



PARRESÍA E RETÓRICA: NOTAS SOBRE UMA POLÊMICA

PARRHESIA AND RHETORIC: NOTES ON A CONTROVERSY

Renan MAZZOLA¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar duas visões sobre a relação entre a *parresía* e a retórica. A fundamentação teórica é composta pelo curso *A coragem da verdade*, de Michel Foucault e pelo livro *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*, de Marina MacCoy. De um lado, para Foucault (2011), esses dois campos do saber devem ser distanciados: o parresiasta seria diferente do sofista. De outro, para McCoy (2010), eles devem ser aproximados: existiria uma retórica filosófica e uma retórica sofista. Este estudo possui natureza epistemológica, na medida em que ambiciona contrastar duas visões acerca da relação entre filosofia e retórica, discutindo particularmente as modalidades de veridicção e as estratégias retóricas manifestadas no discurso de Sócrates.

PALAVRAS-CHAVE

Parresía; Retórica; Sócrates.

ABSTRACT

The aim of this paper is to present two views on the relationship between parrhesia and rhetoric. The theoretical foundation is composed by the course *A coragem da verdade*, by Michel Foucault and *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*, by Marina MacCoy. On the one hand, for Foucault (2011), these two fields of knowledge must be distanced: the parrhesiast would be different from the sophist. On the other hand, for McCoy (2010), they must be approximated: there would be a philosophical rhetoric and a sophist rhetoric. This

¹ Professor da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. <https://orcid.org/0000-0002-4124-3522>. E-mail: mazzola.renan@gmail.com



study has an epistemological nature, as it aims to contrast two views on the relationship between philosophy and rhetoric, particularly discussing the modalities of veridiction and the rhetorical strategies manifested in Socrates' discourse.

KEYWORDS

Parrhesia; Rhetoric; Socrates.

INTRODUÇÃO

Há duas visões sobre o papel do filósofo e o papel do sofista. A primeira delas defende que um e outro possuem funções distintas na *pólis*, e essas funções não se confundem. A segunda visão defende que filósofos e sofistas não são tão diferentes quanto parecem, uma vez que, no discurso de ambos, revela-se uma *retórica*.

De um lado, temos o filósofo, aqui representado por Sócrates como aquele que andava pela cidade e dizia a verdade a quem quisesse ouvi-la, desempenhando o papel de parresiasta. De outro lado, temos o sofista, que ensinava *atékhneretórica*, e não raras vezes, era criticado por Sócrates por manipular os espíritos.

Essa polêmica entre as diferenças e as semelhanças entre o filósofo e o sofista é extensa e encontra-se frequentemente tanto nas discussões de história da filosofia como na história dos estudos da linguagem. A partir desse panorama, colocamos duas perguntas de pesquisa: a) quais as diferenças entre o filósofo e o sofista, do ponto de vista das modalidades de veridicção? b) quais são as semelhanças entre esses dois personagens da cultura antiga, do ponto de vista dos usos estratégicos do discurso?

O objetivo deste artigo, assim, é apresentar duas visões sobre a relação entre a *parresía* e a retórica. De um lado, para Foucault (2011), esses dois



campos do saber devem ser distanciados: o parresiastasia diferente do sofista. De outro, para McCoy (2010), eles devem ser aproximados: existiria uma retórica filosófica e uma retórica sofista.

Em *A coragem da verdade*, Foucault (2011) afirma que existem quatro modos de veridicção na cultura greco-romana antiga: a profecia, a sabedoria, o ensino e a *parresía*. Para ele (2011, p. 27), “esses quatro modos de dizer-a-verdade são, a meu ver, absolutamente fundamentais para a análise do discurso, na medida em que, no discurso, se constitui, para si e para os outros, o sujeito que diz a verdade”. Cada uma dessas modalidades de veridicção teriam suas próprias características distintivas.

Em *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*, McCoy (2010) afirma que não é possível distinguir claramente a filosofia e a retórica, de modo que ambos os campos apresentam estratégias de persuasão. Para ela (2010, p. 13), “filosofia e retórica estão intimamente inter-relacionadas: o conteúdo do pensamento e sua descoberta e expressão formal no discurso estão interligados”.

Neste estudo, a filosofia é representada por Sócrates. É sempre importante reforçar que conhecemos o pensamento socrático por meio das obras de Platão. “Tudo o que se sabe de sua vida e de seu pensamento foi transmitido à posteridade por seus dois discípulos mais notáveis, Platão e Xenofonte, e pelo seu desafeto Aristófanes, que na comédia *As nuvens* o apresenta como um charlatão que opina sobre assuntos de que nada entende” (PENHA, 2000, p. 32-33).

Como Sócrates vive na obra de Platão, é difícil estabelecermos limites entre a ficção e a realidade, de um lado; e entre a filosofia platônica e a filosofia socrática, de outro. Para Bini (2016, p. 26), “na maioria dos diálogos platônicos, essa voz principal é a do próprio Sócrates, ou seja, o mestre de Platão, de modo que nos diálogos, que provavelmente pertencem à primeira



fase de Platão, sob forte influência de Sócrates, é difícil estabelecer uma fronteira entre o pensamento socrático e o platônico”.

Desse modo, este estudo possui natureza epistemológica, na medida em que ambiciona contrastar duas visões acerca da relação entre filosofia e retórica, discutindo particularmente as modalidades de veridicção e as estratégias retóricas manifestadas em ambos os campos do saber. Para essa finalidade, dividimos este artigo em duas partes, além desta introdução e das considerações finais: na primeira seção, apresentaremos o primeiro mirante de observação, por meio do qual podemos distanciar filósofos e sofistas; na segunda seção, apresentaremos o segundo mirante de observação, por meio do qual podemos aproximar filósofos e sofistas. Cada um desses mirantes é sustentado por um(a) pesquisador(a) do tema: Foucault, no primeiro caso; McCoy, no segundo.

PRIMEIRO MIRANTE: FILÓSOFOS ES SOFISTAS SE DISTANCIAM

No curso *A coragem da verdade*, de Foucault (2011), o último ministrado no *Collège de France*, deparamo-nos com uma distinção efetuada pelo autor entre os filósofos (os parresíastas) e os sofistas (os retóricos). Para Foucault, os filósofos não se confundem com os sofistas, e isso se dá em função das modalidades distintas de veridicção presentes na filosofia e na retórica.

A filosofia apresentada em *A coragem da verdade* é notadamente centrada na figura de Sócrates e, posteriormente, em filósofos cínicos. Isso ocorre em virtude do destaque dado à prática da *parresía*, na Antiguidade grega, exercida por esses filósofos. Para entendermos como a *parresía* (a fala franca) configurou gradativamente a filosofia; e como a sofística (a fala dissimulada) configurou gradativamente a retórica no Ocidente, apresentaremos um breve panorama das discussões presentes no curso.



Nesse curso do ano de 1984, Foucault apresenta a continuidade de algumas reflexões iniciadas nos anos anteriores, em torno da função da *parresía*, uma modalidade do dizer verdadeiro, na Antiguidade greco-romana: “Este ano gostaria de continuar o que havia começado no ano passado sobre esse tema da *parresía*, do dizer-a-verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 3). É essa noção que definiremos a seguir.

A *parresía* refere-se, *grosso modo*, ao dizer verdadeiro e franco. Mas não é tampouco em qualquer situação que se pode falar a verdade e ser franco. Há duas formas de manifestação dessas verdades:

- as formas epistemológicas: “as estruturas próprias dos diferentes discursos que se propõem e são recebidos como verdadeiros” (FOUCAULT, 2011, p. 4).
- as formas aletúrgicas: “formas pelas quais o sujeito, dizendo a verdade, se *manifesta*, e com isso quero dizer: representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 4, destaque do autor).

No interior dessas formas aletúrgicas é que se situa a noção e a prática da *parresía* (ou, em latim, *libertas*), isto é, uma modalidade da fala franca, do dizer verdadeiro. A noção de *parresía* concentra aspectos de interesse de toda a obra foucaultiana (em suas três fases, divididas didaticamente em fase arqueológica, fase genealógica e fase da ética e da estética da existência). Sobre esse atravessamento, Foucault afirma (2011, p. 9): “Parece-me que examinando a noção de *parresía* podemos ver se ligarem entre si a análise dos modos de veredicação, o estudo das técnicas de governamentalidade e a identificação das formas de prática de si”.



A *parresía* consiste em uma dada relação bem específica que se estabelece entre o sujeito e a verdade. Em primeiro lugar, para Foucault (2011, p. 12), “é preciso não apenas que essa verdade constitua efetivamente a opinião pessoal daquele que fala, mas também que ele a diga como sendo o que ele pensa, [e] não da boca para fora – e é nisso que será um parresiasta.” Não existe aqui, nesse sentido, fala *dissimulada*, ou seja, emissão de opinião na qual o sujeito que enuncia não acredite com todo seu ser.. Em segundo lugar, é preciso que haja risco assumido: segundo Foucault (2011, p. 12), “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”. É precisamente nessa relação entre sujeito e verdade que se estabelece a diferença entre o parresiasta e o sofista para Foucault, pois, no primeiro caso, o sofista concebe a existência de múltiplas verdades a serem defendidas; e, no segundo, o sofista agiria para agradar seu interlocutor, e não para desagradá-lo.

A *parresía* não era a única forma de manifestação da verdade na Antiguidade. Foucault (2011) descreve quatro modalidades fundamentais do dizer verdadeiro no mundo Antigo, isto é, quatro modalidades distintas de veridicção. Estudaremos essas quatro modalidades e os sujeitos ligados a essas práticas a seguir.

- a profecia / o profeta
- a sabedoria / o sábio
- a *tékhne*/ o professor
- a *aparresía* / o parresiasta



Primeiro, trataremos do dizer-a-verdade do profeta. O profeta é um sujeito que diz a verdade, mas não em seu nome, e sim em nome de Deus. Para Foucault (2011, p. 15), ele “endereça aos homens uma verdade que vem de outro lugar”. O profeta é, portanto, um porta-voz, um intermediário, um meio pelo qual a verdade se manifesta, uma verdade que não é a sua. Nesse ponto, precisamente, o profeta distancia-se do parresiasta, pois este fala em seu próprio nome. A profecia é uma verdade que se manifestará no tempo futuro.

Segundo, há o dizer-a-verdade do sábio. Diferentemente do profeta, o sábio fala em seu próprio nome, mas armazena a sabedoria dentro de si. Em outras palavras, o sábio não é obrigado a falar, ele – apenas – é sábio, e todos o reconhecem como tal. Para Foucault (2011, p. 17), “No fundo, o sábio é sábio em e para si mesmo, e não precisa falar. Ele não é obrigado a falar, nada o obriga a distribuir sua sabedoria, a ensiná-la ou a manifestá-la”. O sábio pode ser silencioso, e é levado a falar em situações de urgência na *pólis*. A sabedoria é uma verdade que se manifesta sobre o tempo presente.

Terceiro, encontramos o dizer-a-verdade do professor, do técnico, do instrutor. É nessa modalidade de veridicção que se encontram os sofistas, pois eles ensinarão a *tékhnerhetoriké*. No que se refere à Antiguidade grega, os personagens sociais que possuem uma técnica (*tékhne*, *know-how*), apreenderam-na de um mestre e devem ensiná-la aos novatos para que haja continuidade do ofício. Segundo Foucault (2011, p. 23), “Esses personagens (o médico, o músico, o sapateiro, o marceneiro, o mestre de esgrima, o ginasta) [...] detêm esse saber, professam-no e são capazes de ensiná-los aos outros”. Vemos, assim, que todo ofício deve ser transmitido, ensinado, portanto todo homem de técnica (*tékhne*) ensina. Esse processo de configuração de determinados sujeitos sociais da cultura antiga envolve,



portanto, práticas de aquisição (lições com um mestre) e práticas de transmissão (ensino aos novatos).

Ele mesmo, esse homem da *tékhnē*, não teria podido evidentemente aprender nada e não saberia nada hoje ou pouquíssima coisa, se não tivesse havido, antes dele, um técnico (*tekhnites*) como ele que lhe ensinou, de que foi discípulo e que foi seu mestre. E assim como ele não teria aprendido nada se alguém não houvesse dito o que sabia antes dele, do mesmo modo, para que seu saber não morra depois dele, ele vai ter de transmiti-lo. (FOUCAULT, 2011, p. 24).

Analisando esses professores e sua modalidade de veridicção, quais são portanto as semelhanças e as diferenças entre o ensino e a *parresía*? As semelhanças consistem, de um lado, na obrigação de falar. Tanto o professor como o parresiasta têm essa obrigação. O primeiro para que seu *know-how* tenha continuidade, e o segundo porque não é possível ficar calado diante de determinadas condições políticas ou éticas. Para Foucault (2011, p. 24), “nessa ideia daquele que possui um saber de *tékhnē*, que o recebeu e vai transmiti-lo, encontramos esse princípio de uma obrigação de falar, que não encontramos no sábio, mas que encontramos no parresiasta”. As diferenças consistem, por outro lado, no risco assumido. De acordo com Foucault (2011, p. 24), “esse homem da *tékhnē*, do *know-how* e do ensino, nessa transmissão do saber, nesse dizer a verdade que ele mesmo recebeu e vai transmitir, vemos que não assume nenhum risco”. É precisamente perante o risco assumido que o dizer-a-verdade do professor distingue-se do dizer-a-verdade do parresiasta: ninguém precisa ser corajoso para ensinar. Em suma, encontramos nas figuras do professor, do sofista ou do retórico o aspecto da *união*, enquanto percebemos nas figuras do parresiasta político ou filosófico o aspecto da *cisão*: “O dizer-a-verdade do técnico e do



professor une e vincula. O dizer-a-verdade do parresiasta assume os riscos da hostilidade, da guerra, do ódio e da morte” (FOUCAULT, 2011, p. 24).

Quarto, cabe agora discutir o funcionamento da *parresíae* de seu sujeito, o parresiasta, para compreendermos por que esta última modalidade de veridicção possui traços distintos das três primeiras. Quanto a essa quarta modalidade do dizer verdadeiro na Antiguidade – a *parresía* – é possível estudar três de suas formas. Para Foucault (2011), existem três formas de manifestação da coragem da verdade na cultura Antiga (e que aparecerão, com outra roupagem, na contemporaneidade), são elas:

- a ousadia política
- a ironia socrática
- o escândalo cínico

Primeiro, abordaremos a *parresía* política. Essa era uma prática prevista na democracia grega. O parresiasta poderia se levantar diante da assembleia e enunciar verdades que exigiam ser consideradas. Essa prática envolvia constantemente riscos: colocava-se em risco sua relação com o outro e também, não raro, sua própria vida. A *parresía* política situava-se no interior de um jogo, e para que fosse efetiva, essa modalidade do dizer verdadeiro deveria respeitar as regras previstas. Essas regras, segundo Foucault (2011, p. 13), consistiam em “uma espécie de pacto, entre aquele que assume o risco de dizer a verdade e aquele que aceita ouvi-la, está no cerne do que se poderia chamar de jogo parresiástico”. Dessa maneira, para que haja *parresía*, tal como concebida na cultura Antiga, é preciso falar e é preciso ouvir para que ações sejam realizadas. Não existe *parresía* unilateral,



apenas centrada naquele que toma a palavra. Esse é um princípio importante. Em segundo lugar, a *parresía* envolve necessariamente um risco: para Foucault (2011, p. 13), “o parresiasta é de fato aquele que assume o risco de questionar sua relação com o outro e até a sua própria existência dizendo a verdade [...] e este (povo, rei, amigo), se quiser desempenhar o papel que lhe propõe o parresiasta, deve aceitá-la”. Locutor e interlocutor estão, portanto, imbricados no jogo da *parresía*. Um contrato é estabelecido entre quem ousa dizer a verdade e quem aceita ouvir, por mais desagradáveis que sejam as opiniões estabelecidas na assembleia, para os interesses do Príncipe, para a ignorância do povo comum. A *parresíase* mantém em alguma medida nas cortes – o parresiasta é aquele que aconselha o rei, o príncipe, o soberano – e se enfraquece nas democracias. Há um mau funcionamento da *parresía* política no contexto das democracias, em função da dificuldade que se encontra, quando lidamos com instituições políticas, de desempenho do papel parresiástico. Foucault (2011, p. 67) afirma que isso se dá “simplesmente por causa do perigo que se corre”.

Segundo, devemos discutir a *parresíasocrática*. Nesse curso de Foucault, o parresiasta aparece de forma bem nítida com Sócrates, e depois com Diógenes e toda uma série de filósofos cínicos. Na *parresíasocrática*, há um vínculo entre dizer-a-verdade e viver de acordo com o que se diz. Esse vínculo faz emergir, nessa modalidade parresiástica, a questão do *éthos*.

Depois de termos evocado da última vez a crise da *parresía* política, ou em todo caso a crise das instituições políticas como lugar possível da *parresía*, gostaria de iniciar hoje o estudo da *parresía*, da prática do dizer-a-verdade no campo da ética, e, para tanto, partir novamente de Sócrates, como aquele que prefere enfrentar a morte a renunciar a dizer a verdade, mas não exerce esse dizer-a-verdade na tribuna, na Assembleia, diante do povo, dizendo sem disfarces o que pensa.



Sócrates é aquele que tem a coragem de dizer a verdade, que aceita se arriscar à morte para dizer a verdade, mas praticando a prova das almas no jogo da interrogação irônica. (FOUCAULT, 2011, p. 63).

Com vistas a estudar a *parresía* no campo da ética em oposição à *parresía* política, Foucault (2011), a partir da aula de 15 de fevereiro de 1984, comentará três textos, nomeados como “textos do ciclo da morte de Sócrates”. São estes: *Apologia de Sócrates*, *Críton* e *Fédon*. Na *Apologia* (PLATÃO, 2015), duas questões devem ser destacadas: a) Sócrates inicia seu discurso de defesa afirmando que seus adversários mentem, e ele é quem diz a verdade; b) Sócrates afirma, em seguida, que seus adversários são hábeis em falar, enquanto ele fala simplesmente, diretamente, sem habilidade, sem aparato, e diz a verdade. Vemos aqui a oposição entre o *parresiasta* e o Sofista: o primeiro diz a verdade que incomoda sem ornamentos, o segundo é hábil em dizer aquilo que agrada. Essa oposição forjará, em alguma medida, a distinção de dois campos do saber das humanidades: a filosofia, de um lado, e a retórica, de outro. Ou ao menos, irá configurar a filosofia como uma *parresía* não política. Como sabemos, Sócrates não dizia a verdade publicamente, mas através da interrogação irônica: “É essa prática de *parresía* que Sócrates não quer assumir, é esse papel que ele não quer desempenhar. Ele não ousa publicamente, apresentando-se ao povo, dar conselhos à cidade. Sócrates não será Sólon” (FOUCAULT, 2011, p. 66). Em função do mau funcionamento da *parresía* política, do perigo que se corre, Sócrates ouviu certa vez uma voz que lhe é familiar, divina ou demônica, que o instruiu para desviar-se de fazer política. Ao desviar-se da política, Sócrates pode exercer a interrogação irônica e a maiêutica como um pai ou um irmão mais velho, na *pólis*, mas não sem prejuízos. A *parresía* Socrática



é uma *parresía* ética, diferente da *parresía* política. A *parresía* Socrática se traduz em missão:

Ora, qual o objetivo dessa missão? O que ele deve fazer nessa missão que o Deus lhe deu e que o deus protegeu dizendo-lhe: não faça política de jeito nenhum, porque você morreria? O objetivo dessa missão é, claro, zelar permanentemente pelos outros, cuidar dos outros como se fosse seu pai ou irmão. Mas para obter o quê? Para incitá-los a cuidar, não da sua fortuna, não da sua reputação, não das suas honrarias e dos seus encargos, mas deles mesmos, isto é, da sua razão, da verdade e da sua alma (*phrónesis*, *alétheia* e *psykhé*). (FOUCAULT, 2011, p. 74).

O que Foucault busca nesses três textos do ciclo da morte de Sócrates? Busca entender a *epiméleia*. A *parresía* ético-filosófica, desenvolvida nesses textos, distingue-se da *parresía* político-democrática, embora seja igualmente exposta ao perigo da morte. Esse dizer-a-verdade filosófico tem como tema fundamental, em Sócrates, o cuidado de si (*epiméleia*). Dessa forma, Foucault (2011, p. 141) procura “encontrar nesses diálogos o ponto de partida do que chamo de estética da existência”.

Terceiro, estudaremos a *parresía* cínica. Sabemos que, na Antiguidade, havia uma relação entre a vida verdadeira e o dizer a verdade. Os cínicos – isto é, os representantes da filosofia cínica – eram um exemplo de coerência entre viver e dizer a verdade. Foucault (2011, p. 144) afirma que “o cinismo parece portanto uma forma de filosofia na qual modo de vida e dizer-a-verdade estão direta, imediatamente, ligados um ao outro”. Os textos do período helenístico e romano que descrevem as personagens e as ações cínicas são encontrados em Diógenes Laércio, Dión Crisóstomo, Epicteto, Luciano e imperador Juliano. Nesses textos, Foucault observa que o cínico



é constantemente caracterizado como homem da *parresía*. Talvez a figura mais conhecida do cinismo seja Diógenes, o Cínico, homem simples, sem posses, que fazia da pobreza extrema sua virtude e expunha as hipocrisias dos cidadãos gregos. “Exercer em e por sua vida o escândalo da verdade, é isso que está no cerne do cinismo” (FOUCAULT, 2011, p. 152). Por ser alvo de desqualificações fortíssimas e por ocupar um lugar marginal nos estudos de Filosofia Antiga, Foucault propõe fazer uma história do cinismo, ou melhor, elaborar uma arqueologia da filosofia cínica, que em alguma medida tem em Sócrates sua origem. Essa arqueologia explicitaria, no cinismo, as relações entre as formas de existência e as manifestações da verdade, bem como os desdobramentos do cinismo na contemporaneidade. Esses desdobramentos aparecem em três lugares, ao menos:

- na espiritualidade cristã
- na arte moderna
- nos movimentos revolucionários

Primeiro, algumas manifestações da espiritualidade cristã foram inspiradas no modo de vida cínico. Na passagem da Antiguidade à Idade Média, consolidou-se a figura do peregrino. O peregrino, nas palavras de Foucault (2011, p. 159), “é portanto um cínico que passou pelo cristianismo, ou um cristão que se tornou cínico”. No início do cristianismo, houve uma interferência muito sensível entre a prática cínica e a ascese cristã. Muitos movimentos espirituais da Idade Média vão ao encontro de temas, atitudes e formas de comportamento dos cínicos. Por exemplo, os franciscanos, com seu despojamento, são os cínicos da cristandade medieval.



Segundo, encontramos traços cínicos em determinadas manifestações da arte. Na Antiguidade e na Idade Média, a sátira e a comédia eram atravessadas por temas cínicos. Os *fabliaux*, as festas e os carnavais eram manifestações dessa vida cínica. Um percurso pela arte em suas diversas manifestações na literatura, na pintura e na música apresentaria essa ousadia da verdade, esse desnudamento do real, essa apresentação do que está “por trás”. As vidas de artista eram expressão curiosa desse comportamento cínico. No século XIX, observamos ainda a arte moderna² como uma herdeira do cinismo:

Há uma outra razão pela qual a arte no mundo moderno foi o veículo do cinismo. É a ideia de que a própria arte, quer se trate da literatura, da pintura ou da música, deve estabelecer com o real uma relação que não é mais da ordem da ornamentação, da ordem da imitação, mas que é da ordem do desnudamento, do desmascaramento, da decapagem, da escavação, da redução violenta ao elementar da existência. Essa prática da arte como desnudamento e redução ao elementar da existência é algo que se assinala de uma maneira cada vez mais sensível a partir sem dúvida de meados do século XIX. A arte (Baudelaire, Flaubert, Manet) se constitui como lugar de irrupção do debaixo, do embaixo, do que, na cultura, não tem direito, ou pelo menos não tem possibilidade de expressão. (FOUCAULT, 2011, p. 164-165).

Terceiro, devemos nos ocupar dos movimentos revolucionários como manifestação do cinismo no campo da política moderna. Para Foucault (2011, p. 161), “o cinismo, a ideia de um modo de vida que seria a manifestação irruptiva, violenta, escandalosa, da verdade faz parte e fez parte da prática revolucionária e das formas assumidas pelos movimentos revolucionários ao longo do século XIX”. Nesse sentido, a prática revolucionária ou a

² Para um estudo mais aprofundado sobre o assunto da arte moderna como desnudamento da verdade, consultar Mazzola (2015).



atividade revolucionária seriam um modo de vida que adquiriu, na Europa dos séculos XIX e XX, três grandes formas: a) as sociedades secretas, concebidas como vida revolucionária na forma da sociedade e do segredo; b) as organizações visíveis, sob a forma de partidos políticos ou organizações sindicais com função revolucionária; c) o militantismo revolucionário, cuja vida de seus membros é devotada à ruptura de convenções, de hábitos e de valores de uma sociedade.

Em síntese, com o estudo da *parresíae* de suas três formas (a ousadia política, a ironia socrática e o escândalo cínico), percebemos agora a fotografia desses quatro modos de veridicção do sistema de discurso Antigo. Para Foucault (2011, p. 25), “profecia, sabedoria, ensino, *parresía*, são, ao meu ver, quatro modos de veridicção que primeiro, implicam personagens diferentes; segundo, requerem modos de palavra diferentes; e terceiro, referem-se a domínios diferentes (destino, ser, *tékhne*, *éthos*)”. Nesta citação de Foucault, os personagens, os modos de palavra e os domínios são marcados pela diferença. Isso deve ser destacado porque, nessa primeira análise, a filosofia (a *parresía*) e a retórica (a sofística) distinguem-se na obra foucaultiana. Chamamos atenção para a presença do operador “ou” na citação que se segue: “Acredito que, desde a cultura grega, o sujeito que diz a verdade assume essas quatro formas possíveis: *ou* ele é o profeta, *ou* é o sábio, *ou* é o técnico, *ou* é o parresiasta” (FOUCAULT, 2011, p. 27, grifos nossos). Passamos, agora, a um outro modo de compreensão das relações entre a filosofia e a retórica.

SEGUNDO MIRANTE: FILÓSOFOS E SOFISTAS SE APROXIMAM



Se no primeiro mirante apresentamos os elementos pelos quais os filósofos (parresiastas) e os sofistas (retóricos) se distinguem, neste segundo mirante demonstraremos como esses dois lugares se aproximam e se utilizam, ambos, de procedimentos retóricos. Nessa perspectiva, trabalha-se com a hipótese de que há, de um lado, uma retórica filosófica; e, de outro, uma retórica sofística.

No livro *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*, de Marina McCoy (2010), deparamo-nos com uma aproximação entre os filósofos e os sofistas. Para a autora, filosofia, sofística e retórica estão intimamente inter-relacionadas, tanto na perspectiva do conteúdo do pensamento como na perspectiva da expressão formal dos discursos.

Este livro examina como Platão separa o filósofo do sofista pela oposição dramática de Sócrates, por um lado, e retóricos e sofistas, por outro. De certo modo, sua tese é simples. Platão distingue Sócrates dos sofistas pelas diferenças de caráter e nas intenções morais. Em termos mais gerais, Platão poderia concordar com o argumento de Aristóteles na *Retórica* de que aquilo que define o sofista “não é a sua faculdade, mas seu propósito moral” (1355b: 17-18). Por outro lado, a questão é difícil, pois o filósofo e o sofista compartilham de muitas características no modo como falam e agem; tais similaridades não são superficiais, e sim estão no âmago daquilo que Platão apresenta como filosofia, sofística e retórica. (MCCOY, 2010, p. 9).

Nesse mirante, tanto filósofos como sofistas manifestariam uma *retórica*, e essas estratégias retóricas podem ser descritas tanto em um caso como em outro. Ao examinar as distinções entre o filósofo e o sofista em seis diálogos de Platão, com especial atenção ao exame dessa retórica filosófica e dessa retórica sofista, McCoy (2010) concentra-se em três teses importantes:

- a distinção entre o filósofo e o sofista é difícil



- a filosofia inclui dimensões retóricas
- a diferença entre o filósofo e o sofista estaria nas virtudes da alma

Primeiro, McCoy (2010, p. 11) argumenta que o tratamento de Platão a respeito de Sócrates em conversas com sofistas e retóricos indica que ele pensava ser difícil distinguir o filósofo do sofista. “Não há um método ou modo de discurso único que separa o filósofo do sofista”. Na época em que Platão escreveu, havia uma disputa de sentidos entre os termos *filósofo*, *sofista e retórico*. É difícil chegarmos a uma conclusão, a partir dos diálogos platônicos, a respeito das definições exatas de cada um desses três termos. Os diálogos expressam alguma ambivalência a respeito dos limites das práticas de cada um desses atores sociais na Grécia antiga.

Segundo, não só os termos *filósofo* e *sofista* eram obscuros em sua definição, mas também *sofista* e *retórico*. Isso quer dizer que tanto os filósofos quanto os sofistas mobilizavam a *tékhneretórica*: planejavam seus discursos de acordo com as etapas retóricas (*inventio, dispositio, elocutio, actio*) e sua composição apresentava as conhecidas quatro partes (*exórdio, narração, argumentação, peroração*). Em outras palavras, a filosofia possuía uma dimensão retórica, bem como a sofística. A retórica possibilitaria e organizaria tanto a prática filosófica quanto a prática sofística no que se refere aos gêneros aceitos socialmente, naquele período. Por isso, no diálogo platônico *Górgias*, nos deparamos com a condenação de uma “má retórica” (a sofística), e em *Fedro* nos deparamos com a exaltação de uma “boa retórica” (a filosofia/psicagogia). É preciso destacar que Sócrates intenciona convencer seu interlocutor pelo intelecto, mas no conjunto de diálogos analisados por McCoy (2010), Sócrates não só apela às emoções de vergonha, raiva,



confusão, alegria, prazer e desgosto; como também se utiliza de técnicas sofisticadas e retóricas como a) *eikos* (argumento da probabilidade), b) *êthopoia* (retrato de caráter), c) antítese, d) interrogatório, e) paralelismo f) mitos, g) interpretações poéticas, h) imagens.

Terceiro, para Platão, a distinção entre o filósofo e o sofista estaria nas virtudes da alma encontradas no primeiro e na ausência dessas virtudes, no segundo. É importante destacar que Platão teve uma enorme visibilidade na crítica contra os sofistas, e que, se conhecermos os sofistas por meio de Platão, nossa compreensão será enviesada e tendemos a condená-los. Para McCoy (2010, p. 13), “um mote consistente da diferenciação que Platão faz entre Sócrates e os sofistas é o modo como o primeiro encarna virtudes morais”. A principal defesa da filosofia encontra-se na pessoa do filósofo, em suas virtudes morais, como a boa-vontade (*eunoia*) e a franqueza (*parresía*). No entanto, a pessoa de Sócrates manifestava todas essas virtudes? Para McCoy (2010, p. 14), “Sócrates pode estar genuinamente preocupado em melhorar seu interlocutor, mas parece que está interessado somente em ganhar a discussão”, e, nesse sentido, o posicionamento socrático não se distingue da prática erística dos sofistas.

O que seria comum, portanto, às práticas do filósofo, do sofista e do retórico na Antiguidade? Poderíamos afirmar, de acordo com McCoy (2010, p. 19), que esse elemento comum seria o *logos*: “A mentalidade grega na época de Platão se interessa profundamente pela natureza, o poder e o perigo do *logos*: termos como *philosophia*, *rhetorikê*, *sophiste rhetor* tornam-se armas de batalha”.

A seguir, apresentamos alguns trechos da obra de McCoy que nos permitem compreender que muitas das caracterizações sobre filósofos



esofistas são oriundas das obras platônicas e não consistiam necessariamente em concepções mais gerais difundidas na Grécia antiga:

- 1) “Platão estava tão preocupado em separar o tipo de retórica associada com a sofística daquela associada com a filosofia que ele inventou um vocabulário a fim de auxiliá-lo em sua tarefa” (MCCOY, 2010, p. 15);
- 2) “Embora os leitores modernos normalmente associem o termo *sofista* com algo como um argumentador sagaz sem preocupação com a verdade, a realidade é que o significado do termo *sophistes* era flexível nos séculos V e IV” (p. 15);
- 3) “O termo *sofista* foi usado para descrever, mais restritamente, os professores de excelência que aceitavam comissões por seus serviços enquanto viajavam; mais amplamente, os intelectuais que priorizavam o valor dos discursos para se viver bem; ou, ainda de forma mais ampla, uma ‘pessoa sábia’ ” (p. 15);
- 4) “Platão muito provavelmente cunhou o termo *rhetorikê* [assim como os termos] *eristikê*, *dialektikê* e *antilogikê* (p. 16);
- 5) “Para os antigos atenienses, a retórica é vista em primeiro lugar como uma arte cívica” (p. 17);
- 6) “Em resumo, os termos *philosophia*, *rhetorikê* e *sophistês* não têm usos bem definidos mesmo dentro do contexto da tradição intelectual grega dos séculos V e IV. [...] Alguns comentadores concluíram, a partir da falta de uma distinção clara do vocabulário, que os conceitos de retórica e filosofia não têm um papel importante no pensamento grego antes de Platão” (p. 19).



7) “As divisões entre os comentadores de Platão refletem a nebulosidade da situação histórica. Entre os comentadores, praticamente não há concordância sobre quais formas do discurso ou métodos separam a filosofia da sofística” (p. 21).

Percebemos, assim, que as caracterizações históricas do filósofo e do sofista podem divergir em relação às caracterizações literárias de Platão em relação a esses dois personagens. Estes são os seis diálogos platônicos em que podemos estudar as três teses apontadas por McCoy (2010) acima, quais sejam, da dificuldade de distinção entre o filósofo e o sofista, da dimensão retórica da filosofia, e da exaltação das virtudes da alma do filósofo. Nesses diálogos, podemos visualizar também as aproximações e os distanciamentos entre a filosofia e a retórica.

- *Apologia*
- Protágoras
- Górgias
- República
- Sofista
- Fedro

O primeiro deles, *Apologia*, retrata o discurso de defesa de Sócrates na corte de Atenas perante um júri de cerca de 501 atenienses no ano de 399 a.C., quando ele contava com 70 anos. Para Bini (2016, p. 29), “é o único monólogo de Platão, exceto pelas respostas sumárias de Meleto. [...] Sócrates



fora acusado e indiciado pelos crimes de sedução da juventude e impiedade, o mais grave de todos, pois consistia na descrença nos deuses do Estado”.

O segundo, *Protágoras*, envolve a discussão do conceito e da natureza de *areté*. Segundo Bini (2016, p. 27), “o assunto é específico (embora envolva os fundamentos gerais das posições antagônicas de Platão e dos sofistas)”. Esses sofistas eram o próprio Protágoras, Hípias e Pródico, personagens desse e de outros diálogos platônicos.

O terceiro, *Górgias*, também manifesta o debate entre o filósofo e os sofistas. Esse diálogo envolve Górgias, Sócrates, Cálicles, Querofonte e Pólo. Para Bini (2016, p. 27), nesse diálogo, “Platão prossegue criticando os sofistas, embora Górgias, segundo o qual nomeou o diálogo, fosse um prestigioso professor de oratória que proferia discursos públicos, mas ‘não ensinava a virtude em aulas particulares remuneradas’ ”.

O quarto, *República*, consiste em um dos mais longos diálogos de Platão. Talvez seja uma das obras mais difundidas, mais traduzidas e mais estudadas do autor, cuja influência no pensamento Ocidental seja incalculável. Para Bini (2016, p. 28, grifos do autor), a obra “apresenta vários temas, mas todos determinados pela questão fundamental e central, a ela subordinada: o que é a justiça?... Ou melhor, *qual é a sua natureza, do que é ela constituída?*”.

O quinto, *Sofista*, apresenta Sócrates indagando aos presentes sobre os conceitos de sofista, de filósofo e de homem público. Conforme Bini (2016, p. 30, grifos do autor), “A investigação inicial conduz os interlocutores à questão do *não-ser*, circunscrevendo o diálogo a essa questão ontológica fundamental, que constitui precisamente o objeto essencial da filosofia do pré-socrático *Parmênides*”.



O sexto, *Fedro*, trata de duas temáticas: (i) a natureza e os limites da retórica (aqui encontramos a crítica a uma “má-retórica” ou uma logografia, e a exaltação a uma “boa-retórica” ou a Psicagogia); (ii) o valor do amor sensual (*éros*). Para Bini (2016, p. 27), “esse diálogo está assim aparentado tanto ao *Banquete* (acerca das expressões de *éros*) quanto ao *Górgias* (acerca da figura do verdadeiro filósofo em contraste com o sofista)”.

Com vistas a realizarmos uma discussão mais aprofundada acerca das questões que aproximam a filosofia da retórica, e em função dos limites de um artigo, selecionamos o primeiro texto, *Apologia* (PLATÃO, 2015), para nele revelarmos os elementos de uma retórica filosófica.

Desse modo, se a fala de Sócrates é franca (*parresía*), conforme observamos no primeiro mirante, ela pode ser concebida e estruturada de qualquer modo? Perante o júri ateniense, determinadas condições de fala deviam ser preenchidas para que o réu pudesse ser ouvido e seu discurso fosse, de algum modo, considerado. Se há a necessidade de falar, o orador encontra-se necessariamente na dimensão da persuasão, qualquer que seja. Seu discurso manifestará, com esse objetivo, uma estrutura e uma função. Nomeamos o conjunto desses elementos observados na *Apologia* e em outros diálogos de Sócrates de *retórica socrática*. Isso nos permite afirmar, por extensão, que existe uma retórica filosófica, ou seja, formas de composição do discurso filosófico que se enquadram em situações de fala determinadas sócio-historicamente.

Apologia é um diálogo que, à primeira vista, parece separar Sócrates dos sofistas, pois, em sua defesa diante do júri, ele nega ser um professor e nega receber de seus seguidores qualquer tipo de pagamento. Essas afirmações certamente o distanciam dos sofistas. No entanto, estudando



com McCoy (2010) os elementos retóricos de *Apologia* (PLATÃO, 2015), deparamo-nos com uma série de similaridades entre o discurso socrático e *Defesa de Palamedes*, de Górgias. Estudaremos a seguir alguns desses elementos comuns a Sócrates e aos sofistas:

- apelo às emoções
- respeito às partes do gênero judiciário
- manifestação de tópicos forenses (*topoi*)
- estratégias retóricas (*ethopeia* e *eikos*)

Em primeiro lugar, percebemos que Sócrates utiliza-se recorrentemente do apelo às emoções (*páthos*) em sua defesa, bem como em outros de seus diálogos, para mover os sentimentos de seus interlocutores e, nesse caso, dos juízes e jurados. Para McCoy (2010, p. 32), “Sócrates é retórico na medida em que ele tenta influenciar as emoções dos jurados, não apenas seus intelectos. Contudo, em vez de agradar e tentar obter sua aprovação, ele propositadamente inspira o desconforto e até mesmo a raiva [...]”.

Em segundo lugar, percebemos na *Apologia* um respeito às partes dos discursos judiciários. Ou seja, o discurso de defesa de Sócrates é elaborado sob a forma de a) um próêmio, b) uma narrativa, c) uma argumentação, d) um epílogo. Dessa forma, fica claro que o discurso socrático é planejado, e não improvisado, como ele mesmo dá a entender na *Apologia*:

Por Zeus, ó homens de Atenas, não ouvireis discursos expressos com frases ornamentadas e estilizadas como os deles, mas apenas coisas ditas *casualmente* com as palavras que me ocorrerem, pois confio que há justiça no que digo, e que nenhum de vós espere algo mais do que isso. (PLATÃO, 2015, p. 139, grifos nossos).



Para McCoy (2010, p. 34), “a estrutura geral do primeiro discurso em *Apologia* segue a estrutura recorrente de muitos discursos judiciais que chegaram até nós. Sócrates começa com um proêmio (17a-19a); prossegue com um *logos* narrativo e argumentativo (19b-35d); e termina com um *epilogos* (epílogo; 35e-42a)”. Essa estrutura geral é observada em logógrafos como Lísias e Antífon.

Em terceiro lugar, percebemos na *Apologia* a manifestação de diversos *topoïforenses* explorados com finalidade persuasiva:

- i. o *topos* do acusado-vítima
- ii. o *topos* da acusação do acusador
- iii. o *topos* das ações *vs.* palavras

Em (i), observamos o *topos* do acusado colocando-se no papel de vítima. Esse *topos* ocorre no proêmio de *Apologia*: “Desconheço como vós, homens de Atenas, fostes afetados por meus acusadores. Quanto a mim, por pouco não perdi a noção da minha própria identidade tal a persuasão com que discursaram” (PLATÃO, 2015, p. 137). Em (ii), percebemos o *topos* da acusação do acusador, ou seja, a afirmação da injustiça que cometem os acusadores, devendo ser acusados por aquilo que acusam: “Considerarei o mais vergonhoso em sua postura [de acusadores] não se envergonharem por ser imediatamente demonstrado pelos fatos que estão errados, quando não me revelo de modo algum um extraordinário orador [...]” (PLATÃO, 2015, p. 137). Em (iii), ressaltamos o *topos* das ações *vs.* palavras, que consiste em um lugar comum na oratória forense, segundo o qual as ações têm mais valia do



que as palavras: “Um homem que realmente luta pela justiça tem que levar uma vida privada, e não pública, caso queira sobreviver por um efêmero período. Apresentarei a vós incisivas evidências disso, não meras palavras, porém o que tendes em alta estima, ou seja, ações” (PLATÃO, 2015, p. 158).

Em quarto lugar, consideramos a utilização de duas estratégias retórico-argumentativas no interior do discurso da *Apologia*, como o retrato de caráter (*ethopeia*) e o argumento de probabilidade (*eikos*). Há uma série de estratégias na *Apologia* que possui semelhanças com a *Apologia de Palamedes*, de Górgias, e McCoy (2010, p. 39-40) afirma que “essas similaridades vão além dos modos em que ambos os discursos refletem *topoi* forenses em geral”. São elas:

- i. retrato de caráter (*ethopeia*)
- ii. (im)probabilidade (*eikos*)

A estratégia do retrato de caráter (i) aparece quando Sócrates compara-se a Aquiles na referência à batalha de Potideia, Antipolo e Délio: “Assim, teria sido uma conduta estranha, homens de Atenas, se, tendo eu em Potideia, Antipolo e Délio, sob o risco da morte, como todos os outros, permanecido em meu posto quando aqueles que escolhestes para me comandar o haviam ordenado, depois deixasse de assim agir quando o deus ordenou-me, conforme pensei e acreditei, a viver a vida de um filósofo para investigar a mim mesmo e aos outros, abandonando meu posto por medo da morte ou de qualquer outra coisa” (PLATÃO, 2015, p. 154). A estratégia da (im)probabilidade (ii) revela-se no início dos discursos da *Apologia*, de Platão, e de *Palamedes*, de Górgias. Para McCoy (2010, p. 41), “argumentos de probabilidade tentam mostrar que é improvável o réu ter cometido o crime, em vez de fornecer



provas diretas de que o réu não o cometeu”. Para Sócrates, é improvável que ele seja um “extraordinário orador”, uma vez que esses oradores são os sofistas. Além disso, Sócrates afirma não receber pagamento por esses ensinamentos e por levar um modo de vida simples, duas práticas diferentes daquelas dos sofistas: “Na realidade, porém, nenhuma dessas coisas é verdadeira, e se ouvistes de alguém que me disponho a ensinar as pessoas e que cobro esse ensino, tampouco isso é verdadeiro” (PLATÃO, 2015, p. 142).

Em suma, a partir desses elementos, observamos que o discurso socrático possui uma dimensão retórica importante. Para McCoy (2010, p. 47), “o uso que Sócrates faz de *ethopeia* e de outros *topoi* forenses, como a antítese entre a verdade e a mera persuasão, a dificuldade de lutar contra a calúnia e o contra-ataque da promotoria, revela um uso meticuloso da retórica tradicional a fim de defender a filosofia”.

Nesse sentido, podemos afirmar que existe uma retórica sofística e uma retórica filosófica, que possibilitam e organizam os discursos de ambas as práticas. A filosofia não poderia se encontrar fora do domínio da retórica, pois “a filosofia nos diálogos de Platão é sempre retórica, na medida em que o filósofo se orienta tanto ao amor pelas formas e ao amor pelas almas daqueles com quem se discute” (MCCOY, 2010, p. 27).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentamos, neste trabalho, duas visões acerca da relação entre o filósofo e o sofista. Entendemos que o sentido desses termos eram objeto de disputa na época de Platão, e, em função da influência de sua obra no Ocidente, foram as suas definições que prevaleceram de algum modo. Nossas discussões percorreram duas teses de importantes autores sobre essa questão:



Michel Foucault e Marina McCoy. Suas teses permitiram a compreensão, de um lado, dos distanciamentos entre o filósofo e o sofista; e, de outro, das aproximações entre esses dois personagens da Antiguidade grega.

Um dos elementos que separam o filósofo do sofista é a modalidade de veridicção. O parresiasta deve acreditar na verdade que diz e deve levar sua vida de acordo com essa verdade, assumindo riscos. Por outro lado, o filósofo e o sofista se aproximam no planejamento e nas estratégias que empregam em seus discursos. Ambos visam à persuasão e seus discursos manifestam necessariamente técnicas argumentativas.

Não se trata aqui de apontar qual mirante é o correto, mas sobretudo de apresentar a complexidade em torno das práticas de *parresía* e retórica nos estudos da linguagem.

REFERÊNCIAS

BINI, E. Platão: sua obra. *In: PLATÃO. Diálogos II: Górgias (ou da Retórica); Eutidemo (ou da Disputa); Hípias maior (ou do Belo); Hípias menor (ou do Falso)*. 2ª ed. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016. p. 25-38.

FOUCAULT, M. **La peinture de Manet**. Éditions de Seuil, 2004.

FOUCAULT, M. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

MCCOY, M. **Platão e a retórica de filósofos e sofistas**. Trad. Livia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010.

MAZZOLA, R. **O cânone visual: as belas-artes em discurso**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015.



PENHA, J. **Períodos filosóficos**. 4^a ed. São Paulo: Ed. Ática, 2000.

PLATÃO. **Diálogos II**: Górgias (ou da Retórica); Eutidemo (ou da Disputa); Hípias maior (ou do Belo); Hípias menor (ou do Falso). 2^a ed. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.

PLATÃO. **Diálogos III – Sócráticos**: Fedro (ou do Belo); Eutífron (ou da Religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou do Dever); Fédon (ou da Alma). 2^a ed. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015.