pois é necessário observar antes que há dois modos possíveis para se falar da justiça. Aquilo que ordena a natureza na maior parte dos casos, dirá Cálicles, é contrário ao que ordena a lei (482e). Aponta que o erro dos dois retóricos precedentes é não ousarem dizer o que pensam e essa é a razão pela qual incorrem em contradição (482e-483a). A franqueza é então adotada no lugar da lisonja pelo retórico para a mesma finalidade que atribuímos acima como própria ao filósofo: não perder o jogo dialético, evitando assim contradições.

Para Cálicles, quem traz a distinção entre justo por natureza e justo por costume é o próprio Sócrates, a fim de vencer a discussão (483a). A ressalva que Cálicles faz ao dito por Polo é que apenas segundo aos costumes é mais vergonhoso ser injusto que ser injustiçado, recuperando a discussão precedente de que ser injusto pode ou não beneficiar alguém. Segundo a natureza, o mais vergonhoso e pior é sofrer injustiça, pois sofrer injustiça é condição indigna à natureza do homem livre. Cálicles diz:

Polo falava do que era mais vergonhoso segundo a lei, mas seu discurso encaçava o que era vergonhoso segundo a natureza. Pois segundo a natureza o que é mais vergonhoso também é pior, ou seja, sofrer injustiça, ao passo que segundo a lei, é cometê-la (483a).

Leio esse trecho da seguinte maneira: para Cálicles, é a natureza que define o que é melhor ou pior. Somente o vergonhoso diante da natureza é o que para o retórico é importante identificar, quando se quer descobrir o que é pior ao homem. Por mais curiosa que seja a adoção por um retórico de uma perspectiva segundo a qual é possível precisar a *physis* das coisas, retórico este que já vimos que Sócrates colocou como desprovido de ciência sobre a *physis* ou *aitia* das coisas às quais se aplica. Para Cálicles, quando Polo consente que é vergonhoso, segundo as leis dos homens, cometer injustiça, ele o faz por vergonha de dizer o que pensa acerca do pior de fato (482d-e), que é frustrar a própria natureza, por confusão ou falta de franqueza. Contra as leis é de fato vergonhoso cometer injustiça, mas abrir mão da liberdade, e assim se tornar escravo, é um crime diante da natureza: "Pois sofrer injustiça não é uma afecção

⁵⁷ - Como dissemos acima, dizer que o interlocutor não está sendo franco é estratégia tanto de deslegitimar o dito por ele, como também para inocentá-lo de suas contradições.

própria do homem, mas de um escravo, cuja morte é preferível à vida, incapaz, quando injustiçado e ultrajado, de socorrer a si mesmo (...)" (483b).

Aqui, sofrer injustiça é colocado como circunstância indigna para o homem⁵⁸. Essa passagem está reforçando o benefício da retórica que mostramos presente na fala de Polo: afastado da retórica, o homem se torna incapaz de socorrer a si mesmo. A exposição a seguir vai retomar esse benefício da retórica mostrando principalmente, em minha leitura, que é isso que falta à filosofia e que torna a retórica importante até para o filósofo: tornar os homens capazes de socorrerem a si mesmos, preservarem suas liberdades, livrarem-se de sofrer injustiça e tudo mais que na fala de Polo entendi como um *logos* de autopreservação.

O retórico tirano é o homem forte por natureza, o que Sócrates, já no começo do texto, consentiu (a alma do retórico é uma alma naturalmente distinta, 463a). É justo por natureza, para Cálicles, que o homem dotado de uma natureza suficientemente poderosa deva destroçar os costumes e viver de maneira livre dessas amarras:

Todavia se o homem tiver nascido, julgo eu, dotado de uma natureza suficiente, ele demolirá, destroçará e evitará tudo isso; calcando nossos escritos e magias, encantamentos e todas as leis contrárias à natureza, nosso escravo, sublevado, se revelará déspota e o justo da natureza então reluzirá (484a).

Quais são as leis contrárias à natureza? Isso não é respondido de maneira explícita, mas fica claro que há um ideal vinculado a essa justiça convencional absolutamente rejeitado por Cálicles, que são, na fala de Sócrates, a temperança (*sophrosine*) e a adesão pela igualdade (483b). Aqueles que impuseram as leis aos homens são os fracos, que reunidos tentam obrigar os naturalmente distintos aos ideais de igualdade. Querem estes homens fracos plasmar (*plasso*) os naturalmente distintos (483e). É como se para Cálicles, dado o teor

⁵⁸ - No grego não está presente a noção de ‘*anthropos*’, que comumente entendemos como ser humano em geral. Neste trecho no grego está presente a noção de ‘*aner*’, os únicos sujeitos que poderiam de fato se considerarem livres. Nicole Louraux (2013), em um artigo dedicado à tragédia grega, faz notar o seguinte: "*Brotós*, ou o homem como mortal (...); *ánthrōpos*, o homem em sua humanidade de ser social; *anér*, o homem viril. Na cena trágica, tudo do homem se enuncia, com pouca diferença, nesses três termos" (p.26). Das páginas 26-29 desse artigo faz notar a diferença do emprego entre esses termos, lembrando disso que me chamou a atenção o emprego de *aner* em detrimento de *anthropos* nessa passagem. Em que, a meu ver, a liberdade passa ser associada à virilidade e à plenificação da condição masculina.

da colocação, os *nomoi* fossem um esforço de nivelar por baixo feito pelos homens que se despojam da sua busca de plenificar sua virilidade.

Depois de exaltada essa justiça natural, Cálicles passa a fazer uma ferrenha crítica à filosofia, que para ele dá justificação a esse plasmar natural da constituição política. A filosofia, ele diz, é a ruína dos homens (484c), pois ela destrói esse homem naturalmente disposto ao comando irrestrito do outro, ela minguia essa natureza subvertendo esse homem dominador em um inexperiente aos prazeres e apetites, afasta esses homens da esfera pública, inexperiente nas leis da cidade (*nomos*) e do convívio dos costumes (costumes, *ethos*) dos homens (484d)⁵⁹. O homem se torna efeminado (*anandron*) e foge do convívio com a *polis* (485d). A filosofia é coisa própria de um ser servil (*douloprepes* 485b), de quem está despojado de sua liberdade (*analeutheron*, 485d).

Cálicles tenta fazer Sócrates entender que a retórica é o recurso que mantém o homem livre em seu estado de liberdade. Não é possível ser feliz sendo escravo (491e), quem poderia negá-lo? Cálicles não vê possibilidade de ser feliz "*sob a égide do belo da justiça e da temperança, sem conceder aos próprios amigos mais posses do que os inimigos*" (492b-c). E então formula a tríade de virtudes a serem mantidas pelo homem, a qual nos referimos acima: luxúria, intemperança e liberdade (492c).

A liberdade e "ao mesmo tempo" domínio do outro está presente na posição dos retóricos como benefício de seu ofício do começo ao fim, mas em Cálicles ocupa seu lugar de *justo por natureza*. O que significa dizer que a liberdade, a luxúria, a incontidência são justas por natureza aos homens que conseguirem, através do domínio político, assegurarem isso? Cálicles parece falar de um direito natural ao qual a organização política é um empecilho, mas esse empecilho pode ser superado através da atividade retórica, que vai garantir a alguns, na democracia, poderem viver livres como um déspota.

Perguntar sobre o que é a liberdade no diálogo é defrontar-se com a noção grega de domínio (*arkhe*). Precisaremos ainda mostrar porque Sócrates diz que esse poder não é um poder de fato, e como a incapacidade do retórico em dizer o que pensa é uma posição

⁵⁹ - Por colocações como essa seria interessante ainda à pesquisa, como dito notas acima, precisar o uso distinto que *nomos* e *ethos* possui na voz dos retóricos. Essa passagem não pode, a meu ver, ser entendida que o filósofo afasta o homem do parecer do *nomos* num sentido estrito de lei, mas o incapacita ao jogo verdadeiro político que o costume dos homens exige, no qual apenas o homem assumindo sua condição *naturalmente tirana* pode triunfar.

subserviente. Sócrates, como dissemos na primeira parte, ironiza com o fato de Cálicles estar apaixonado pela *polis*. No entanto, o poder sobre o outro não chega a ser um poder sobre outro por um motivo: é necessário dominar a si mesmo, ser temperante:

Sócrates: Eu pergunto se cada um deles domina a si mesmo; ou ele não deve dominar a si mesmo, mas aos outros

Cálicles: O que designas por "dominar a si mesmo"?

Sócrates: Nada complexo, porém é como diz a massa: ser temperante e conter a si mesmo, dominar os seus próprios prazeres e apetites. (491d)

É interessante notar como Cálicles sequer entende o que pode ser dominar a si mesmo, mas esse poder sobre si é para nós uma chave para entender o que seja uma vida livre para Sócrates. Dizemos isso porque adiante ele refutará o estatuto de bem ao qual se identificou o prazer, mas também porque aquele que abre mão desse controle de si não é um homem livre, mas apaixonado, está refém do que quer e exige a massa, composta de homens de natureza tirânica e dominadora pelo seu exercício no poder. É o que Sócrates tenta mostrar a Cálicles no fim do diálogo, indicando a causa do malogro dos grandes líderes políticos como Péricles, que deixaram a massa de homens mais "*selvagem do que quando os recebeu*" (416c).

Como vimos no primeiro capítulo, a refutação da identidade entre prazer e bem de Cálicles é conseguida mediante um constrangimento. Acabam ambos os interlocutores sem concordar de boa vontade com Sócrates, mas considero importante notar que Sócrates é a personagem que na história sucumbiu diante da democracia. Uma vez que ele é colocado como alguém que rejeita a retórica, o caráter de lisonja da retórica permanece retratado como a capacidade de socorrer a si mesmo. A franqueza do filósofo o encaminhou para um fim já previsto dramaticamente no texto. Platão nos apresenta isso, talvez para demonstrar a necessidade de balizar ambas as posições da retórica e da filosofia.

A liberdade da discussão com Górgias se transforma, na discussão com Polo, numa adesão de um modo de vida distinto da filosofia. Para Polo é direito de um homem livre buscar sempre realizar aquilo que lhe parece melhor naquele momento – adesão portanto à *doxa* e o que lhe dá prazer em detrimento de uma *episteme*. Polo extrapola o sentido imediato de liberdade como oposta a escravidão e sustenta que a liberdade da retórica é uma decisão pela *empeiria* que lhe garante sempre a licença (*ekhousia*) de falar o que quer (falar

o que quer não é falar o que pensa) e buscar o que lhe parece imediatamente mais prazeroso.

Polo não é completamente franco – não adere ao modo de discurso filosófico e reconhece a vergonha de agir injustamente frente a sofrer injustiça. Antes de entrar Cálicles, Polo recusa defender até o fim o ideal tirânico de vida (submeter a todos à sua própria vontade, revelado por trás de sua defesa da liberdade) e mostra a nós um caráter dessa moral retórica: o *logos* é pautado pela autopreservação acima de qualquer finalidade possível. Não por acaso a liberdade é um bem maior que qualquer outro possível.

Entra Cálicles na discussão então podendo fazer uso completo da franqueza por ser cidadão ateniense. Cálicles dissolve a tensão entre justiça e liberdade: são a mesma coisa, pois é naturalmente justo ser irrestritamente livre a alguns. Esse argumento de um justo por natureza como liberdade, de fazer o que se quer indiferente aos *nomoi*, se ampara num argumento frágil: é naturalmente justo que o mais forte e melhor vença e domine o mais fraco. Ao distinguir *nomos* de *physis*, Cálicles faz sua estarrecedora crítica às leis – as leis são empecilho para o homem livre fazer o que quer. A liberdade é justiça natural, é poder fazer o que se quer como um tirano e, afinal, é colocada como princípio maior que a justiça convencional. Liberdade é virtude aos naturalmente proeminentes⁶⁰, assim como luxúria e intemperança.

Adiante, mediante ferrenha argumentação de Sócrates contra o modo hedonista de vida retórico, Cálicles abre mão da identidade construída entre prazer e bem, consentindo: todos sabem que há prazeres melhores que outros (499b). A frase nos permite duas interpretações: há prazeres que são mais prazerosos que outros ou há prazeres que prejudicam. Sócrates toma o sentido que já sustentava: prazer e dor são intermediários do bem e do mal, a dor da punição devida a uma falta é uma dor que beneficia, o prazer da incontinência é algo que prejudica. O cerne disso tudo está, para mim, novamente centrado não em uma ontologia do prazer, mas em uma revisão sobre o domínio que a retórica exerce na *polis* ao se centrar apenas num caráter lisonjeador, que vimos não ser meramente demagogia, mas dispõe o retórico à representação em sua própria voz do que a massa acredita e quer ouvir. É constituinte de seu próprio modo de raciocínio. O retórico se torna como que advogado

⁶⁰ - É possível novamente relacionar Polo e Cálicles ao também aluno de Górgias, Mênon. Mênon apresenta que a virtude para cada um é cumprir o que lhe cabe (*Mênon*, 71e-72a), se a virtude do homem livre é dominar o outro não se universaliza para todos os homens. Para os fracos a virtude já seria submeter-se.

da vontade da massa, e como sua vitória nas deliberações públicas é grandioso, ele gera um caráter deletério para *polis* que torna os homens: "*preguiçosos, covardes, tagarelas e aventuras*" (515e) e retroalimentados em "*sua natureza selvagem*" (516a).

O prazer, ao ser considerado um bem em si mesmo, é importante para o retórico que defende sua atividade lisonjeadora, mas o que esse estudo nos permite ver é, sobretudo, que a justiça como obediência às leis dos homens figura para o retórico como desinteressante por não ser prazerosa. Ter uma vida prazerosa e potente é o que seduz os jovens a aderirem a essa retórica, mas isso, talvez, porque a cultura da *polis* já se encontra configurada em uma conduta hedonista e pouco democrática. O diálogo nos permite concluir que, se essa liberdade e hedonismo são defendidos pelos homens que se comportam de maneira lisonjeadora na *polis*, eles o fazem justamente porque essa é a postura da massa ao qual se dirigem – lembrar que o prazer que a retórica gera provém de uma adesão do ouvinte por ouvir o que lhe é familiar. A forma como o retórico se comporta e as posições que defende são reverberações diretas desse comportamento e posição moral coletiva. O fato da retórica ser uma *empeiria* de promoção de prazer se deve ao fato de que esse tipo de posição já está presente nessa conduta geral, como disse o comentador Forciniti citado acima: é pelo amor ao povo e por possuir os mesmos amores do povo (2017, p. 205) que o retórico se posiciona como se posiciona.

Mas isso também gera um problema: se Górgias e Polo defendem o que por fim Cálicles defende acerca da moral vigente, por que hesitariam com medo da massa? Esse é um problema que não consegui completamente contornar.

Podemos pensar que o que escandalizaria a massa não é propriamente a posição moral do retórico, o que escandalizaria a massa é o caráter irrefletido ou irracional, chamado por Sócrates de *alogon*, através do qual ele, o retórico, adotou tal posição. A denúncia platônica se pautaria, então, na explicitação de seus propósitos íntimos com a qual o retórico se submete através da dialética: submeter a massa de ignorantes, sendo também um ignorante na seara em que ele se propõe discursar, que é o justo ou injusto e a gestão coletiva do bem comum.

2.4. A posição moral retórica como consequência da função atribuída ao discurso.

Observar o modo com o qual o retórico opera o *logos*, contrapondo-se a uma filosofia, nos permite pensar que o retórico dirige-se aos homens livres de Atenas exaltando como

bem maior a liberdade, mas se se dirigisse à massa de homens justos estaria o retórico exaltando a justiça: sua posição depende da posição que a massa quer ouvir. Quando o filósofo cobra do retórico alguma razão subjacente à sua posição, ele busca formular alguma fundamentação, formulações essas que não se sustentam logicamente, pois seu *logos* habitual é o jogo com as emoções. Diz o retórico: "*experimento da mesma paixão que a maioria: tu não me persuades absolutamente*" (413c). Convencer-se de algo não depende de uma elaboração lógica para eles e nem para a massa, segundo eles. No entanto, a prática do diálogo e as regras dialéticas a que Sócrates submete seus interlocutores os levam a aderir à sua franqueza filosófica e tentar vencer a filosofia no campo próprio da filosofia.

Sócrates perde sua liberdade e vida e Górgias está entre as raras figuras intelectuais de destaque gregas a não sofrer nenhum tipo de processo ou violação de seu patrimônio. Então, não é simplesmente para dizer que os retóricos estavam errados em suas exortações e em sua cuidadosa escolha de palavras lisonjeadoras. O diálogo expõe apenas um paradoxo entre o que deveria ser posição geral e o que de fato é posição geral. Isto é, não que a liberdade deixe de ser um bem que os homens vão perseguir, mas a voz franca e sacrifício de Sócrates traz a posição de que sem ocupar-se de um procedimento justo, a saúde da *polis* não poderá melhorar. É como se ambas as perspectivas precisassem se balizar. Ademais o que é a escrita desse diálogo senão ele mesmo uma tentativa disso?

O enredo do diálogo nos leva a pensar na necessidade urgente, para Platão, de fazer uma reformulação da filosofia e reaproximá-la da vida pública, para que, cooperando retórica e filosofia, a melhora na *polis* se dê.

Há recusa da personagem Sócrates em reconhecer a liberdade exaltada pelos retóricos como um bem. Há também recusa de Sócrates em usar o termo *eleutheria*. Acreditamos que os retóricos se utilizam da reverberação positiva do termo *eleutheria* para defenderem um modo de vida tirânico irrestrito em seu prazer pessoal. Parece que essa promoção do prazer, a *kolakeia*, colide com a *parrhesia* própria da filosofia. No entanto, os interlocutores de Sócrates se sucedem reivindicando fazer maior uso da franqueza que o antecessor e consequentemente lisonjeando menos que o antecessor e isso se dá na medida em que querem tornar mais evidente a posição que eles mesmos acreditam. Porém, o embate com Sócrates os levam a se contemplarem a si mesmos e exporem aos outros sua forma própria de se manifestar e operar o *logos*.

Cálicles já se encontra totalmente desinteressado na discussão e Górgias o consola

dizendo: "*Mas que diferença faz para ti? Isso não é absolutamente de tua competência, Cálicles. Submeta-te à refutação como Sócrates quiser*" (497b), o que mostra que Górgias tem noção clara de que eles não estão operando no seu campo próprio de atuação. O diálogo nos revela então que, para o retórico que se mantém firme em seu ofício, como é o caso da personagem Górgias, o jogo dialético pode ser perdido, para que o jogo da vida seja vencido. Afinal, os retóricos estão numa mansão, prestigiados, livres para tomar qualquer posição que queiram e seguros.

2.5. A dificuldade de submeter a retórica a outro campo de pensamento

A questão do que é o bem da retórica é respondida em torno da definição do poder da retórica. Escravizar os outros é a condição do homem livre. O domínio do outro é fornecido pela capacidade de persuadir. Tudo isso está presente já na fala de Górgias, quando diz ser capaz de ter a seu serviço (como escravo) tanto o médico como o treinador (452e). Esse poder político da retórica, ou mais especificamente público, é surpreendentemente apresentado como grandioso também na esfera privada pelo próprio Górgias, quando conta a história de quando acompanhou seu irmão médico em uma viagem. O irmão, ao apontar o tratamento adequado para um paciente, sendo incapaz de persuadi-lo, a arte de Górgias, a retórica, conseguiu convencer o paciente a aceitar o tratamento (456a-b). O domínio da retórica faz o homem vencer os desafios da vida privada também, pois tudo, para o retórico, parece depender da capacidade de convencer ou não o outro. Ou devemos dizer, da capacidade de reproduzir em sua voz o que o seu ouvinte quer ouvir? Nessa perspectiva, avessa à *parrhesia* filosófica, a atuação do retórico se mostra mesmo medonha e implacável, assim como dificulta a vida daquele que pretende defini-lo através do que ele defende com seu discurso, pois ele defende com o que for conveniente ao ouvinte.

A afirmação de garantia de imenso poder e liberdade para quem adere à retórica, trata-se de uma propaganda bem construída daquilo que os ambiciosos jovens atenienses querem ouvir. Se a *eleutheria* se mostra oca ou confusa como conceito, nada tem a ver com imprecisão do filósofo ao escrever o texto, tem mais a ver com a maneira com a qual o retórico se comporta enquanto falante. Há, então, uma conotação da *eleutheria* como capacidade de escravizar o outro, no âmbito político ou público, mas a ilimitação do poder do retórico o torna igualmente poderoso na esfera de suas relações para além de públicas, para

não dizer íntima ou privada.

O problema que a retórica gera e traz ao texto é uma posição de domínio que pareceria de direito à filosofia enquanto capaz de uma *tekhne* política, mas essa discussão está enraizada num jogo ou numa disputa constante de domínio um do outro, muito além de um problema apenas teórico ou conceitual. Recorrendo a esse exemplo da esfera privada de Górgias com seu irmão médico, é introduzida a necessidade de um ofício dominar o outro, não em vista do que é melhor ou pior para a *polis*, mas como esse domínio efetivamente acontece. O médico técnico precisou recorrer ao retórico para efetivar seu tratamento. Sabemos que o filósofo e o retórico concluem coisas opostas acerca do fato de que uma arte possa submeter-se a outra para executar um determinado fim. Górgias vai ver no fato de ser instrumento do médico para executar o tratamento adequado com o paciente a prova de que tudo o retórico "*mantém sob sua égide*", vê como dependente da sua capacidade de persuasão toda sorte de *tekhne*. Sócrates vê que o retórico, enquanto instrumento de aplicação de um parecer técnico, depende ou se submete a um *técnico*, caso tenha intenção de melhorar o paciente, como virá a formular nas páginas finais do diálogo (517d-518a). É de grande comodidade a retórica, diz Górgias, ela não precisa de um esforço específico em cada tema sobre o qual quer discorrer e mantém ainda sim triunfo sobre todas as especialidades (459c). Nisso também vejo reforçado ao ideal de vida retórico novamente um caráter ilimitado. Quando Sócrates fala de uma submissão de uma atividade por outra, ele faz notar que a retórica deve estar (embora não seja) submetida a uma *tekhne* política (517e-518a), mas essa passagem de Górgias com seu irmão médico nos mostra que cada um entende essa submissão de uma maneira distinta. Para Sócrates, a retórica tem de estar submetida à filosofia se quiser promover o melhor para a *polis*, ela depende disso se quiser promover o bem da *polis*⁶¹. O retórico vê de outro modo, vê que qualquer *tekhne* que quiser fazer o seu parecer aderido pelo ouvinte, estará dependente da retórica. É como se a retórica fosse apresentada como um meio imprescindível de qualquer atuação política, se a atuação política depender de um consenso entre os cidadãos. Nas mãos, afinal, de quem está o verdadeiro poder, daquele que prescreve o que precisa ser acreditado (um técnico) ou daquele que

⁶¹ - Para Sócrates promover o melhor para *polis* é promover a saúde da alma dos homens, que ele chama de justiça. O que para o retórico não é compreensível, pois o entendimento presente por toda a discussão do texto é de que, para o retórico, promover prazer é beneficiar o outro.

reproduz o que é acreditado (o retórico lisonjeador)? Na perspectiva do retórico, para quem quiser obter sucesso em uma empreitada, não há como escapar de uma atitude retórica. Aqui seu caráter medonho e ilimitado, apresenta um alcance impreciso do qual, até para nós leitores, fica difícil precisar: o que pode então o retórico? O que pode um artífice político afastado do retórico? A franqueza filosófica, se compulsória, afasta, então, o filósofo de uma adesão coletiva pela própria natureza da massa?

Essa diferenciação que está crescentemente presente no texto platônico esbarra ainda numa suposição de uma retórica boa ou de uma filosofia melhor em que uma atividade se submete ou não a outra. A boa retórica, ou retórica submetida à filosofia, visaria reunir ambas as posições? Ou ainda, a boa retórica é uma retórica tornada filosófica ou técnica?

Parece-me que essa discussão levantada e que poderíamos chamar de epistemológico-moral, parece ainda vinculada a uma discussão maior da filosofia política de Platão, de seus projetos políticos para a *polis*, que vejo presente na questão mais estudada geralmente de uma boa retórica e uma má retórica, ou uma arte política e uma prática oratória vulgar. Os apontamentos desse presente trabalho deságuam na complexidade própria de Platão como filósofo, muito mais centrado na colocação dos problemas do que na solução sistemática e definitiva deles.

A discussão sobre a relação da retórica com a filosofia, que para o filósofo deverá ser de submissão, enquanto para o retórico todas atividades estão já submetidas à retórica, se mostrará mais complexa do que simplesmente uma *empeiria* que se redime em uma *tekhne* ou se submete à *tekhne*, que parece ser a proposta do filósofo para essa relação. E mesmo o abandono da filosofia para uma adesão à retórica, que é a proposta do retórico, também se mostrará uma posição mais complexa do que parece. Há, para a filosofia e sua franqueza, algumas limitações, como manter-se a salvo de ser injustiçado e até mesmo manter sua própria vida. Há também para retórica dificuldades em cumprir o que de fato promete: poder. A liberdade que exaltam os retóricos apareceu então afastada de uma ciência sobre a justiça e do poder de dizer o que pensa, mostrando assim para Sócrates sua nulidade e incapacidade de gerir bem a *polis* e, por isso, na prática do domínio do outro, uma posição efêmera e transitória.

O texto do *Górgias* insere essa relação entre a *empeiria* retórica e a *tekhne* filosófica num debate acirrado entre o que vem a ser o modo mais adequado de vida para o homem, discussão essa que Sócrates considera como a mais elevada das discussões possíveis (487e-488a). Essa discussão leva à séria crítica da incapacidade dos retóricos em conduzir a *polis*

por um bom caminho, mas também leva à crítica de um comportamento filosófico desprovido de ambição política, crítica essa colocada em termos como 'efeminado' (*anandron*, 485d) e 'incapaz de produzir algo livre' ou 'servil' (*aneleutheron*, 485c). Ambas as perspectivas, parecem, a meu ver, recusar a condição servil (*douloprepes*, 485b) e buscar supremacia no poder político.

As críticas do retórico para com o filósofo marcam sempre a incapacidade deste de manutenção dos próprios bens, liberdade e vida. Essa crítica, em especial a formulada por Cálicles (484c-486c), não é recusada por Sócrates numa defesa de toda ou qualquer filosofia; ao invés disso o diálogo constrói Sócrates como ciente de toda discussão política e ocupado com a vida na *agora* (447a). Há um modo distinto de filosofia quando se fala de Sócrates como filósofo. Não me parece razoável associar a *parrhesia* socrática ao que se pode derivar dela na exaltação medieval do martírio cristão. Sócrates não é o personagem histórico que está pregando a bem-aventurança de ser perseguido. No *Górgias*, pelo contrário, reitero, Sócrates deixa claro que ser injustiçado é um mal e que se deve se precaver quanto a isso (480e; 509c).

O diálogo entre Sócrates e os retóricos aponta que o filósofo que descarta do poder político está fadado a uma condição escravizante por aqueles que alcançam o poder político. A *polis* ateniense exaltada como a mais propícia à liberdade de expressão (*ekhousia tou legein*, 461d) é por esse trabalho também retratada como a cidade democrática na qual o triunfo do orador se deva a uma cuidadosa escolha de palavras e posições que não desagradam a massa, por fim retratada como ansiosa pelo deleite e avessa à austeridade. Citamos para corroborar esse retrato de uma cidade livre, mas não tão livre assim, o trabalho de Berti (*Liberdade de Expressão e Filosofia na Democracia Ateniense*, 2010), que demonstra a perseguição a diversos pensadores devido à propaganda de suas ideias. Ademais o próprio texto do *Górgias* retrata como grandes oradores gregos atenienses foram processados e perseguidos pela massa de cidadãos (516d-517a)⁶². Somado a isso, ainda fica a colocação, dada pela ausência de elementos históricos que a contrariem, a observação de que Górgias parece ser um dos poucos intelectuais famosos da Hélade a não sofrer nenhum tipo de processo e perseguição: isso parece corroborar bem o enredo do diálogo em que Górgias evita qualquer

⁶² - Pontos esses que apenas o terceiro capítulo nos mostrará como implicados no fracasso também da *kolaikia*, parte que ainda não será aprofundada da maneira devida nesse trabalho.

sedução pela franqueza e os processos se deviam à propaganda de ideais estranhos ou inconvenientes para a massa de cidadãos.

Vejo nisso que a necessidade de incorporar a capacidade de eficácia da retórica à filosofia é também tarefa necessária para o filósofo pois, como disse Górgias, o lisonjeador é mais eficaz diante da massa de ignorantes que o *técnico*. Para entender isso, apartar a posição de Platão da posição de Sócrates é muito importante. Assim como Sócrates apresenta o malogro do orador público que é incapaz de promover a melhora da massa à qual se dirige, ele nos mostra também a necessidade da retórica em submeter-se a uma *tekhne* política, submissão essa que o texto nos traz recusada pelo retórico. Assim a relação entre filosofia e retórica parece ser, para Platão, necessária, por mais que indesejada por ambos os polos, mas Sócrates recusou isso, já que recusa a aderir de toda maneira à retórica. Apoiase em uma defesa intransigente pela justiça, pela franqueza e se afirma como “*único contemporâneo a empreender a verdadeira arte política e praticá-la*” (521d).

Não parece haver então no texto, por parte das personagens, nenhuma tentativa de balizar a retórica e a filosofia, pelo contrário, surge do diálogo entre retórico e filósofo uma distância que apenas se acirra. Acredito, no entanto, que o diálogo é um esforço de Platão de apontar a função de ambas atividades, filosofia e retórica e que, dada a necessidade de poder político e de se precaver da injustiça, é necessário o esforço de temperar uma na outra e que a boa retórica possa sugerir.

CAPÍTULO 3 - AS CONSEQUÊNCIAS POLÍTICAS DA DIFÍCIL RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E RETÓRICA

3.1. A possibilidade da boa retórica.

Aqui apontaremos os caminhos de investigação sobre a relação da atitude retórica com a filosofia tornados possíveis pela discussão precedente no primeiro e segundo capítulo. As páginas seguintes encaminham a discussão que no trabalho futuro do doutorado será analisado.

Acredito que há três eixos de investigação sobre a boa retórica que é apresentada no texto (502d-503b). Primeiro, há uma tese mais comumente defendida sobre a boa retórica em que esta é uma retórica filosófica. Nos termos do diálogo, a retórica que Górgias e seus alunos desempenham é uma *empeiria* e a retórica a que Sócrates se refere como boa seria uma *tekhne*. A *empeiria* que parte de uma improvisação reproduzindo o agradável para massa e a boa retórica seria uma retórica que parte de uma posição baseada numa ciência (*episteme*) da justiça e do que é melhor ou pior para *polis*. Já o segundo eixo de investigação considera que a boa retórica permanece sendo uma *empeiria*, mas é uma *empeiria* que se coloca em um lugar distinto da gorgiana: não busca supremacia diante das outras *tekhnai*, mas se submete ao parecer de uma *tekhne*. O último eixo de investigação mobiliza a argumentação presente no diálogo para mostrar que uma boa retórica não é possível, nem a *empeiria* passará a ser uma *tekhne*, tampouco essa *empeiria* se submeterá a qualquer *tekhne*.

3.2. A boa retórica como *tekhne*.

Para Sócrates, a retórica é uma *empeiria* (463b). Isso é dito para marcar sua diferença com a *episteme* filosófica e seu justificado estatuto de *tekhne*, do qual a retórica gorgiana está aquém. A atividade que é considerada *tekhne* no diálogo é a que satisfaz alguns requisitos, todos elaborados por Sócrates e consentidos pelos retóricos e que tratamos no primeiro capítulo desse trabalho. Lembremos que apenas aquele que é colocado como *técnico* é habilitado a avaliar, para cada caso específico, que coisas dentre as apazíveis são boas ou más (500a) e é ele que sabe que componentes escolher e de que maneira manejá-los para

conferir certa forma (*eidos*) ao que está produzindo (503e) e pode harmonizar, arranjar e ordenar aquilo a que se aplica (504a).

Diante dessa distância de estatuto de *tekhne* e *empeiria*, operada pelo filósofo, as críticas do retórico ao filósofo marcam sempre a incapacidade deste de manutenção dos próprios bens, liberdade e vida. Eles não argumentam contra esse afastamento científico que faz o filósofo, mas marcam reiteradamente que sua atividade é ainda a mais vantajosa, diante daquilo que eles obtêm.

Yunis diz que a retórica e a filosofia disputam o lugar da supremacia política, mas que em Platão não se deve entender retórica apenas como uma retórica democrática (2007, p.90 - 91). O comentador diz que, no *Fedro*, a retórica versa sobre todas as coisas que são ditas e que no *Górgias* está especificamente em seu escopo político direcionado à massa. Nesse mesmo trabalho o comentador diz que a chamada ‘verdadeira retórica’ (517a) do *Górgias* é uma *tekhne* (p.94) e não mais uma *empeiria*. Também aproximando essa passagem do diálogo *Fedro*, o tradutor e comentador do texto em português, Lopes (2011), também conclui que essa retórica verdadeira é a retórica que poderá ser chamada de *tekhne* (503a, nota 199).

A discussão que Platão constrói no diálogo é demolidora e crítica tanto à filosofia afastada do domínio político, como à retórica afastada de uma filosofia moral. Então, nas páginas 503c-b, Sócrates desacredita que o domínio exercido pelos célebres oradores que Cálicles traz à discussão, tenha sido um bom domínio. Sócrates desacredita que eles geriram bem a polis e nas páginas 515b-516b, mostra que não só eles foram maus gestores como também acabaram sucumbindo pelo caráter tirânico e incontínente da massa que, como diz sobre Péricles, se tornou mais selvagem.

Isso nos leva a ver e possivelmente levou os demais comentadores geralmente considerarem que a boa retórica que Sócrates traz para a discussão, é uma retórica técnica. Porque a boa retórica é aquela que tornaria os homens melhores, e grande parte desse entendimento provém da passagem 502e, em que se diz que ela visaria o sumo bem e tornaria melhor a massa a qual se dirige. Apenas a *tekhne* é capaz de promover uma melhora, pelos motivos acima citados. Então para ser boa precisa promover a melhora e ser assim uma *tekhne*.

Já a página 517a se refere à verdadeira retórica, que seria aquela empregada para a melhora dos cidadãos, Sócrates diz que essa verdadeira retórica não é a praticada pelos oradores famosos e uma prova de que não empregavam a boa retórica é que se assim o fosse,

isto é, se promovessem a melhora dos cidadãos, eles não teriam sucumbido como sucumbiram os demais oradores. Essa passagem deixa claro que o caráter lisonjeador da retórica é deletério para a polis e para aquele que a emprega. E essa é também a causa da ruína dos grandes oradores. Essa é uma observação importante, pois Sócrates se diz o único homem a empregar a arte política no seu tempo (521d). E se ele emprega a verdadeira retórica no exercício político, isto é, se essa arte política de Sócrates é uma boa retórica, ele deveria promover a melhora dos cidadãos e não sucumbiria então. Teríamos de explicar o fato de que Platão escreve depois do fato de Sócrates também ter sucumbido. Isso pode nos levar a desconfiar que a boa retórica que diz Sócrates em 517a seja a mesma coisa que a *tekhne* política que ele diz praticar. E buscar entender se o fato de sucumbir deve-se à ausência de *tekhne*, para Platão, ou se se deve à falta da *empeiria* retórica se submeter à *tekhne* política.

Há muita coisa para se investigar sobre o que seria uma retórica filosófica, mas focando especificamente no diálogo Górgias, podemos ver que essa retórica técnica é colocada de maneira muito tranquila e que o texto nos traz elementos para desconfiar dessa posição ou, ao menos, aprofundar melhor em sua possibilidade. Tanto pela diferença de atuação com o discurso, como também pela diferença do que cada um desses polos decide defender do ponto de vista da moral: o retórico diz que o homem deve encaixar a liberdade e o filósofo se mostra encaixando a justiça.

Dado ao fato do sucesso retórico se dever justamente a seu caráter de improvisação, como dissemos, não entenderíamos melhor a boa retórica como uma *empeiria* que se submete a uma *tekhne*?

3.3. A boa retórica é uma retórica submetida a uma *tekhne* política?

Platão insere, no *Górgias*, a relação entre a *empeiria* retórica e a *tekhne* filosófica num debate acirrado entre o que vem ser o modo mais adequado de vida para o homem, exaltada por Sócrates como a mais elevada das discussões possíveis (487e-488a). Essa discussão leva à séria crítica de Sócrates à capacidade dos retóricos em conduzir a *polis* por um bom caminho, mas também leva à crítica do retórico de um comportamento filosófico desprovido de ambição política.

No texto de Platão há exposição de um problema: a retórica é o caminho para o domínio da massa e para se livrar de sofrer injustiça, já a filosofia é o caminho para o

domínio de si e para não cometer injustiça. Platão explora a possibilidade de uma *tekhne* política à qual a *empeiria* retórica se submeteria, falando por meio de imagens explica de 517d-518a que as atividades classificadas como *empeiria* devem se submeter às *tekhnai*.

Como dito, o retórico e o filósofo buscaram elucidar que tipo de atividade Górgias desempenha. A definição de retórica através de sua particularidade em relação às outras atividades do discurso: mecanismo de produção de persuasão e não conhecimento, 455a. Górgias diz que é graças esse poder de persuasão que a retórica é capaz de produzir convencimento em todas reuniões políticas (452e) e assim todos os poderes manter sobre sua égide (456a).

Isso me leva a crer que, para o retórico, se há submissão possível da *empeiria* pela *tekhne* o que se dá na prática da vida política ateniense é o contrário. Como mostramos, Górgias estabelece a retórica como uma atividade coletiva e política, mas para ilustrar o seu vasto poder também mostra que, na relação privada, ele se sai melhor do que qualquer técnico, dizendo de seu episódio com seu irmão médico que Górgias "por meio de nenhuma outra arte senão a da retórica" (456b) conseguiu que o tratamento fosse realizado (456a-c). Isso nos leva primeiramente a desconfiar do entendimento de que, em Platão, a retórica política é uma e a retórica no ambiente privado é outra. Não encontramos motivos para discordar de que há no Górgias a especificidade dos discursos públicos e que a retórica explorada no diálogo é a retórica democrática e lisonjeadora. O que não nos parece compreensível é que haja dois tipos de retórica distintos, mas talvez sim a mesma atitude retórica aplicada a diversas circunstâncias distintas.

Isso nos leva a discordar da conclusão que se tira sobre a chamada 'verdadeira retórica' (517a), de que essa é uma *tekhne* e não mais uma *empeiria*. É possível também ler que a distinção entre a retórica boa ou a má, se dá do ponto de vista de seus fins e de sua orientação. A má retórica é a que se coloca com supremacia às demais *tekhnai* e a boa é a que se submete à prescrição de um técnico.

Parece haver entre essas duas instâncias, *tekhne* e *empeiria* uma relação de dependência, em que uma tocará a outra numa tentativa constante de dominar e submeter. Há aqui certo incômodo ao se pensar que a boa retórica, da qual se fala no texto, remeta, então a uma *empeiria* redimida por um logos e tornada *tekhne*. Embora o texto permita dizer sobre a capacidade de persuasão de todas as *tekhnai*. Na discussão epistemológica entre Sócrates e Górgias podemos ver que não é apenas a retórica que produz convencimento, porém, ao

se falar em persuadir um ignorante, a retórica será a atividade mais persuasiva. Sócrates e Górgias deixam claro um para o outro que o triunfo retórico sobre a assembleia se deve ao fato de que o “ignorante será mais persuasivo que o conhecedor em meios a ignorantes”, assim como “a retórica não deve conhecer como as coisas são em si mesmas, mas encontrar algum mecanismo persuasivo” (459b-c). A eficiência da retórica parece ser proveniente exatamente do fato de ser uma *empeiria* lisonjeadora. É a *kolakeia*, como capacidade de reproduzir em sua voz o que o outro almeja ouvir, o mecanismo persuasivo que faz com que a retórica detenha o poder sobre a massa que possui.

É possível investigar no texto que a *empeiria* precisa submeter-se à *tekhne* para ser considerada boa. Se recorrermos a exemplos próprios do texto podemos tornar mais clara a questão: não devemos exigir do cozinheiro que ele passe a ser um médico. A culinária é uma *empeiria* que visa apenas promover prazer e o médico é um estudioso das causas que levam à melhora ou à piora da saúde (464b-465a). Tentamos entender que o médico, encontrando dificuldade em persuadir um paciente, pode recorrer a um cozinheiro para tornar mais saboroso seu tratamento. Então, para nós, o texto do *Górgias* não nos deixa aptos a desqualificar a prática da retórica lisonjeadora. O problema da retórica lisonjeadora é o poder político estar em suas mãos, mas ela é necessária para a adesão de um parecer vindo das *tekhnai*.

Parece possível entender assim essa submissão da retórica à arte política: a retórica passa então a se expressar na *polis* defendendo um parecer proveniente da *tekhne* política. Mas isso parece ir de encontro ao que observamos sobre a franqueza retórica e seu caráter de *kolakeia*. O que tornou o retórico proeminente na *polis* foi justamente a coincidência entre o pensamento do retórico ao pensamento coletivo. E o que afasta a retórica da filosofia é justamente esse modo de operar o discurso. Resta-nos então observar se essa boa retórica está sendo colocada como possível e se essa submissão da retórica à filosofia não se trataria de uma suposição irreal.

3.4. É possível uma retórica que seja boa?

A retórica de Górgias persegue como um bem a liberdade (*eleutheria* 452d) e a filosofia a temperança (*sophrosine*) e justiça (507a-b). O retórico busca obter o domínio do outro (452d). Já o filósofo marca a diferença entre o domínio de si e o domínio do outro

(491d) e busca obter um comportamento justo de obediência ao dever (507b). Também a retórica está marcada como epistemologicamente distinta da filosofia, a primeira uma vivência experimental (*empeiria* 463b) e a segunda uma técnica racionalmente elaborada (465a).

Porém, o texto de Platão nos mostra que nada é tão simples assim. O caráter lisonjeiro próprio da retórica encontra grande embate com a franqueza (*parrhesia*) da expressão do *logos* filosófico. O retórico se sai melhor que o médico quando há necessidade de convencer um paciente, mas ele ainda o faz da mesma maneira. Para Górgias, essa é uma evidência de que o verdadeiro poder está em suas mãos. O retórico também se sai melhor quando tem que convencer uma multidão sobre qualquer assunto sem ser um técnico no assunto, pois as decisões políticas estão nas mãos da multidão de cidadãos na democracia (456a). Tanto nesse exemplo privado que Górgias fornece, como na evidente supremacia da retórica nas deliberações públicas, se fala da mesma retórica e se fala sobre o mesmo alvo para a retórica, persuadir sem conhecimento, em outras palavras, produzir crença. Tanto a multidão como o paciente do médico são ignorantes. E o retórico se sairá melhor entre os ignorantes que o *técnico*.

Acima dissemos que se considerarmos o diálogo platônico não apenas através do que sustenta Sócrates, poderíamos ver problemas latentes que o filósofo parece querer retratar. Platão expõe o filósofo Sócrates como franco, dizendo tudo em desacordo com o que massa comumente acredita e o retórico lisonjeador reproduzindo em sua voz do que a massa comumente acredita e, porque não dizer, pensando como a massa. E apresenta modos de uso do *logos* muito distintos.

Poderíamos pensar cenas clássicas do diálogo como filósofo dialogando sozinho, sendo acusado a todo momento de embusteiro, exortado de que será perseguido e morto se afastado da retórica, como também percepção do filósofo Platão das limitações da franqueza filosófica e da *tekhne* na condução política de fato. É importante lembrarmos que Platão escreve o enredo do diálogo com Sócrates incapaz de convencer a qualquer um dos jovens alunos de Górgias, Cálicles diz ao filósofo: "Não sei como me pareces falar corretamente, Sócrates, mas experimento a mesma paixão que a maioria: tu não me convences absolutamente" (513c).

Se a filosofia tenta recriar um modo de vida regulado, o retórico busca na sua atividade um modo de vida desregulado, em que a liberdade está acima da igualdade e da justiça.

Não nos parece trivial, no *Górgias*, que os retóricos não vejam incômodo em serem dispostos do lado dos que sabem (bem cumprir) uma *empeiria*. Tanto a lisonja da *empeiria* retórica como a franqueza da *tekhne* filosófica estão disputando o domínio político. A discussão sobre a ânsia de liberdade (como poder político) e a ânsia de liberdade de expressão (e poder dizer o que pensa) estão no enredo do diálogo, marcados pelo fracasso do retórico lisonjeador em ser franco à maneira filosófica e pela referência constante à condenação de Sócrates por ter se afastado desse tipo de retórica.

Quando Cálicles reivindica franqueza ao seu discurso e acaba malogrando diante da franqueza de Sócrates, isso nos sugere que ter um conhecimento é também condição da franqueza, para além de ser um direito político. Por isso é muito difícil entender a retórica ser tornada uma *tekhne*. Há um abismo entre esses dois modos de vida e o sucesso do retórico enquanto lisonjeador se deve exatamente por isso. O retórico é a alma forte e dotada de um dom natural para lidar com as pessoas (463a-b) e a massa dos homens é sempre a massa de ignorantes que será melhor convencida por um ignorante também. Isto é, devido à liberdade desses cidadãos, a massa aceitará no poder sempre aquele que se propõe porta-voz de seu modo hedonista de vida. Deixando de ser uma *empeiria* a retórica deixa de ter função. Não é de se espantar que Sócrates diga sobre a boa retórica: retórica como essa jamais vimos (503a).

O texto coloca aquele que comanda a massa, o retórico, como dominado pelas mesmas paixões da massa e a censura final de Sócrates aos retóricos é: “descuram do interesse comum em prol do seu em particular” (502e). Nesse sentido, não é a apenas a filosofia que precisa incorporar a retórica, a retórica precisa entender seus limites diante da filosofia. O problema fica mais claro se entendemos que o orador de sucesso é aquele que consegue ser apaixonado pelo povo e ter as mesmas paixões que o povo que ele submete, tal como Cálicles. Ou senão, abdicar totalmente da franqueza fazendo escolhas cuidadosas das palavras de uma maneira improvisada, através de algo que mais tem a ver com o que chamamos improvisação diante de cada situação, para reproduzir em sua voz aquilo que quer ouvir o povo, como faz Górgias.

Assim temos elementos para pensar que a discussão em torno de uma boa retórica pode ser mais aprofundada. Tanto a hipótese de que uma boa retórica deixaria de ser *empeiria* e se tornaria *tekhne*, assim como haveria possibilidade de balizar uma a outra com a *empeiria* se submetendo à *tekhne*, ambas precisam ainda lidar com um caráter textual

frequentemente desconsiderado: por que, nas vias de fato, um retórico prodigioso como Górgias se submeteria ao crivo de alguém, se ele vê que todas as demais artes estão sob sua égide (456a)? Platão não estaria expondo os desafios de uma franqueza filosófica frente a conjuntura política de seu tempo?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um bom uso da retórica, que poderia ser uma retórica lisonjeadora submetida a uma ciência política, foi apresentado por Platão com muita criticidade no diálogo *Górgias*. Primeiro porque, como vimos no segundo capítulo, a motivação do retórico é a sua autopreservação e, por trás de sua exaltação da liberdade, está um comportamento tirânico e hedonista; em segundo lugar porque, como vimos no primeiro capítulo, a franqueza do filósofo é para os que discordam dele pura teimosia, sem a conotação de coragem ou virilidade heroica que se pode supor em torno de Sócrates histórico. Essa também é uma conjunção difícil para nós leitores entender como possível.

Busquei mostrar, no primeiro capítulo, que a performance verbal de ambos os polos é fortemente distinta e a finalidade que atribuem ao *logos* também, o que os levam, na minha hipótese, a adotarem posições morais radicalmente distintas. Se algum sujeito está apto a ser franco e lisonjeiro, este sujeito não é o filósofo, é o retórico, que expressa francamente seus equívocos, enquanto lido como porta-voz genuíno da posição da massa, mas a isso se deve a degeneração da *polis*, para o filósofo. Quando se volta para a necessidade de produzir comportamentos extremamente justos, o filósofo se vê numa solidão intransponível diante de uma cultura genericamente egoísta.

A *parrhesia* filosófica aparece como incompatível com o modo lisonjeiro de discurso próprio ao retórico e sua liberdade como com sua prioridade à autopreservação. No entanto, a *parrhesia* é necessária para o retórico que precisa defender o seu modo de vida, aliás que precisa pensar nas verdades internas que lhe motivem a seguir por esse caminho. Ademais, quando faz isso, vê que a forma pela qual ele entende as virtudes ou valores comumente exaltados é estranha à massa. Uma vez que embarca nessa empreitada filosófica de dar testemunhos da própria verdade, o retórico se põe a dizer coisas não prazerosas à massa: luxúria, intemperança e liberdade são suas virtudes.

A crítica de Sócrates à ausência de *parrhesia* na vida livre e poderosa do retórico visa

mostrar a nulidade dessa liberdade e poder por não consistirem em um bem e coloca aquele que não pode ser franco à maneira filosófica como subserviente. Podemos entender assim que o diálogo elimina a *eleutheria* como um valor benéfico de fato e o coloca como um princípio imerso numa contradição: se a liberdade é poder viver como um tirano indiferente às leis, o modo lisonjeiro próprio da retórica que lhe garante esse poder estaria em colisão com suas próprias ambições. Isto é, o modo que permite ao retórico se comportar como tirano é uma postura afinal subserviente.

A franqueza de Cálicles esbarra na sua recusa em defender qualquer tipo de prazer, como a vida dos *kinaidoi*. Acreditamos que ele recusa esse modo de vida para não ser associado a esse tipo de vida e perder seus direitos políticos como a liberdade e talvez a vida, assim como acredito que Polo retrocede em franqueza (ou audácia) por ser estrangeiro e Górgias aceita ser refutado e recusa dar testemunhos honestos de sua atividade por ser um retórico e não um filósofo. Nisso Sócrates passa a denunciar falta de poder do retórico sobre a *polis* e seus *nomoi*, porém essa subserviência pode ser entendida como estratégia de eficácia, para quem vê na franqueza de Sócrates "*ares de insolência juvenil*" (482c). Um compromisso com a verdade e livre expressão do que pensa (aspectos valiosos dessa franqueza filosófica e da cidadania ateniense) se mostra alheio a essa liberdade exaltada pelo retórico. Ele mente se precisar, nisso também é livre. Tudo isso complica muito a boa retórica que muitas vezes entendemos como tranquila.

O problema que o texto traz é que a posição de Sócrates também encontra suas desvantagens. Agir justamente não é condição suficiente para a felicidade do homem e há diversas exortações dos retóricos a Sócrates de que ele sofreria com uma acusação vil e injusta e não poderia socorrer a si mesmo, em outras palavras, eles exaltam a necessidade de colocar a própria liberdade acima de tudo. É importante ver outro aspecto revelado acerca da significação do termo *eleutheria* dos retóricos, ela está também associada à capacidade ou condição de preservar a própria vida e é por isso necessária (o escravo não é feliz). O diálogo também mostra certa criticidade de Platão à franqueza socrática, aproximando-a de uma teimosia ineficaz (ele não convence nenhum dos interlocutores). Essa *parrhesia* como obrigação de confessar-se ou de dar testemunho de suas convicções "custe o que custar", parece colidir-se com a *eleutheria* retórica, obtida por uma *kolakeia*, e gerar grandes dificuldades para nós entendermos como que essa filosofia com sua franqueza pode se aglutinar à retórica nas vias de fato. A boa retórica que Sócrates menciona não parece ser para Platão possível.

A *parrhesia* apareceu a princípio na pesquisa como forma para entender a sucessão dos interlocutores, mas acabou, ao que me parece, por mostrar um limite da liberdade retórica. Deleitar o ouvinte é o modo pelo qual se obtém essa liberdade e enquanto deleite de si e do ouvinte encontra uma limitação ao poder do retórico, que aparecera por todo o diálogo como um poder exacerbado e até irrestrito sobre o outro. Essa performance irrestrita, tirânica e dominadora, aludida como vida

livre, é marcada pela capacidade de dizer ao outro o que lhe agrada mais, mas não é livre para lhes dizer qualquer coisa. A liberdade, no entanto, não pode ser simplesmente refutada, porque, ao elevar a liberdade acima da justiça e da franqueza, o retórico parece mostrar o caminho de maior benefício daquele coloca a autopreservação como objetivo do *logos*.

O retórico é então colocado como aquele que sempre se livrará de sofrer injustiça, preservador de sua própria liberdade, dotado de seu domínio com as palavras, e nisso podemos ver como é cara ao retórico a liberdade e manutenção da liberdade, mas há também, nessa defesa da liberdade, a reafirmação de sua enorme capacidade de gerir e governar onde houver uma deliberação pública, uma vez que o retórico é livre para mudar de opinião conforme a massa muda de opinião. Porém é também colocado como uma atitude subserviente à massa, pois o retórico não pode desagradá-la nem promover alguma melhora em seu estado de injustiça.

Fala-se de uma boa retórica (502d-503b), mas não fica claro se essa retórica é entendida como uma *tekhne* ou se permanece sendo uma *empeiria* que visa a promoção do prazer entre os ouvintes a serviço da *tekhne* política. Essa questão me parece trazer como fundo, se há de fato algum caminho para conciliação entre Filosofia e Retórica. E talvez, aprofundando nesse modo de pensar, possamos ver uma crítica sobre a possibilidade de uma gestão técnica em uma democracia na qual o mais agradável é sempre o aderido pela massa e não o austero ou justo. Para além dessa questão, que para mim ainda é questão e está longe de ser resolvida, encontramos um saldo positivo ao investigar então o que é *parrhesia* e qual é o papel dela nesse jogo de sucessão dos interlocutores no texto. Assim como vemos que conforme se afasta da lisonja o retórico avança em expressar de fato uma posição consistente.

Pergunto-me se para Platão o homem político precisaria balizar a lisonja e franqueza diante da necessidade de promover o melhor para todos. No diálogo essa parece ser a tensão deixada pela discussão filosófica em torno do que é e para o que serve a retórica. Talvez seja necessário vermos o diálogo de Platão como uma exposição de duas posições sobre a retórica adotadas e sustentadas de maneira apaixonada, na qual a virtude da *sophrosine* ou temperança, como o contrário de uma posição apaixonada, precisaria entrar em jogo entre a *kolakeia* e a *parrhesia*. Porque, mesmo que o diálogo traga o retrato do poder do retórico como já efetivado e consagrado na *polis*, ele também traz limitações a esse poder ou, em certo sentido, a efemeridade dessa posição de destaque obtida e mantida por uma *empeiria* que não é capaz de beneficiar os homens, como a *tekhne*. E a crítica socrática à retórica opera o mesmo registro à defesa que as personagens retóricas fazem de seu ofício: a retórica pode ser um caminho ruim para autopreservação também, pode trazer ao retórico desvantagens. A busca pelo domínio do outro através da lisonja parece custar ao retórico a própria liberdade. Górgias e seus seguidores acabaram como as sacerdotisas da lua: "a busca desse poder na cidade será a custo do que nos é mais caro" (513a). Isso porque Sócrates mostra que o poder

que eles dizem possuir sobre a massa é uma subserviência e a liberdade de dizer o que pensam é posta de lado para poderem estar em posição de socorrerem a si mesmos. Para Sócrates, nenhuma virtude deveria se sobrepor à justiça e por não promover a justiça entre os homens, o retórico degenera a *polis* e essa degeneração da massa é apontada como risco para o retórico também, quando Sócrates aponta ser essa degeneração causa do fim trágico de Péricles (516b).

Porém, para os retóricos, a liberdade que possuem e querem manter é o que lhes parece justo afinal. O diálogo expõe essa tensão que não se parece resolver com facilidade nem na *polis* nem na alma dos cidadãos. Pois Cálicles passa a expor a liberdade e domínio do retórico como o verdadeiro justo.

A tensão entre retórica e filosofia parece complicada justamente por não se deixar claro que tipo de aspecto uma terá de abrir mão em relação a outra, uma vez que ambas continuaram a coexistir. Acredito que esses elementos todos levantados por Platão nesse diálogo sugerem que, se há uma similaridade entre Cálicles e Sócrates, para além de atenienses, ambos se encontram apaixonados. Diz Sócrates a Cálicles: "tanto eu como tu experimentamos hoje a mesma paixão" (481d), Sócrates apaixonado pela filosofia e Cálicles pelo *demos*. Enquanto homens apaixonados por objetos distintos o diálogo estava fadado ao malogro. Por isso que acredito que a posição de Platão é retratar como ambas as perspectivas trazem problemas, se tocadas de maneira apaixonada e não estratégicas para a melhora política da *polis*.

BIBLIOGRAFIA

- PLATÃO. *Górgias* (versão bilíngue grego-português LOPES, D. R. N.). São Paulo: Perspectiva, 2011.
- _____. *Górgias* (trad. português BRUNA, Jaime). São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1979.
- _____. *Gorgias* (versão bilíngue grego-espanhol CANTARÍN, R. S. e DÍEZ, M. D. C.). Madri: Europa Artes Gráficas, 2000.
- _____. *Gorgias* (comentários de DODDS, E. R.). Oxford: Oxford University Press, 2002.
- _____. *Gorgias* (trad. em inglês e comentários IRWIN, T.). New York: Clarendon Press, 1979.
- _____. *Fedro*. (trad. SOUZA, J. C.). São Paulo: Editora 34, 2016.
- _____. *Mênnon* (trad. de Maura Iglesias). Rio de Janeiro: Ed. PUCRio; Loyola, 2001.
- _____. *Alcibiades*. Santiago: Ediciones Tácitas, 2013.
- _____. *Político*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção os Pensadores), 1972.
- PLATO. Complete Works. COOPER, J. M. (Gorgias, ed. tra. ZEYL, D. J.). CAMBRIDGE: Hackett Publishing Company, 1997.
- GÓRGIAS. Górgias de Leontinos. (Testemunhos e Fragmentos: Org. e Trad. DINUCCI, Aldo.). São Paulo: Oficina do Livro, 2017.
- PARMENIDES. Da Natureza. (Trad. SANTOS, José Trindade). Brasília: Thesaurus, 2000.
- BALANSARD, A. Technè dans les Dialogues de Platon. L'empreinte de la sophistique. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001.
- BENARDETE, S. *The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- BERTI, E. Novos estudos Aristotélicos I: Epistemologia, lógica e dialética. São Paulo: Edições Loyola: 2010 (Anexo1: A antiga dialética grega como expressão da liberdade de pensamento e de expressão, p.391-410).
- BRAVO, F. As ambiguidades do prazer. São Paulo: Paulus, 2009.
- CASERTANO, G. Os paradigmas da verdade em Platão. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- CRUZ, M. I. S. "Persuasion et conviction dans le *Gorgias*". In: BRANCACCI, (ed.) *Aglaïa: Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 2010.
- ERLER, M. "La philosophie dit toujours la même chose". Note sur Górgias 482a. In: BRANCACCI, (ed.) *Aglaïa: Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 2010.
- FREITAS, L. E. *A Imagem do kinaidos no Górgias de Platão*. In: Revista Archai, n.23, p. 77-107. 2018

- FORCINITI, M. *La filosofía siempre dice lo mismo (Platon, Gorg. 482b1): La repetición como estrategia argumentativa para reorientar el deseo*. In: HYPNOS, São Paulo, v. 39, 2º sem., 2017, p. 199-219 .
- FOUCAULT, M. Discurso e Verdade: seis conferências sobre a Parrhesia em Berkeley - 1983 (trad. Aldo Dinucci e outros) in: Revista Prometeus, Universidade Federal de Sergipe, Ano 6 - Nº14, 2013.
- _____. *O domínio de si e dos Outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- GAGNEBIN, J. M. *Platão, acho, estava doente*. In: Revista Kleos, n.4, p. 84-95, 2000.
- GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus. 2007.
- KOCHIN, M. S. *Gender and Rhetoric in Plato's Political Thought*. Cambridge: University Press, 2002.
- KOSLO, G. *The development of Plato's Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- LANE, M. *Antianarchia: Interpreting political thought in Plato*. In: Plato Journal. International Plato Society. N.16 Dezembro 2016.
- LAUPIES, F. *Gorgias de Platon: Leçon Philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- LORAUX, N. *A tragédia grega e o humano*. In: NOVAES, A. *Ética, Vários Autores*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- MÉRON, E. *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de jeunesse*. Paris: J. Vrin, 1979.
- MONOSON, S. S. *Plato' Democratic Entanglements*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- OBER, J. *Political Dissent in Democratic Athens - Intellectual critics of popular rule*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- O'SULLIVAN, N. *Plato and ἡ καλουμένη ῥητορικὴ*. In: Mnemosyne, Fourth Series, Vol 46, I, 1993.
- PARRY, R. D. *Plato's Craft of Justice*. New York: State University of New York Press, 1996.
- SCHIAPPA, E. "Did Plato Coin Rhetorike". IN: American Journal of Philology, 111, 1990, (p.457-470).
- SCARPAT, G. *Parrhesia: Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*. Itália: Brescia: Paideia, 1964.
- SCHOFIELD, M. *Plato - Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- STRAUSS, L. *On Plato's Gorgias*. Chicago: University of Chicago, 1957. p
- SANTOS, L. H. L. *Retórica versus dialética: divagação a propósito do Górgias de Platão*. In: Analytica (UFRJ), v.17, p. 249-263, 2013.
- WARDY, R. *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and their successors*. London: Routledge, 2005.

YUNIS, H. *Plato's Rhetoric*. In: WORTHINGTON, I. *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.