

Retórica e *parresía* no contexto democrático

Rhetoric and *parrhesia* in the democratic context

Ricardo Manoel Oliveira Morais¹

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil
ricardo_mom@hotmail.com

Adriana Campos Silva²

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil
adrilaw100@gmail.com

Resumo

O presente artigo tem por objetivo compreender o caráter nocivo que a retórica representa à democracia, segundo Platão. Para tanto, será examinado o papel da personagem Cálicles e a sofística no diálogo platônico *Górgias*. Esta investigação irá estruturar-se da seguinte forma: apresentação de alguns temas gerais acerca da filosofia platônica (rechaço da sofística e construção do conhecimento objetivo); análise da estrutura do diálogo; análise do papel da personagem Cálicles. Em seguida, será tratada a questão da nocividade da retórica à democracia, mas que, ainda assim, é uma “prática” largamente empregada, uma vez que um discurso verdadeiro (*parresía*), por não convencer, acaba não tendo força persuasiva para conquistar o *démos* (povo), ou seja, é ineficaz.

Palavras-chave: democracia, retórica, *parresía*.

Abstract

This article aims to understand the harmful role that rhetoric has in a democracy according to Plato. Therefore, the role of the character Calicles and sophistry in the Platonic dialogue *Gorgias* will be examined. This research will be structured as follows: presentation of some general topics about Platonic philosophy (rejection of sophistry and construction of objective knowledge); analysis of the dialog's frame; analysis of the role of the character Calicles. Then, it will discuss the harm caused by rhetoric to democracy, but still as a widely used “practice”, since a true discourse (*parrhesia*), which is not convincing, does not have persuasive force to win over the *demos* (people), in other words, it is ineffective.

Keywords: democracy, rhetoric, *parrhesia*.

¹ Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Av. João Pinheiro, 100, Bairro Centro, 30130-180, Belo Horizonte, MG, Brasil.

² Universidade Federal de Minas Gerais. Av. João Pinheiro, 100, Bairro Centro, 30130-180, Belo Horizonte, MG, Brasil.

Introdução

Este artigo tem por objetivo analisar o problema da retórica no diálogo platônico *Górgias*, evidenciando o caráter nocivo que este discurso representa à democracia. Além disso, diante da tese socrática de que o discurso verdadeiro (*parresia*) deve ser o ponto central da política, pretende-se analisar se a verdade é ou não possível no modelo democrático, segundo o pensamento de Platão. Sendo assim, este artigo intenta realizar uma abordagem zetética e crítica, desenvolvendo uma investigação com vistas à compreensão das relações normativas e políticas em vários campos jusfilosóficos. Isso quer dizer que a pesquisa não se restringirá à descrição somente interna do direito positivo, visto que ela será realizada com o apoio das vertentes teórica e filosófico-jurídica. Logo, a pesquisa irá se utilizar de uma investigação de tipo bibliográfico, analisando tanto as obras platônicas propriamente quanto suas interpretações clássicas e inovadoras.

No *Górgias* muitas teses platônicas desenvolvidas em diálogos posteriores são apresentadas. Devido a esta enormidade de temas tratados, surge a dificuldade de se traçar o ponto central desta obra. Ainda que não seja possível fazê-lo de forma absoluta, este artigo, em decorrência de sua proposta, atribuirá especial importância ao problema da retórica e o seu papel nocivo numa democracia, bem como ao discurso que deve preponderar na política. Vale ressaltar que, ainda que existam outras questões no diálogo, o fato de o seu título ser o nome de um retor parece ser um grande indicativo da importância desta questão.

Neste diálogo, Sócrates irá debater com três interlocutores: Górgias, Polo e Cálicles. Nestes três momentos, a preocupação da personagem é rechaçar, veementemente, a retórica sofística como uma arte e como instrumento político. A retórica, na medida em que não se compromete com a justiça (o que Sócrates evidencia no diálogo), não leva os ouvintes daquele discurso à felicidade (*eudaimonia*), mas ao prazer, sensação que é mera aparência de felicidade.

Nesse sentido, Platão irá estabelecer quais são as verdadeiras artes (medicina, ginástica, justiça e legislação), dizendo que estas, na medida em que não se amoldam ao que é apazível, mas ao que é bom e justo, levam à *eudaimonia*. Sua tese propõe a necessidade de o político ser

como um médico, atuando de forma a tornar os homens melhores. Ainda que a intervenção justa do verdadeiro político seja incômoda, como uma intervenção médica, ela não deve se amoldar à lisonja e à manipulação do “povo” (*démos*), mas dizer a verdade realizando a justiça, que é a única via para a verdadeira felicidade.

Logo, a política não deve ser um espaço para a busca cega por poder a ser travada pela manipulação retórica do povo (como sustentam Cálicles e Polo), mas o campo da justiça no qual os homens aprimoram seus valores, visando à excelência, conforme salienta Leo Strauss. Por esta razão, se a retórica sofística propugna que o discurso político não tem que ser justo, devendo veicular apenas palavras que o tornem apazível, ela representa um risco à política. Neste panorama, o *Górgias*, por apresentar o embate entre Sócrates e a forma corrompida de política (retórica), fornece um fértil campo para pensar a questão dos valores políticos.

O problema da retórica na obra platônica

O *Górgias*, pela vasta gama de assuntos éticos e políticos que trata (retórica, *tekhne*, bem, prazer, justiça, melhor modo de vida), comporta inúmeras controvérsias interpretativas. Além disso, sua estrutura destoa, em certa medida, da de outros diálogos platônicos, por dividir-se em três partes. Apesar disso, Lopes e Almeida dirão que a problemática central em torno da qual gravitam todas as outras questões é a melhor forma de vida. As questões da retórica, do conhecimento, da ética, da justiça estão todas vinculadas à questão do bem viver. Quando Sócrates coloca em xeque a relativização de valores proposta pela sofística, propondo um corpo de valores políticos objetivamente justos, ele está, justamente, viabilizando a vida politicamente feliz³. Na medida em que a retórica sofística nega a objetividade de valores para que se alcance uma boa vida, esta doutrina será refutada por Sócrates.

Acerca dos sofistas, é necessário ressaltar que eles não formularam uma doutrina no que diz respeito à institucionalização de um corpo de ideias unísonas. Diante da inadequação dos métodos educacionais informais, eles professaram um ensino formal e rigoroso da retórica, da filosofia e do êxito político. Dentre suas teses centrais,

³ Vale ressaltar que este artigo adota a posição defendida por Jaeger (1995, p. 594) e corroborada por Lopes (2011) segundo a qual os primeiros diálogos platônicos, entre eles o *Górgias*, situar-se-iam num contexto da obra do pensador antigo altamente influenciado por conteúdos poéticos. Entretanto, ambos os comentaristas ressaltam que, para além deste aspecto dramático, “Desde o primeiro instante vemos os seus dotes artísticos voltados a um objeto ao qual se mantém fiel até a mais avançada idade. É difícil conceber que este objeto, Sócrates e a sua ação agitadora de almas, não deixasse já nas primeiras tentativas de exposição o mesmo traço profundo que se revela em todas as obras platônicas posteriores” (Jaeger, 1995, p. 595). Lopes, inclusive, problematiza em sua obra todos os aspectos cômicos e dramáticos presentes nos *Górgias*, apontando-os, detalhadamente, nos diversos “atos” do diálogo.

podem-se elencar as seguintes: (i) não há verdade ou necessidade, apenas aparências e contingência; (ii) a educação retórico-política serve para habilitar alguns indivíduos a mudar as percepções de mundo alheias, de modo politicamente útil; (iii) é possível transformar um argumento fraco em forte, alterando a percepção de valores, propiciando, inclusive, que o injusto vença o justo; (iv) nenhuma percepção de valor é mais verdadeira que outra, pois valores são meras convenções (Ide, 2006, p. 871).

A proposta platônica é insurgir-se contra estas formulações, assumindo que: (i) existem verdades absolutas e universais (*eidos*), que são as Ideias, cujo acesso se dá pelo pensamento racional; (ii) o alcance do conhecimento não é fruto de convenções, mas de um saber inato, adquirido pela alma antes de encarnar, sendo o aprendizado uma forma de recordar este conhecimento; (iii) a política por excelência é realizada por filósofos, educados para o Bem e para a virtude (Ide, 2006, p. 871; Abbagnano, 1998, p. 778). Assim, Platão irá defender que o paradigma político é o filósofo⁴.

A Razão, ao voltar-se para os valores supremos da justiça, é capaz de perceber que a injustiça somente é praticada quando não se conhece o Bem, ou seja, por ignorância. Por este motivo, se os sofistas sustentam a possibilidade de a injustiça imperar por meio da retórica, eles o fazem por não conhecer o Bem, uma vez que o saber basta para o exercício da virtude. Platão tenta mostrar que as premissas sofísticas levam a consequências ilógicas, ao niilismo ético e ao ceticismo epistemológico, sendo a filosofia o que possibilita o afastamento desta irracionalidade, na medida em que pensa o mundo para além da efemeridade acidental e convencional de suas instituições (cf. Strauss, 1988).

Necessário frisar que a filosofia platônica não se restringe à recusa de toda e qualquer retórica. Se, no *Górgias*, o problema da recusa da retórica sofística é central, outros diálogos evidenciam a possibilidade de

uma “boa retórica”, uma retórica não sofística. Levando em consideração o *Fedro*, Almeida afirma:

As leituras do *Górgias* normalmente destacam o empenho de Platão em atacar e refutar a retórica sofística. Já os estudos dedicados ao *Fedro* ressaltam uma mudança na perspectiva de investigação, uma vez que é neste diálogo que Platão nos apresenta o discurso-programa de uma retórica filosófica. À diferença do *Górgias*, no *Fedro*, a retórica seria finalmente merecedora de um tratamento positivo. Esta perspectiva de abordagem poderia ser sintetizada de maneira bem simples: o *Górgias* e o *Fedro* seriam dedicados à “má” e “boa” retórica, respectivamente (Almeida, 1999, p. 20).

Mesmo que o objetivo deste artigo não seja analisar uma gama de diálogos platônicos, mas se deter nos problemas apresentados no *Górgias*, Jaeger (1995, p. 599) sustenta que as primeiras obras de Platão não podem ser compreendidas em si mesmas, mas em ligação com as demais. Isso porque os escritos platônicos, “[...] embora não desenvolvam as suas ideias em forma de sistema, mas sim através da forma artística pedagógica do diálogo, pressupõe, todavia, desde o primeiro instante, uma unidade espiritual que nelas se vai desentranhando gradualmente”.

No *Górgias*, Sócrates sustenta que a retórica sofística está longe de ser uma autêntica arte, sendo apenas uma aparência das verdadeiras artes que pertence ao gênero das adulações. Mas, neste largo período que separa o *Górgias* do *Fedro*, Platão associa à problemática da retórica outros elementos de seu pensamento, viabilizando o “emprego filosófico” da retórica. Evidências deste processo de assimilação se verificam na *Apologia de Sócrates*, *Ménon*, *Banquete*, que corroboram uma maior receptividade da retórica, tendo como ponto culminante o *Fedro*, quando Platão oferece uma detalhada exposição da autêntica retórica, aquela que confere expressão persuasiva às verdades filosóficas⁵.

⁴ Necessário ressaltar que, por mais que a versão socrática neste artigo apresentada caracterize os sofistas como “charlatões intelectuais”, definindo retórica sofística como algo nocivo à política, a realidade é mais complexa. Conforme elucida Ferrater Mora, “A sofística pode ser entendida de dois modos: como um movimento intelectual particular que surgiu primeiramente na Grécia no século V a.C., e como uma constante possível na história e na vida humanas. No primeiro caso, a sofística tem características bem precisas: os sofistas eram sábios, os ‘mestres do saber’ que, em virtude de uma crise do espírito grego – a primeira crise da filosofia –, apareceram e proliferaram na Grécia, convertendo, segundo o clássico esquema de Windelband, o período cosmológico em antropológico” (2004, p. 2729). Quanto à segunda modalidade de sofística, Ferrater Mora evidencia muitas correntes ocidentais que foram influenciadas pelas teses sofísticas, argumentando que a sofística é uma constante cultural. Adverse (2009) apresenta em sua tese *Maquiavel: Política e Retórica* a presença da retórica na política mais de um milênio após a sofística refutada por Platão.

⁵ Novamente Adverse, ao tratar da retórica no pensamento de Cícero, elucida bastante a forma como esta modalidade discursiva pode vir a ser empregada num viés filosófico, justamente por ter sido formulada posteriormente ao pensamento platônico, assimilando-o. Cícero, no *De oratore* (diálogo escrito em 55 a.C., que tem como data dramática o ano de 91 a.C., que coloca em cena alguns dos mais conhecidos e admirados homens públicos da época), “[...] examina a relação entre retórica e filosofia a fim de mostrar que uma não pode dispensar a outra, como parecia acreditar boa parte dos filósofos; do lado dos retóricos, sua crítica se dirige à prática ‘mecânica’, sem reflexão nem aprofundamento teórico, que esses ensinavam a seus alunos” (Adverse, 2009, p. 125). Sendo a retórica uma prática sem conteúdo, como um conjunto de receitas, ela somente é capaz de afastar os homens de sua bestialidade, elevando-os, através da coesão social, tendo esta como condição de possibilidade a *ratio* e a *oratio*, que são os elementos que unem os homens. Neste sentido, “O homem eloquente deve cultivar uma gama de virtudes morais sem as quais sua oratória é vazia; em contrapartida, suas qualidades morais não têm utilidade para a cidade se não forem acompanhadas da eloquência. Não é possível separar o problema da virtude do tema da eloquência [...]”. A filosofia, conhecimento dos princípios gerais, é imprescindível para o orador que não pode, na perspectiva ciceroniana, se contentar em enunciar discursos sem consideração pelo conteúdo: apenas a forma não é suficiente para a verdadeira retórica; é igualmente necessário o fundo” (Adverse, 2009, p. 126).

Assim, ainda que seja um hábito de ressaltar o rechaço radical de Platão em relação à retórica no *Górgias*, esta dicotomia resta ultrapassada. Por outro lado, é evidente que em toda a obra platônica há a tentativa de repelir a retórica sofística, a “má retórica”. No *Górgias*, quando Sócrates defende que a retórica não é uma arte, mas uma prática capaz de causar injustiças, ele está estabelecendo parâmetros para uma arte verdadeira. Se a retórica não causar injustiças e se colocar a serviço dos valores que tornam a política o campo de excelência do homem, ela é uma arte (Almeida, 1999, p. 27).

Pode-se dizer que a boa retórica, como um discurso que “diz-a-verdade” (*parresia*), é uma das dimensões da política filosófica, sendo um recurso que o político filósofo poderá utilizar se necessário, mas jamais colocando o convencimento como *telos* de seu discurso, que deve ser o Bem e a *eudaimonia* daqueles aos quais se destina.

Poderíamos sintetizar, distinguindo na reflexão platônica sobre a questão da retórica dois eixos principais, presentes nos dois diálogos mencionados: (1) a denúncia do caráter irracional da retórica sofística e sua rejeição como pseudotécnica; (2) o estabelecimento de uma nova retórica, amparada nos parâmetros de racionalidade e discursividade, a retórica filosófica. A fim de concluir, remetemos novamente aos diálogos, insistindo que no *Górgias* a retórica é tratada com uma certa veemência crítica, o que não deve ofuscar o que seria o esboço de um discurso-programa posteriormente levado a cabo no *Fedro*; do mesmo modo, no *Fedro*, o discurso-programa não deve camuflar as passagens em que Platão promove a crítica da retórica sofística (Almeida, 1999, p. 27).

Uma vez situado o diálogo *Górgias* no pensamento platônico, ressaltando seu papel e a relação de continuidade (e não de ruptura), cumpre analisar a sua estrutura propriamente.

A dinâmica do *Górgias*

Ao iniciar o diálogo, *Górgias*⁶, figura emblemática da retórica na época de Platão (201 I), fracassa em sua argumentação logo nas primeiras páginas. Esta é uma passagem na qual se pode ver, com certa clareza, o caráter retórico da argumentação socrática. *Górgias* foi, na

Grécia, um retor muito conhecido. Entretanto sua “derrota” no diálogo pode designar tanto uma indisposição em debater quanto uma superioridade retórica por parte de Sócrates, que, paradoxalmente, não era um sofista.

A forma como *Górgias* se apresenta e caracteriza a sua atividade, antes que a discussão propriamente dita se desenvolva, é suficiente para delimitar o problema a ser investigado: (a) *Górgias* pratica uma arte, (b) ‘qual arte?’, pergunta Sócrates, (c) ‘a retórica’, conforme a resposta do próprio *Górgias* <449a>. A sequência permite estabelecer uma equivalência entre retórica e *tekhne*, oferecendo uma definição preliminar da retórica: é a categoria de *tekhne* que define a natureza desta atividade (Almeida, 1999, p. 38).

Inicialmente, Sócrates dirige-se a *Górgias*, pedindo que ele defina a retórica. Este, por ser um sofista, defendia a não existência de verdades absolutas, bem como a impossibilidade da existência de valores além das convenções humanas (Ide, 2006, p. 871). Entretanto, seu reconhecimento social advogando em favor da retórica como *tekhne* não será capaz de fornecer uma definição de retórica racionalmente aceitável em vista dos parâmetros que uma verdadeira *tekhne* deve ter (parâmetros estes colocados por Sócrates e aceitos por *Górgias*). Assim, mesmo que a exaltação da retórica por *Polo*, no início, tenha sido convincente sobre a nobreza desta prática, se estas premissas não se mantiveram após o embate dialógico, resta concluir que a política filosófica é superior à efemeridade discursiva.

Górgias dirá que a retórica é um saber que concerne aos discursos, mas não a todos os discursos, e sim àqueles que são capazes de persuadir multidões, juizes, conselheiros, membros da Assembleia, ou seja, persuadir qualquer reunião política. Em seguida, *Górgias* assente que o fim da retórica é somente a persuasão, afirmando que esta persuasão nas reuniões políticas concerne tanto ao justo quanto ao injusto, bem como seu ensino. Uma vez fixadas estas premissas, Sócrates levará o discurso de *Górgias* a uma contradição a partir daquilo a que ele mesmo assentiu, sem recorrer a elementos exteriores à fala do retor, conforme a seguinte síntese:

(A) A retórica concerne a discursos relativos ao justo e ao injusto; (454b5-7) (B) A retórica pode ser usada para fins injustos. (456c6-457c3) (i) Quem pretende

⁶ Vale ressaltar que o sofista *Górgias* realmente existiu. Ainda que não se saiba se este diálogo ocorreu de fato nem se o retor era de fato como descrito, sabe-se que “*Górgias* (c. 483-376) foi aluno de Empédocles. Sua cidade, Leontini, na Sicília, enviou-o como embaixador a Atenas em 427. Sua visita foi um grande sucesso, e os atenienses ficaram maravilhados com a sua habilidade retórica. Como outros sofistas, cobrava pelo que ensinava e fazia discursos em festivais religiosos. *Górgias* negou que ensinasse virtude. Em vez disso, produzia hábeis oradores. Insistiu em que pessoas diferentes têm virtudes diferentes [...]. Como não existe verdade (e se existisse não poderíamos conhecê-la), temos de basear-nos na opinião, e assim os oradores que forem capazes de mudar as opiniões das pessoas têm grande poder – um poder maior que o poder produzido por qualquer outra habilidade” (Ide, 2006, p. 871).

aprender a retórica deve conhecer previamente o que é justo e injusto ou aprendê-los de Górgias; (ii) Quem aprendeu carpintaria, música ou medicina é carpinteiro, músico ou médico; (iii) Da mesma forma, quem aprendeu o que é justo é justo; (iv) O homem justo não apenas faz coisas justas, mas também quer necessariamente ser justo e jamais quer ser injusto; (v) Então, o rétor que aprendeu o que é justo, quer necessariamente ser justo, e jamais pode ser injusto; (vi) Portanto, ele jamais quererá usar a retórica para fins injustos (Lopes, 2011, p. 220-221).

Diante desta contradição, Lopes sustenta que Sócrates, ao exigir de Górgias uma justificação racional de seu ofício, exige algo que não faz parte do ofício sofista: coerência entre discurso e pensamento. A estratégia argumentativa de Sócrates consistiu em aceitar a hipótese proposta por seu interlocutor, segundo a qual a retórica é uma arte, exigindo de Górgias uma definição de retórica condizente com tal hipótese. Na medida em que Sócrates é deixado livre para manipular o discurso, ele evidencia a fraqueza da posição gorgiana pautando-se apenas nas premissas a que ele aquiesceu. Ao indicar a contradição ética derivada da posição inicial do retor (de que a retórica pode persuadir tanto acerca do justo quanto do injusto), ele o leva à contradição. O resultado disso será a constatação de que o saber do retor é mal articulado e, portanto, um falso saber (Almeida, 1999, p. 46).

Por mais que esta contradição se deva ao fato de o filósofo não ter fornecido uma definição prévia de *tekhne*, indicando apenas algumas de suas características (a que Górgias aquiesce), pode-se dizer que o fornecimento de uma definição prévia seria desnecessário, pois o retor, ao se colocar como mestre deste ofício, deveria saber de antemão tal definição. A objeção à argumentação de Sócrates no sentido de que ele teria levado seu interlocutor à contradição por má-fé resta ultrapassada.

Em seguida, o diálogo prossegue entre Sócrates e Polo. É perceptível neste momento uma tensão cada vez maior, com as críticas socráticas revelando-se cada vez mais vorazes. Além disso, Almeida e Lopes constataam o contraste existente entre a docilidade de Górgias ao responder a Sócrates e a impertinência de Polo e a arrogância de Cálicles.

Tais características nos parecem sintomas de uma verticalização crescente no tratamento do tema, que se deixa entrever na medida em que paralelamente cresce a inaptidão dialética e a debilidade moral dos sucessores de Górgias – Polo e Cálicles. Verifica-se,

portanto, que concomitante à troca dos interlocutores estabelece-se um aprofundamento crítico, no qual as questões atingem maior radicalidade, ampliando o horizonte contemplado pela discussão. Assim, no andamento do diálogo verifica-se que o ponto de partida do debate – o exame de uma atividade – a retórica – deve ser considerado, não só como uma atividade determinada, pois pretende possuir uma abrangência bem maior, envolvendo uma certa representação do saber e, o que é ainda mais sério, uma visão de mundo (Almeida, 1999, p. 32).

De início, Polo⁷ contesta a validade da refutação socrática da posição de Górgias, dizendo que a contradição que Sócrates evidenciou no argumento gorgiano é aparente, pois seu mestre somente teria admitido que o retor conhece e ensina o justo por uma questão de pudor e conveniência, quando na verdade não era este seu pensamento (Almeida, 1999; Lopes, 2011, p. 220). Ao evidenciar a mentira do mestre, Polo esclarece que o exercício da retórica dispensa o conhecimento do justo, dissociando, assim, a retórica das questões morais.

Sócrates, na posição de inquirido, explica que existem as verdadeiras artes, que se dividem em medicina, ginástica, legislação e justiça. Ele também explica que a cada gênero de arte corresponde um objeto, corpo e alma. A ginástica e a medicina correspondem à cultura dos corpos; a legislação e a justiça à política da alma. Dessa forma, a correspondência das artes com os seus objetos proporciona harmonia ao corpo e justa ordenação política à alma.

Por outro lado, ele diz que existem as adulações, que são o gênero de quatro espécies, a culinária, a retórica, a cosmética e a sofística. “Enquanto as artes zelam pelo bem de seu objeto, a adulação se preocupa em proporcionar apenas o agradável, e esta procura se dá num procedimento conjectural e irrefletido e não por um método racional” (Almeida, 1999, p. 84-85). Vale frisar que as artes correspondem às adulações, sendo estas corruptions daquelas: a medicina corresponde à culinária, a ginástica à cosmética, a justiça à retórica e a legislação à sofística (Almeida, 1999, p. 83).

Platão ressalta o aspecto irracional envolvido na psicologia moral do fenômeno retórico: a finalidade precípua da retórica é comprazer a audiência, por meio do que ela a persuade, a despeito de sua ação visar ser benéfica ou nociva. A aparente eficácia persuasiva do discurso retórico se deve, portanto, não ao *conhecimento* do objeto ao qual ele se volta (ou seja, a alma)

⁷ Segundo Lopes (2011), Polo é caracterizado por Platão como uma personagem débil, desprezível. Devido a isto, Sócrates lhe oferece a possibilidade de escolher a função que quer desempenhar no diálogo, inquiridor ou inquirido, optando Polo por ser inquiridor; ainda que momentaneamente.

e dos meios pelos quais ele obtém esse fim (ou seja, o discurso), mas ao *hábito* de persuadir a audiência mediante o seu deleite e comprazimento. A retórica, assim, está confinada ao domínio da experiência [*empeiria*], e não se alça ao estatuto de arte [*tekhné*] porque se configura como uma atividade irracional: ela é, em suma, “experiência” de “produção de deleite e prazer” [...] (Lopes, 2011, p. 231).

Se a culinária proporciona prazer ao paladar do corpo, a medicina é a técnica que irá, verdadeiramente, curá-lo de suas doenças. Se a cosmética proporciona uma aparência efêmera de beleza, a ginástica propicia bem-estar e harmonia perenes. Se a retórica é capaz de enganar a alma, tornando um discurso que é fraco forte, a justiça irá proporcionar a felicidade verdadeira por meio de um discurso sólido. Assim, “[...] na medida em que sofística e retórica consistem em práticas lisonjeadoras destituídas de conhecimento e circunscritas ao âmbito da ‘experiência’ [*empeiria*], sem alçar-se ao estatuto de ‘arte’ [*tekhné*], o sofista e o retor são o mesmo, ou muito próximos e semelhantes [...]” (Lopes, 2011, p. 233). Logo, Sócrates dirá que a retórica não passa de um simulacro de uma parte da política.

Sendo a medicina uma verdadeira arte, ainda que a intervenção médica possa causar incômodo ao doente, ela ocorre para combater patologias e restabelecer o equilíbrio do organismo. Assim, para Platão (2011), o verdadeiro político é como o médico: deve tornar os homens melhores, equilibrando o organismo social, pautando a política no Bem, ainda que não proporcione imediato prazer em todas as suas ações. O político deve fazer da política “[...] o domínio em que a excelência humana se pode manifestar em toda a sua plenitude, e que todas as formas de excelência dependem da forma do seu cultivo apropriado” (Strauss, 2009, p. 116). Assim, tendo em vista que a ação orientada pela justiça, que tornará os homens melhores e mais felizes, não é necessariamente apazível, como é o caso de uma justa punição, Sócrates evidencia o seguinte:

(i) Pagar a justa pena e ser punido de forma justa são a mesma coisa; (ii) as coisas justas são belas na medida em que são justas; (iii) quando alguém faz alguma coisa, é necessário que haja outra coisa que sofra a ação daquele que faz, como por exemplo, quando alguém corta, é necessário haver algo que seja cortado; (iv) a ação de quem faz é tal qual a afecção de quem a sofre, como, por exemplo, quando alguém provoca um corte profundo e doloroso, a pessoa cortada sofre um corte profundo e doloroso; (v) pagar a justa pena é sofrer algo; (vi) aquele que pune alguém de forma correta o pune de forma justa e, portanto, faz o que é justo; (vii)

aquele que sofre a punição justa experimenta o que é justo; (viii) na medida em que, segundo a premissa (ii), o que é justo é belo e bom, quando aquele que pune o faz de forma justa, ele faz o que é belo e bom; e quando aquele que é punido sofre uma justa punição, ele sofre o que é belo e bom, sendo, assim, beneficiado; (ix) ser beneficiado é tornar melhor a alma e se livrar do mal da alma (Lopes, 2011, p. 274-275).

Este argumento terá mais outros dois desdobramentos:

[...] (i) assim como os males do corpo são a doença, a fraqueza e coisas do gênero, os males da alma são a injustiça, a ignorância e a covardia; (ii) desses males, a injustiça é a mais vergonhosa porque ela é o vício da alma; (iii) na medida em que a injustiça é a mais vergonhosa, ele deve também ser o maior mal e, portanto, deve causar a maior dor; ou o maior prejuízo, ou ambos; (iv) visto que ela não causa a maior dor, ele deve causar o maior prejuízo; (v) aquilo que supera as demais coisas em prejuízo deve ser o maior dos males; (vi) portanto, a injustiça é o maior dos males (Lopes, 2011, p. 279).

Por fim, Sócrates irá concluir sua argumentação com Polo da seguinte forma:

(i) Assim como o doente deve ser levado ao médico, também a pessoa injusta deve ser levada ao tribunal de justiça; (ii) e assim como o doente submetido ao tratamento médico o considera doloroso, mas se submete a ele porque é benéfico, também a pessoa injusta submetida à punição a considera dolorosa, mas se submete a ela porque é benéfica; (iii) e assim como o doente que não se submete ao tratamento médico é mais infeliz do que aquele que se submete a ele, também a pessoa injusta que não se submete à punição é mais infeliz do que aquela que se submete a ela; (iv) então, o homem mais feliz é aquele que não possui mal na alma, e o segundo mais feliz é aquele que se libertou do mal da alma depois de se submeter à punição; (v) portanto, o homem mais infeliz é aquele que possui o mal na alma e que não foi punido de forma justa (Lopes, 2011, p. 287).

Ao retomar a problemática da retórica após discorrer sobre o valor da justiça frente à injustiça na alma, Sócrates mostra a Polo que cometer uma injustiça é pior que sofrê-la, pois a injustiça é o maior mal da alma. Assim, libertar-se dela é beneficiar a alma, bem como pagar a justa pena pelo cometimento de uma injustiça é livrar-se deste mal. Por esta razão, a retórica é inútil no que tange à *eudaimonia*, pois ajudar a condenar indivíduos que tenham cometido uma injustiça os torna mais

felizes, ao passo que ajudá-los a sair impunes, infelizes. Logo, sendo a retórica uma pseudoarte, capaz de fazer imperar a injustiça, tornando os homens menos felizes, “[...] desarticular a retórica sofisticada é condição necessária para a possibilidade da filosofia” (Almeida, 1999, p. 32).

Nesta refutação, o que subjaz é a aposta platônica, evidenciada por Strauss em *Direito Natural e História* e *What is Political Philosophy?*, de que a filosofia somente será possível se o homem puder compreender as questões fundamentais que estão além das bases efêmeras e acidentais do real. A busca de verdades fundamentais se embasa na filosofia, que não diz apenas o aprazível, mas o justo, alçando valores absolutos como o Direito Natural, pautado na vida orientada ao Bem, que está para além das convenções. Portanto, se se admite a possibilidade de que as leis não passem de convenção e que não remetam a nenhum valor universal de justiça, instaure-se um niilismo. O papel do real político será, assumindo um compromisso com a verdade, concretizar os valores absolutos na política de forma a tornar os homens melhores, devendo, para tanto, conhecer o Bem e o justo.

A personagem Cálicles

O papel exercido por Cálicles no diálogo merece especial atenção, visto que ele não se apresentará de forma débil como Polo, mas como o interlocutor *recalcitrante*, não havendo, na obra de Platão, uma discussão tão marcada pelo antagonismo como esta (Lopes, 2011, p. 81-82). Neste “Ato”, inúmeras questões são problematizadas, como a não suscetibilidade de todos à razão, a negação de valores absolutos levada à última consequência e a veemente negativa da importância da filosofia na política, teses sustentadas por um político oposto ao verdadeiro político platônico. Para Lopes, é a ineficácia do discurso socrático o elemento central deste “ato”, pois Cálicles, mesmo após as diversas tentativas socráticas de demovê-lo de suas convicções, “[...] seja pelas demonstrações lógicas (*brakhologia*), seja pelos discursos retóricos (*makrologia*), seja pelos mitos [...]” (Lopes, 2011, p. 83), mantém-se convicto de suas opiniões.

A tensão, reflexo deste antagonismo, manifesta-se logo no início, quando Cálicles, dizendo que Sócrates fala com ares de insolência juvenil, afirma que a eficácia de sua argumentação com os interlocutores anteriores se deve mais ao elemento passional da natureza moral da discussão que ao rigor lógico do argumento socrático. Seria somente devido a este caráter passional que Sócrates teria vencido os debates anteriores.

Górgias teve vergonha de dizer o que realmente pensa, que não ensina o justo e o injusto. Para Cálicles, caso o tivesse feito, “[...] seria uma sentença anunciada de imoralidade, uma afronta àquela classe de atenienses hostis ao ofício dos sofistas, em geral, e dos rétores, em particular, os quais, por sua vez, estavam na condição de estrangeiros naquela cidade” (Lopes, 2011, p. 296). Devido à exigência moral da sociedade ateniense, foi conveniente a Górgias dizer o que disse, ainda que tenha se contradito.

A derrota de Polo também se atribuiria ao constrangimento provocado pela vergonha, que o impediu de dizer o que realmente pensa. Para Cálicles, se ele não houvesse assentido às premissas socráticas acerca das cisões entre justiça/injustiça e belo/vergonhoso, nem assumido a premissa de que cometer uma injustiça é pior e mais vergonhoso que sofrê-la, talvez não tivesse sido refutado. Entretanto, tendo Polo aquiescido às premissas socráticas, teve vergonha de dizer o que realmente pensa, caindo em contradição, conforme a síntese:

(i) É pior sofrer uma injustiça do que cometê-la; (ii) mas é mais vergonhoso cometê-la do que sofrê-la; (iii) o critério para julgar se as coisas são belas ou não é porque são úteis, ou porque proveem certo prazer para quem as contempla; (iv) portanto, se alguém julga uma coisa mais bela do que a outra, é porque ela a supera em um ou em ambos os critérios, ou seja, porque ela é mais benéfica e/ou mais aprazível; (v) da mesma forma, se alguém julga uma coisa mais vergonhosa do que a outra, é porque ela a supera em dor e/ou em mal; (vi) aquele que comete injustiça não supera em dor aquele que a sofre; (vii) mas ele a supera em mal; (viii) portanto, na medida em que cometer injustiça supera em mal sofrê-la, é pior cometer do que sofrê-la; (ix) visto que Polo concordou que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la, ele deve então ou preferir um mal e uma vergonha maiores do que menores, ou admitir que cometer injustiça é também pior do que sofrê-la; (x) ele não preferia um mal e uma vergonha maiores do que menores; (xi) portanto, ele deve admitir que cometer injustiça é pior do que sofrê-la (Lopes, 2011, p. 296-297).

Assim, Cálicles acusa Sócrates de ter utilizado uma oratória demagógica, vencendo Polo com artifícios retóricos (Almeida, 1999, p. 107-108). Cálicles afirma que Sócrates, nos debates anteriores, confunde perspectivas que devem ser distinguidas para uma boa discussão: natureza (*physis*) e lei (*nomos*). Tais perspectivas, para ele, são inassimiláveis, regidas por lógicas distintas, e, mesmo Sócrates sabendo disso, fez com que seus interlocutores caíssem em contradição ao confundir, deliberadamente, tais noções.

Cálicles, ao diferenciar lei e natureza a partir do que entende por homens “superiores” e “mais fortes”, diz que, para a natureza, tudo o que é mais vergonhoso também é pior; ao passo que para a lei nem sempre é assim. Se na natureza sofrer uma injustiça é pior que cometê-la, no âmbito das leis, que é convencional, pode ser que cometer uma injustiça seja pior. Devido ao fato de que os homens fracos por natureza estão mais sujeitos a sofrerem injustiças, por serem inferiores, tendo em vista que são mais numerosos que os superiores, eles podem promulgar leis, impondo o que lhes é conveniente. Devido ao seu número, eles amedrontam os homens vigorosos e aptos a ter mais riqueza e poder por meio de imposições discursivas, a fim de que os melhores não possuam mais do que os inferiores. Na medida em que estes são inaptos a possuir mais, pois estão mais sujeitos a sofrerem violência por sua debilidade, eles impõem leis que fixam que é justo ter posses equânimes e que é mais vergonhoso cometer uma injustiça que sofrê-la.

Entretanto, é a própria natureza que revela que é justo ao homem mais hábil possuir mais que o inábil, situação que se revela no mundo animal. Nesse sentido, Cálicles afirma que os homens potentes que agem de modo a ter mais agem conforme a justiça natural, por mais que possam não agir de acordo com as leis instituídas pelas massas. Dessa forma, as convenções legais se prestam a impossibilitar que estes homens excepcionais por natureza consigam riqueza e poder ilimitados. Mas, caso nasça um homem com uma força natural capaz de demolir esta lógica convencional e contrária à natureza, ele se revelará como um tirano justo por natureza, uma vez que possibilita que a natureza se sobreponha à lei dos fracos. Para Cálicles, a posição de Sócrates apenas “[...] veicula a convenção estabelecida pelos mais fracos, com o intuito de manter-se ao abrigo das injustiças. Do ponto de vista da natureza, é justo que o mais forte governe e domine o mais fraco” (Almeida, 1999, p. 108).

Na sequência, Cálicles recomenda a Sócrates que abandone a filosofia o quanto antes, pois, embora graciosa, ela deve ser praticada na idade certa. A filosofia é, de fato, útil para a educação política, mas, tendo em vista que ela é uma dimensão apartada do mundo cotidiano, de suas relações públicas e privadas, Cálicles afirma que um homem velho filosofar é ridículo e merece pancadas. Caso os homens velhos insistam em continuar na filosofia, eles se tornam inexperientes nas leis da cidade, nos discursos que devem ser empregados nas relações públicas e privadas e em todos os costumes dos homens. Assim, quando se deparam com alguma ação pública ou privada, cobrem-se de ridículo, o mesmo que

pode ocorrer com um político caso se envolva no pasatempo das discussões filosóficas.

A insistência de homens maduros em continuar filosofando levaria à ruína dos homens, pois a filosofia leva ao desvio da atividade política, que é o que torna os homens virtuosos e bem reputados, pois corrompe sua natureza ao torná-los estranhos aos costumes humanos. Assim, Cálicles afirma que Sócrates corre grande perigo de, a qualquer momento, ser acusado por alguém “mísero e desprezível”, ser conduzido ao tribunal, ao cárcere e à morte, na medida em que sua atividade filosófica corrompe a boa natureza da política. “[...] Sócrates, embora de ótima natureza [...], não é virtuoso segundo o que Cálicles entende por virtude [...], uma vez que ele se mantém afastado da atividade política” (Lopes, 2011, p. 98).

Nesse embate, Lopes chama atenção ao fato de que Sócrates e Cálicles confrontam tipos de *ethos* altamente antagônicos, visto que Cálicles combina em sua figura elementos tirânicos e democráticos, como uma fraqueza moral notável, ao passo que Sócrates sustenta, todo o tempo, a importância de uma vida filosófica pautada em valores universais.

Sócrates, em resposta, abre sua argumentação com um tom manifestamente irônico acerca da análise de Cálicles sobre sua refutação de Górgias e Polo (Lopes, 2011, p. 313). Se para Cálicles a vergonha dos outros interlocutores se deve a uma questão de sentimento moral, pois suas opiniões afrontavam os valores morais instituídos pelas leis,

[...] para Sócrates, entretanto, ela é o sentimento que motiva a ousadia de ambas as personagens de se contradizerem em público: ousado não é dizer o que realmente pensa, mas dizer coisas contraditórias. Assim, a vergonha de Górgias e Polo, na perspectiva de Sócrates, teria um sentido contrário, pois não haveria vergonha maior para o homem do que dizer coisas incoerentes sobre assuntos de suma importância para os homens (Lopes, 2011, p. 313).

Na sequência, Sócrates se aproveita da vagueza conceitual de “superiores” e “inferiores”, fazendo Cálicles assentir que “melhor” e “mais forte” são o mesmo. Em seguida, Sócrates diz que, sendo a massa mais forte que um indivíduo, ela lhe é superior, da mesma forma que a lei das massas, que, sendo a lei dos mais fortes por natureza, também é superior. Assim, sendo a prescrição da massa superior calcada na natureza da força, Sócrates não teria se equivocado ao sustentar que cometer uma injustiça é mais vergonhoso que sofrê-la, pois, se o cometimento de uma injustiça é mais vergonhoso que sofrê-la, e se esta máxima se baseia numa lei da massa, que

é mais forte por natureza, essa lei se baseia na natureza superior dos fortes. Logo, tanto a lei (*nomos*) instituída pela massa (que é superior à de um só homem) quanto a lei da natureza levam à mesma conclusão: cometer uma injustiça é pior que sofrê-la⁸.

Nesse sentido, Jaeger dirá que “A natureza não é para ele, como é para a pedagogia dos sofistas, a matéria concreta na qual o educador tem de modelar a sua obra de arte; ela é o nome dado à própria *arete* no seu grau mais elevado, a qual só imperfeitamente se manifesta no homem individual” (Jaeger, 1995, p. 661). Dessa forma,

A posição adotada por Platão em face do poder também não é pura e simplesmente a de condená-lo, sem mais, como algo de reprovável. Neste terreno como nos demais, a dialética platônica enfoca de dentro, no seu sentido e valor positivo, o conceito que analisa criticamente, e o transforma. Polo entende por poder a capacidade que o retórico ou o governante têm de fazer no Estado o que lhes parecer melhor. Sócrates, ao contrário, parte do critério de que o poder tem de constituir um bem real para que o Homem deva aspirar a ele, e que agir como a cada um pareça melhor não é nenhum bem, quer se trate de um retórico quer de um tirano, porque não se baseia na razão (Jaeger, 1995, p. 661).

Em seguida, a discussão segue com o argumento de Cálicles de que os melhores são os mais inteligentes, devendo eles dominar e possuir mais que os demais. Por conseguinte, o justo por natureza, para Cálicles, é que este superior em inteligência domine os demais. Assim “[...] o homem razoável é aquele que domina os outros sem precisar dominar a si mesmo [...]” (Almeida, 1999, p. 109). Nessa perspectiva, Cálicles identifica bem e prazer, colocando o hedonismo como a melhor forma de vida, não a temperança, que seria mera convenção.

Cálicles coloca que a adulação é fundada na natureza dos fortes e inteligentes que dominam e, se ela não se identifica com a noção de justiça, é porque esta é uma convenção contrária a esta natureza. Ele sustenta que “[...] os mais fracos, diante da incapacidade de prevalecer sobre os mais fortes, instituíram leis e determinaram que ter posses equânimes é o mais justo, da mesma forma que eles, diante da incapacidade de satisfazer seus apetites [...], determinaram que a ‘intemperança’ [...] é vergonhosa” (Lopes, 2011, p. 331).

Nos momentos seguintes, Sócrates evidencia as contradições e absurdos das consequências das teses de Cálicles, fazendo com que este, por mais que não se convença das premissas socráticas, desista de dialogar. Ao conseguir o assentimento de Cálicles de que nem todo prazer deve ser buscado, ele oferece outra objeção à tese hedonista. Para Sócrates,

Assim como o corpo doente não pode satisfazer seus apetites por causa da restrição do regime imposto pelo médico, em vista da recuperação de sua saúde, também a alma intemperante não pode satisfazer plenamente seus apetites devido à sua condição viciosa, se seu escopo é curar-se do mal que lhe é próprio (estultícia, intemperança, injustiça, impiedade) [...]. Portanto, em resposta à tese hedonista de Cálicles, não é o intemperante, mas o temperante que se encontra na condição de satisfazer seus apetites, desde que tais apetites não venham a prejudicar a alma. Nesse sentido, tanto Cálicles quanto Sócrates acreditam que a felicidade, de uma forma ou de outra, está associada à satisfação dos apetites, mas para Sócrates, somente o temperante se encontra na condição “saudável” de satisfazê-los de modo razoável (Lopes, 2011, p. 376-377).

Acerca da questão do tirano e a sua intemperança ao não refrear seus apetites, Sócrates irá demonstrar a inconsistência desta evidenciando suas consequências absurdas:

(i) Para ser amigo de um tirano, e o tirano seu amigo, é preciso ser tirano; (ii) o tirano é intemperante; (iii) portanto, para ser amigo de um tirano é preciso ser intemperante; (iv) todos os intemperantes são incapazes de ter amigos; (v) portanto, para ser amigo de um tirano é preciso ser incapaz de ter amigos (Lopes, 2011, p. 396).

Diante do absurdo das consequências das teses de Cálicles, Sócrates propõe que o modo de vida filosófico, pautado num discurso que diz-a-verdade, sem se preocupar com aprazer o público, é o justo. Ainda que para Cálicles os filósofos corram o risco de serem levados a tribunais e condenados por corromperem os costumes das democracias, não vale a pena se defender através da retórica, sendo preferível a morte. A vida filosófica é estranha à noção democrática de tribunal

⁸ Esta argumentação estrutura-se da seguinte forma: “(i) Por natureza, os mais fracos, que são a maioria, são numericamente superiores aos fortes, que são poucos, e instituem as leis para refreá-los; (ii) na medida em que os superiores são o mesmo que os melhores, as leis dos superiores são as leis dos melhores; (iii) na medida em que os superiores e os melhores são melhores e superiores por natureza, as leis instituídas por eles são belas por natureza; (iv) os mais fracos acreditam que a justiça consiste em ter posses equânimes e que é mais vergonhoso cometer injustiça do que sofrê-la; (v) portanto, não é apenas pela lei, mas também por natureza que a justiça consiste em ter posses equânimes e que é mais vergonhoso cometer injustiça do que sofrê-la” (Lopes, 2011, p. 320).

que, ao demandar dos litigantes o uso da retórica, não se pauta na justiça. Ele ainda argumenta que, caso fosse levado ao tribunal, seria julgado como um médico acusado por um cozinheiro tendo como juízes crianças que, ao não saberem a natureza das artes, julgam segundo o que lhes é aprazível (Lopes, 2011, p. 106).

Nesta analogia, Sócrates, figurando como médico, representa o conhecedor da verdadeira arte, que diz a verdade e age conforme o justo, ainda que tal atitude não cause prazer aos ouvintes. O acusador, representando o cozinheiro, seria o praticante da pseudoarte da retórica lisonjeira que, comprazendo a audiência, oferece-lhe um discurso justo e franco (*parresia*). Mas os juízes, que, como crianças, seriam ignorantes sobre o justo e o injusto, não julgam bem. Logo, ainda que Sócrates não os persuada, ainda assim ele seria justo, sendo a morte preferível à retórica, uma vez que o maior mal da alma não é a morte, mas a injustiça.

Portanto, mesmo que Sócrates não convença Cálicles de que sua ordem valorativa é pautada em vícios, suas proposições morais persistem incontestadas. Evidente que isso coloca em xeque a visão socrática otimista acerca da onipotência da razão, expressa na máxima moral de que o conhecimento é suficiente para a virtude. Entretanto, “A confiança de Sócrates, por sua vez, fundamenta-se no fato de suas convicções morais jamais terem sido refutadas quando confrontadas com opiniões opostas [...]” (Lopes, 2011, p. 120).

A estratégia retórica, embotadora do pensamento e habituada a triunfar perante a multidão, não resiste ao ataque concentrado da dialética. E não só porque lhe falta a perspicácia lógica e a capacidade de manobra para tal necessária, mas porque padece de um vício fundamental: o de nenhum saber objetivo, nenhuma filosofia ou firme concepção de vida surgir por trás de suas palavras; além disso, não a anima nenhum *ethos*, mas os seus móveis são a cobiça, a vontade de sucesso e a falta de escrúpulos (Jaeger, 1995, p. 663).

Sócrates, em síntese, defende que a boa vida depende da integridade da alma, segundo princípios de ordem, harmonia e proporção, que são os mesmos que estruturam a natureza (*physis*). Na medida em que há equilíbrio na natureza, um homem que se pauta em valores naturais não pode se dar à intemperança, sobretudo se isso levar à prática de injustiças para saciar os desejos. Logo, o mais feliz é aquele que jamais corrompeu sua alma com a maldade e a injustiça, pautando-se nas coisas belas e justas, e, sendo as verdadeiras artes o caminho para a felicidade, a única via é a justiça, sendo o bom político aquele que, ao agir, propicia a justiça aos

governados, tornando-os homens melhores e mais virtuosos, portanto, felizes.

Retórica, *parresia* e democracia

No decorrer do diálogo, aqueles que participam da vida política democrática de Atenas (tais como Cálicles) parecem não vislumbrar a possibilidade de que um discurso que diz-a-verdade impere em relação ao discurso da lisonja. Por um lado, Cálicles nutre um grande fascínio pela figura do tirano e, mesmo no seio da democracia da qual ele participa, sustenta que a habilidade de discursar sem se preocupar com a verdade da fala é o caminho “natural” das organizações políticas. Isso porque caberia naturalmente (*physis*) aos homens inteligentes fazer com que sua superioridade se imponha em relação aos demais, fazendo-o por meio de um discurso lisonjeiro que manipula as massas. Nesse sentido, se Sócrates não obtém

[...] sucesso nessa tentativa de corrigir a opinião de Cálicles, ou de mostrar suas inconsistências e fazer com que ele pondere outras vezes sobre as objeções levantadas, então as consequências dessa ineficácia podem vir a ser funestas do ponto de vista moral e político: será Cálicles, e homens do mesmo tipo de Cálicles, que hão de reger politicamente Atenas [...] (Lopes, 2011, p. 84).

Da mesma forma Polo, que, ainda que não leve as consequências de seus argumentos ao máximo, por *vergonha*, admira o poder tirânico e ilimitado. Ele sustenta a possibilidade de um retor, por meio de suas habilidades, conquistar um poder ilimitado na cidade, sendo este elemento incondicionado a valores morais.

Polo entende que a superioridade do rétor consiste precisamente em poder, por meio da retórica, realizar todo tipo de ação, seja ela justa ou injusta, na medida em que a retórica e, consequentemente, o poder que dela deriva são bens incondicionados e não regulados pelo princípio da justiça (Lopes, 2011, p. 237).

Assim, poder-se-ia concluir que a lisonja, por ser nociva à democracia, não tem lugar neste regime. Entretanto, quando se observa o diálogo, a conclusão parece ser o oposto disso. Se Sócrates admite que, caso seja acusado numa democracia por acusadores lisonjeiros, ele será condenado; se o discurso do retor é mais persuasivo que o dizer-a-verdade, se o *demos* democrático é facilmente persuadido por discursos injustos, pode-se questionar se o dizer-a-verdade (*parresia*) no âmbito democrático é possível. Foucault, em *A coragem da verdade*,

apresenta alguns elementos que podem ajudar na reflexão acerca deste problema.

Etimologicamente, *parresía* remete à atividade de dizer tudo (*pân rêma*); *parresiázesthai* é dizer tudo. Logo, pode-se dizer que *parresía*, grosso modo, significa a fala franca, dizer-a-verdade. Esta formulação analisa o modo como certos discursos são assumidos como verdades, não simplesmente as verdades ditas; ou seja, analisa-se a veridicção, os elementos que subjazem à aparência de verdade de um discurso assumido como verdadeiro. Assim,

Não se trataria, de modo algum, de analisar quais são as formas do discurso tal como ele é reconhecido como verdadeiro, mas sim: sob que forma, em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade, sob que forma se apresenta, a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, quem diz a verdade, [qual é] a forma do sujeito que diz a verdade (Foucault, 2011, p. 4).

Entretanto, para que haja discursos que dizem-a-verdade, não é preciso, necessariamente, que haja institucionalização, ou seja, a verdade é dita numa relação com o outro, seja ele um professor (como parte da estrutura pedagógica), um amigo pessoal, um guia provisório ou até um conselheiro permanente. Nesse sentido, não é necessário que a verdade irrompa numa instituição como um tribunal (verdade real) ou no divã (verdade sobre o sujeito psicológico). O modo como esta verdade irrompe é tão variável quanto o estatuto deste outro para quem a verdade é dita.

Importante ressaltar que a *parresía* pode assumir uma conotação fundamentalmente política. Isso porque o dizer-a-verdade para o outro, na medida em que não se restringe a uma instituição, pode se formular em todo e qualquer jogo que relacione um sujeito a uma verdade. Assim, a *parresía* política é uma questão arraigada na problematização democrática (Foucault, 2011, p. 8-11). Sendo a *parresía* a potencialidade de fazer irromper uma verdade por meio do discurso, da fala, ela pode se formular de duas formas. A primeira é com um valor negativo, segundo o qual a franqueza na fala significa dizer qualquer coisa que vem à mente, sendo o portador deste discurso simplesmente um tagarela incontrolado. Um exemplo deste valor negativo, na *República*, é a descrição da má cidade democrática, que é totalmente diversificada, dispersa entre diferentes interesses de indivíduos que não se entendem, podendo qualquer um dizer o que bem entende a qualquer hora (Foucault, 2011, p. 14).

Entretanto, ela pode assumir também um valor positivo, em que a *parresía* significa dizer a verdade sem

dissimulação, cláusula ou ornamento retórico que possa mascarar-la, ou seja, “[...] dizer a verdade sem dela nada esconder, sem escondê-la com o que quer que seja” (Foucault, 2011, p. 11). Nesse sentido, a *parresía* assume um caráter de dizer uma verdade que irrompa na política com uma perfeita coerência entre o que é dito e o que o falante pensa. Neste ato de dizer-a-verdade, o parresiasta não somente diz a verdade em que acredita, mas se liga a ela de alguma forma, se obriga a ela e por ela. Na *parresía*, o discurso assume o risco de colocar em xeque a relação entre o sujeito que fala e o sujeito que escuta, podendo, em última instância, colocar em risco o próprio parresiasta. Assim,

Para que haja *parresía* é preciso que, dizendo a verdade, se abra, se instaure e se enfrente o risco de ferir o outro, de irritá-lo, de deixá-lo com raiva e de suscitar de sua parte algumas condutas que podem ir até a mais extrema violência. É portanto a verdade, no risco da violência (Foucault, 2011, p. 12).

Por esta razão, a *parresía* demanda coragem por parte do parresiasta, que assumirá este risco vinculando-se e obrigando-se à sua fala, determinando sua própria forma de ser a partir do seu discurso, razão pela qual ela seria o oposto da retórica. Esquemáticamente, pode-se dizer que a retórica é um conjunto de procedimentos que permitem àquele que fala dizer algo que não esteja de acordo com o que ele pensa, objetivando induzir a pessoa à qual se dirige a uma conduta ou crença. “Em outras palavras, a retórica não implica nenhum vínculo da ordem da crença entre quem fala e aquilo que [anuncia]” (Foucault, 2011, p. 13), razão pela qual *parresía* e retórica são opostos, visto que a *parresía* demanda tal vínculo.

O bom retor é aquele capaz de dizer algo totalmente distinto do que acredita, ao passo que a *parresía* instaura um vínculo entre aquele que fala e o que ele diz. Além disso, se o retor é um técnico, um profissional que se utiliza de um aprendizado que requer uma educação formal, o parresiasta é qualquer um que tenha a coragem de se vincular a uma verdade que afronte uma determinada relação; ou seja, a *parresía* marca-se pela fluidez, sendo mais uma atitude, “[...] procedimentos, meios reunidos tendo em vista um fim e, com isso, claro, se aproxima da técnica, mas também é um papel, um papel útil, precioso, indispensável para a cidade e para os indivíduos” (Foucault, 2011, p. 15).

Assim, tomando como pressuposto esta contraposição retórica/*parresía*, Foucault questiona se as instituições democráticas podem ou não ser o lugar para a *parresía* (Foucault, 2011, p. 33). Isso porque numa demo-

cracia tanto a retórica quanto a *parresía* podem ser altamente danosas. Se, por um lado, a retórica, por meio de discursos lisonjeiros e em nada compromissados com a verdade, diz o que apraz o público, ganhando mais espaço que a *parresía*, mas sem dizer o que o público precisa, a *parresía*, por outro lado, pode tanto manifestar-se como um direito que permite a todos falarem o que bem entenderem (sentido negativo) quanto acarretar um risco ao parresiasta, decorrente do incômodo que a verdade pode causar (sentido positivo).

Atenas, que era uma democracia que se orgulhava de assegurar o direito à palavra a todos, assegurava, portanto, o direito de dizer qualquer coisa (sentido negativo). Platão (2000), na *República* (livro III, 557b), define este tipo de *polis* como uma cidade variada, sem unidade, na qual qualquer um dá sua opinião e segue suas próprias decisões. Esta cidade se assemelharia a uma embarcação des-governada, onde toda a tripulação tenta assumir o controle do leme. Numa cidade onde todos podem falar de forma irrestrita, existem tantas formas de governo quanto indivíduos (sentido negativo). Demóstenes, na *Terceira olintiana*, descreve um discurso em que faz uma acusação contra seus concidadãos, que, segundo ele, estariam reduzidos à servidão acreditando serem felizes porque lhes era distribuído dinheiro para os espetáculos. Em seguida, após dizer esta verdade corajosa e incômoda a quem ela se dirige, ele reconhece que esta verdade pode lhe custar mais caro do que custa aos maus oradores o mal que eles fizeram ao povo (sentido positivo). Portanto, a *parresía* numa democracia seria como a justaposição entre opiniões nefastas, sendo um perigo para a cidade.

Assim, analisando a *parresía* em seu sentido positivo, ela não somente representa um perigo para as instituições políticas, como também para o parresiasta. Se, por um lado, há o risco de cada um dizer qualquer coisa na democracia, por outro, é necessário ter coragem para fazer uso deste discurso incômodo ao *ethos* dos ouvintes. Este é, justamente, o paradoxo da *parresía* democrática: “Ou a democracia abre espaço para a *parresía*, e isso é necessariamente uma liberdade perigosa para a cidade; ou a *parresía* é de fato uma atitude corajosa que consiste em empreender dizer a verdade [e não o aprazível], e então não tem espaço na democracia” (Foucault, 2011, p. 35). A *parresía*, no âmbito da política e de confronto com o *ethos*, tem sempre o comprometimento com uma verdade incômoda.

Por tal incômodo, Platão diz que aqueles que conseguem aprovação para governar são os que lisonjeiam o povo, ao passo que os que dizem verdades, porém não agradam, sequer serão ouvidos, ou pior, expõem-se à cólera, a reações negativas e até a vingança. “É o perigo do indivíduo que diz a verdade no espaço democrático a que Sócrates, vocês se lembram, se refere numa passagem bem precisa da *Apologia*” (Foucault, 2011, p. 34). Nesse sentido, Sócrates se mostrou como o parresiasta por excelência.

Sócrates, nas descrições platônicas, exerce a *parresía* de forma a mostrar aos homens de “boa reputação” democrática que eles são sabendo o que dizem, afrontando o *ethos*. Ao afrontar este *ethos* e seus valores, Sócrates afronta as instituições político-democráticas de Atenas, incomodando com sua verdade. Segundo Jaeger, “[...] no *Górgias* é igualmente a grandeza de Sócrates como estadista e educador que nos dá a pauta pela qual se devem medir as realizações dos políticos de Atenas” (Jaeger, 1995, p. 607). Vale lembrar a advertência feita por Cálicles segundo a qual se Sócrates não largasse a filosofia (ou a *parresía*) imediatamente, ele correria um sério risco de ser acusado e condenado por *subversão*, na medida em que confrontava, deliberadamente, os valores e instituições democráticas com nada menos que a verdade, vinculando-se a ela⁹.

Portanto, por mais que haja certa *parresía* na democracia ateniense no que diz respeito à liberdade de fala a todos, inclusive aos escravos e serviçais, a fala franca, num sentido positivo, foi expulsa da tribuna democrática.

A impotência do discurso verdadeiro na democracia não se deve, é claro, ao discurso verdadeiro, ao fato de que o discurso seja verdadeiro. Ela se deve à própria estrutura da democracia. Por que a democracia não permite essa distinção entre o discurso verdadeiro e o discurso falso? Porque em democracia não se pode distinguir o bom e o mau orador, o discurso que diz a verdade do discurso que diz a verdade e é útil à cidade, do discurso que diz a mentira, lisonjeia e vai ser nocivo (Foucault, 2011, p. 37).

Nesse sentido,

Poderíamos dizer, mais uma vez muito esquematicamente, que entre democracia e dizer-a-verdade há essa grande luta: por um lado, quando observadas as

⁹ Outra situação deste risco é vivida por Platão que, ainda que não tenha sido numa democracia, elucida esta questão: “Platão, quando vai falar com Dionísio, o Velho – é Plutarco que conta isso –, lhe diz certo número de coisas verdadeiras que ferem a tal ponto o tirano que este concebe o plano, que aliás não porá em execução, de matar Platão. Mas Platão no fundo sabia disso, e aceitou esse risco. A *parresía* portanto põe em risco não apenas a relação estabelecida entre quem fala e aquele a quem é dirigida a verdade, mas, no limite, põe em risco a própria existência daquele que fala, se em todo caso seu interlocutor tem um poder sobre aquele que fala e se não pode suportar a verdade que este lhe diz” (Foucault, 2011, p. 12-13).

instituições democráticas, vemos que elas não podem suportar o dizer-a-verdade e que não podem eliminá-lo; [por outro lado], se fizermos valer o dizer a verdade a partir da opção ética que caracteriza o filósofo e a filosofia, pois bem, a democracia não pode deixar de ser eliminada (Foucault, 2011, p. 42).¹⁰

Neste paradoxo situado entre *parresía* e democracia se coloca o *Górgias*, onde Cálicles e Polo sustentam que a tendência “naturalmente” justa é o fim da democracia, na medida em que algum indivíduo superior irá subjugar os demais, persuadindo as massas por meio de um discurso lisonjeiro e descompromissado com a verdade. Platão (2011), ao sustentar um *ethos* político oposto ao dos interlocutores, evidencia que um discurso que é sempre aprazível não é capaz de elevar os cidadãos à justiça, razão pela qual, e isso ele dirá em diálogos posteriores, a *parresía* não é possível numa democracia. Ainda, quando Sócrates diz que “[...] a verdade jamais é refutada” (Platão, 2011, p. 261), está implícito em sua fala que o discurso verdadeiro, por ser coerente, não é passível de ser refutado, apenas manipulado para ser aprazível, fenômeno frequente em democracias.

Considerações finais

É evidente que a conclusão de que a fala franca não é possível numa democracia, para o pensamento platônico, parece ser um pouco drástica. Entretanto, tal assertiva merece ser problematizada a fim de que seja melhor compreendida na sistemática da obra de Platão.

Conforme foi evidenciado, numa democracia há sempre a possibilidade de indivíduos se valerem de um discurso lisonjeiro e persuasivo para buscarem um poder cada vez maior. Além disso, a retórica, na medida em que causa prazer aos seus ouvintes que desconhecem a natureza do justo, tem um potencial para conquistar espaço muito maior que o discurso da *parresía*. Isso porque esta tem como *telos* o bem da cidade, ou seja, caso alguma injustiça seja cometida, sendo a injustiça o pior dos males, ela deve ser punida, ainda que isso, aparentemente, não acarrete felicidade. Entretanto, na medida em que a injustiça é o pior dos males, um discurso que visa purgar os indivíduos deste mal, ainda que não lhes cause prazer, os tornará mais felizes. Todavia, dada a

ignorância do povo face à verdadeira felicidade, ele é mais suscetível à lisonja que à verdade.

Nessa perspectiva, Platão (2000), na *República*, afirma que uma democracia que assegura a *parresía* é como uma embarcação desgobernada, na qual toda a tripulação quer tomar o controle do leme de forma desordenada. Logo, a *parresía*, na democracia, ou assume um caráter negativo ou não tem espaço algum frente à retórica.

Nesse sentido, somente haveria a possibilidade de o discurso da verdade imperar numa cidade governada por políticos filósofos, ou seja, indivíduos que, ao conhecerem e exercerem o bem, tornarão os cidadãos sujeitos virtuosos e justos, purgando a sociedade da injustiça, que é o pior dos males. Assim, sua proposta é que uma sociedade política perfeita seja: governada por filósofos, que conhecem o bem e se dedicam inteiramente à vida pública, promovendo a felicidade de todos e sendo felizes, na medida em que são virtuosamente propensos para a justiça política; protegida por guardiões que, educados para a ginástica, realizam-se como protetores da cidade por serem virtuosamente propensos à virtude da coragem; mantida pelos artífices, que, por não serem propensos à política, não se realizariam como políticos.

Os artífices, por mais que aparentem ser excluídos, jamais poderiam se realizar como políticos. Isso significa que os governantes filósofos, ao compreenderem as virtudes, irão tornar toda a cidade feliz. Logo, este regime não significa uma tirania filosófica, visto que o governo pela filosofia é o que torna todos felizes. Além do que, a sociedade não é estática, podendo os filhos dos artífices despontarem como filósofos, bem como filhos dos filósofos não ocuparem a posição de governantes. Tudo depende da virtude para o qual eles sejam propensos. Portanto, uma sociedade como esta estaria livre de demagogos que, com sua retórica sofística, buscariam poder ilimitado e descomprometido com a justiça.

Referências

- ABBAGNANO, N. 1998. *Dicionário de filosofia*. 2ª ed., São Paulo, Editora Martins Fontes, 1.014 p.
- ADVERSE, H. 2009. *Maquiavel: Política e Retórica*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 375 p.
- ALMEIDA, L.M.A. de. 1999. *Antagonismo entre a retórica e a filosofia no ‘Górgias’ de Platão*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 133 p.

¹⁰ Esta noção de *parresía* trazida por Foucault em muito se aproxima da noção de compromisso com a verdade que o filósofo deve ter, conforme descreve Strauss (1980), em *Persecution and the Art of Writing*. Neste texto, ele sustenta que a verdadeira filosofia deve manter um compromisso com a verdade, verdade esta que nem sempre é difundida no campo político. Devido a isso, o filósofo deve fazer com que verdade apareça aos leitores cuidadosos, que sabem ler de forma esotérica, isto é, o conteúdo situado nas entrelinhas. Caso o filósofo escreva diretamente, para que todos compreendam, inclusive os apoiadores de um sistema injusto, ele sofrerá perseguições (conforme se depreende do mito da caverna), que vão desde a repressão por parte da autoridade (como no caso de Sócrates) até o ostracismo social.

- FERRATER MORA, J. 2004. *Dicionário de Filosofia* 2ª ed., São Paulo, Edições Loyola, tomos I-IV, 3.132 p.
- FOUCAULT, M. 2011. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 339 p.
- IDE, H.A. 2006. Sofistas. In: R. AUDI (org.), *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. São Paulo, Paulus, p. 2729-2732.
- JAEGER, W. 1995. *Paideia: A formação do homem grego*. São Paulo, Editora Martins Fontes, 1.413 p.
- LOPES, D.R.N. 2011. Ensaio introdutório. In: PLATÃO, *Górgias*. São Paulo, Editora Perspectiva, 475 p., p.19-163.
- PLATÃO. 2000. *A república*. Bauru, EDIPRO, 419 p.
- PLATÃO. 2011. *Górgias*. São Paulo, Editora Perspectiva, 475 p.
- STRAUSS, L. 2009. *Direito Natural e História*. Lisboa, Edições 70, 274 p.
- STRAUSS, L. 1980. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago, University of Chicago Press, 214 p.
- STRAUSS, L. 1988. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago, University of Chicago Press, 316 p.

Submetido: 27/01/2016
Aceito: 13/08/2016