

# *O Górgias de Platão e a ameaça do poder persuasivo na pólis*

Plato's Gorgias and the threat of persuasive power in the *pólis*

*Hedgar Lopes Castro*<sup>1</sup>

**Resumo:** A retórica é uma questão central no *Górgias* de Platão. Por meio da discussão com três de seus praticantes, Sócrates visa definir o objeto da retórica, qual a sua relação com a justiça e com a felicidade dos cidadãos da *pólis*. A partir do diálogo entre Sócrates e os três oradores, que sempre partem da *dóxa* para falar ou discursar, intento evidenciar como essa instância relaciona intrinsecamente os cidadãos e os oradores, tanto na vida na *pólis* como no governo político. Os exames socráticos das afirmações e crenças retóricas, contidos ao longo do *Górgias*, são úteis para apresentar o rumo de seus discursos e como eles não se comprometem com a Justiça e com o Bem na vida política e ética da *pólis*. Esse compromisso, estando ausente, deflagra a ameaçadora relação entre oradores e cidadãos.

**Palavras-chave:** Retórica. Poder. Persuasão. Cidadão.

**Abstract:** Rhetoric is a central issue in Plato's *Gorgias*. Through the discussion with three of his practitioners, Socrates aims to define the object of rhetoric, what its relation to justice and to the happiness of the citizens of the *pólis*. From the dialogue between Socrates and the three speakers, who always depart the *dóxa* to speak or discourse, I try to show how this instance intrinsically relates the citizens and the speakers, both in life in the *pólis* and in political government. The Socratic examinations of rhetorical statements and beliefs contained throughout the *Gorgias* are useful to present the course of their discourses and how they do not commit themselves to Justice and to Good in the political and ethical life of the *pólis*. This commitment, while absent, triggers the threatening relationship between speakers and citizens.

**Keywords:** Rhetoric. Power. Persuasion. Citizen.

## **INTRODUÇÃO**

O primeiro fator que conecta Sócrates aos seus interlocutores é a ignorância: o fator que promove um diálogo. O escopo do *Górgias* (459a-b) é retratar como a persuasão retórica necessita da ignorância, não do

---

<sup>1</sup> Mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. E-mail: hedgarrrr@gmail.com.

conhecimento verdadeiro (*epistéme*), para realizar o seu desígnio. Apesar disso, no mesmo diálogo (488a), podemos ver que a ignorância é fundamental à filosofia, porque, apesar de não ser conhecimento, a ignorância inicia e alavanca uma atividade contemplativa que visa a aproximar Sócrates e o seu interlocutor. No entanto, quando o orador assume o discurso retórico e assim se encontra na incumbência de educar os cidadãos, a ignorância se torna uma alavanca apenas a atos injustos e puníveis (505b). Cálicles é um exemplo cabal de que a ignorância busca os elogios com o próprio discurso, não a arte, não a beleza, não a bondade (518a-c) que Sócrates filosoficamente busca. Com base na ignorância prezada por oradores como Cálicles, podemos entender que o voto, por exemplo, era de direito e concedido ao cidadão tão somente porque participava da *pólis*, da cidade, não porque tinha alguma opinião correta ou verdadeira sobre tudo que precisamente acontecia onde habitava. Esse estado cognitivo na *pólis* fazia permanecer um predomínio da ignorância, o que conduzia a ações políticas cujas derivadas de opiniões que jamais poderiam permanecer verdadeiras, se alguma vez o tivesse sido.<sup>2</sup> A imagem política e ética que enredava as opiniões dos cidadãos (e, por conseguinte, suas ações) era sempre passível de flexibilização casual, o que era conveniente, sobretudo, aos oradores.

Se é verdade que a multidão grega vivia na condição de ignorância, é da mesma forma verdade que os cidadãos buscavam o saber aleatoriamente, sem ter precisão daquilo que buscavam e poderiam aprender.<sup>3</sup> Daqui se depreende o estado da multidão na *pólis*: os cidadãos podiam tanto manifestar opiniões como buscar ensinamento livremente, estando e permanecendo, assim, no estado de *dóxa* (opinião) sobre qualquer assunto. É justamente do fato de que o que na verdade residia na alma de cada um não passava de ignorância que parte qualquer tipo de diálogo ou discussão que tenha como objetivo modificar a *dóxa* da multidão. Na relação entre multidão e orador, a *dóxa* era ao mesmo tempo defendida e refutada pelos oradores, podendo ser, por isso mesmo, falsa. Nenhum orador era apegado à *dóxa* pelo seu conteúdo: o *lógos* (discurso) do

---

<sup>2</sup> Conforme explica Giovanni Casertano: “[...] Se as opiniões verdadeiras podem fugir isto significa que um homem que opine retamente age bem enquanto opina retamente, mas também pode cessar de fazê-lo, e portanto agir mal” (CASERTANO, 2010, p. 43).

<sup>3</sup> Hipócrates, no *Protágoras* (313c-d), pode-se apontar como um representante autêntico do mundo grego antigo, na medida em que ele, nesse diálogo platônico, foi buscar os ensinamentos do mestre sofista Protágoras; entretanto, Hipócrates não tinha discernimento nenhum da matéria geral e do objeto específico do que lhe seria ensinado (313e).

orador visava usar a instância da *dóxa* - à qual o cidadão era submetido - à sua conveniência, nunca o seu conteúdo, o qual, invariavelmente, era modificado. Daí o seu desapego à verdade; e isso não tirava do orador, no entanto, o seu desígnio educativo (458a-b). Ninguém impedia que o orador pronunciar os seus discursos implacáveis (mas verossímeis), ainda que eles nunca deixassem de ser contestados por Sócrates.<sup>4</sup> A primeira forma de Sócrates reagir à *dóxa* que reinava entre oradores e sua audiência era a ignorância a seu respeito: de que se tratava essa *dóxa*? Sócrates buscava aproximar-se dela, jamais rechaçá-la sumariamente. Assim, examinaremos, precisamente, a comunicação que os cidadãos faziam entre si e em nome da *pólis* em que viviam, por intermédio de Sócrates e da retórica (admitindo, novamente, a relação havida entre ambos, uma vez, sobretudo, que ambos podem modificar a *dóxa* dos cidadãos). Partiremos de duas questões: uma no plano da relação intrínseca entre cidadãos e oradores: do que ela se origina e por que se mantém?; e outra do ponto de vista problemático (e ameaçador) do orador como governante, já consagrado pelos cidadãos, da *pólis*: como e por que a retórica determina o destino da *pólis*?

## 1. A RELAÇÃO INTRÍNSECA ENTRE ORADOR E CIDADÃO

A retórica, no *Górgias*, é muito íntima aos testemunhos e fatos históricos, que constituem a *dóxa* e recebem, dentro de uma discussão, o estatuto de conhecimento aparente, veiculado como se fosse verdade. Polo, em 470d, estabelece uma crença de que os fatos são verdadeiros e podem justificar a sua afirmação ou alegação: eis a sua opinião (*dóxa*) dada com forte caráter de verdade. Polo então se baseia na própria *dóxa* para exercer a sua atividade retórica, infundindo crenças nos outros. E, além disso, Polo mostra claramente que utiliza fatos e testemunhos que quaisquer de seus potenciais alunos (qualquer integrante da multidão) poderiam entender e aceitar; isso é o primeiro sinal de que há uma relação profícua entre oradores e cidadãos, movida pela crença.

---

<sup>4</sup> Uma das ferramentas mais utilizadas por Sócrates frente a quem se julgava “saber” alguma coisa era a ironia, procedimento que punha em dúvida esse saber suposto ou não questionado.

Nesse sentido, o conhecimento epistêmico do que se diz está limitado à concepção de *dóxa*, que se mostra ela mesma como uma verdade e independe de o indivíduo revelar-se ignorante em relação à ocorrência precisa dos fatos ou testemunhos que arrola em um diálogo, para afirmar ou comprovar algo em que diz crer. E também para Sócrates o peso do testemunho é válido e fundamental. Segundo Giovanni Casertano, “Sócrates [...], se não alegar o único testemunho do seu interlocutor, o de estar de acordo com o que Sócrates diz, não declara ter alcançado nenhum resultado digno sobre o que trata o discurso” (CASERTANO, 2010, p. 80). Essa interpretação nos conduz à importância do testemunho que Sócrates confere ao diálogo: sem um testemunho a refletir com ele sobre as hipóteses apresentadas para defender ou discordar de uma temática abordada, o diálogo não merece nenhuma consideração<sup>5</sup>. Precisamos, porém, atentar para a diferença entre Sócrates e o orador ordinário, como Polo, no que tange à importância e participação da testemunha em um diálogo: enquanto Polo arrola os fatos que pesam como verdade em seu discurso, Sócrates requer apenas que o seu interlocutor declare que está de acordo com o que ele, Sócrates, deseja tratar em cada etapa do diálogo. A *dóxa* retórica, nesse caso, baseia-se em um saber e verdade que, na *pólis*, visa impactar o cidadão ignorante, de tal modo que passe a crer no que o orador difundir. Esse é o procedimento retórico pretendido pelos oradores, cujo poder (*dýnamis*) é indubitável dentro da *pólis*, confrontando qualquer cidadão que o contrariar<sup>6</sup>.

O passo 459c-d se afigura lapidar para esclarecermos em que consiste o poder retórico na *pólis* e por que desse poder arvora-se qualquer orador. Diz Sócrates: “[...] A retórica não deve conhecer (*eidénai*) como as coisas são em si mesmas, mas descobrir algum mecanismo (*mekhanèn*) persuasivo de modo a parecer, aos ignorantes, conhecer (*eidósi*) mais do que aquele que tem conhecimento (*eidóton*)”. A intervenção socrática nos mostra que o maior poder retórico é o poder persuasivo em prol da *dóxa*, conduzindo a crença da multidão

---

<sup>5</sup> Sócrates exige apenas um interlocutor, jamais vários, como testemunho do que apresenta e quer examinar em um diálogo: “Pela minha parte, se não conseguir obter de ti, e só de ti, um testemunho favorável aos meus pontos de vista, entendo que não cheguei a nenhum resultado positivo em relação ao tema da nossa discussão” (472b).

<sup>6</sup> Seguindo o que Victor Goldschmidt diz: “Hípias e Górgias comprometem-se a responder a toda questão que se lhes queira pôr. A retórica pretende pôr em xeque todo técnico que ousar apresentar-se contra o orador diante da Assembleia” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 93).

a qualquer custo, além de ser oculta em seus estratagemas discursivos.<sup>7</sup> Essa *dýnamis* (poder) se identifica com o poder que os fatos conferem ao discurso, um poder que fala por si mesmo: os fatos, as testemunhas são em si persuasivos. O poder próprio do orador, de usar em seu favor fatos e testemunhas, será tanto maior quanto menor for a dúvida que um cidadão tiver de que a sua crença pode ser modificada. Em outras palavras, a persuasão é como que o efeito supremo da retórica que todo orador busca a partir da *dóxa*, por saber usar os artificios (*mekhanaí*) para atingir a crença; é sempre pelo discurso, ao qual toda a audiência deve submeter-se defronte ao orador, que a *dýnamis* retórica resulta na crença tácita e inquestionável em sua plateia. A persuasão, nesses termos, é lograda invariavelmente por parte do orador que assim atuar.

Em 459a, Sócrates faz uma reflexão pertinente sobre o poder da persuasão e consequente condução dos cidadãos às suas crenças: discordando do estatuto subjacente à *dóxa*, que se vale dos fatos e testemunhos arrolados como verdade, mas também enveredando para a refutação da prática retórica. Sócrates desconfia de que esse poder retórico não passa de evasão do que realmente é verdadeiro dentro de um discurso. Sócrates diz: “Em meio à multidão’ não quer dizer ‘em meio a ignorantes?’ Pois decerto em meio a quem tem conhecimento, não será mais persuasivo do que o médico”. Górgias concorda com a assertiva de Sócrates. E Sócrates continua: “Se ele for, então, mais persuasivo do que o médico, ele se torna mais persuasivo do que aquele que tem conhecimento?”.<sup>8</sup> Ora, com uma persuasão experimentada entre

---

<sup>7</sup> O poder persuasivo é resultado ou reflexo de que a retórica é *πειθοῦς δημιουργός* (“artífice, ou produtora, ou obreira da persuasão”), e, segundo Górgias, em 453a, a isso se dirige todo o trabalho dos oradores profissionais. Todas as referências ao poder persuasivo, ao longo do texto, terão essa compreensão como pressuposto; porque, ainda que ela não seja uma definição acabada do objeto da retórica, é uma definição sumamente pertinente a ela. Os oradores se utilizam de estratagemas ocultamente porque o seu discurso tem um fim enganoso, geralmente. Segundo Elizabeth Asmis, Sócrates, ao contrário, não engana o seu ouvinte, no *Fedro*, sob a ocultação de suas estratagemas discursivas. Cf. ASMIS, 1986, pp. 162-163.

<sup>8</sup> Leiamos um complemento pertinente a essa passagem: “Além disso, em sua mais longa explicação da retórica (456b-457c), Górgias apresenta um quadro coerente da separabilidade da retórica e de outras áreas de conhecimento. Um praticante de retórica não se preocupa em saber sobre o assunto técnico de seus discursos; no entanto, ele não precisa preocupar-se. Por exemplo, Górgias afirma que, embora não tenha conhecimento de medicina, pode persuadir um paciente que não obedecerá às ordens do seu médico para tomar remédio amargo. O conhecimento técnico do assunto específico sobre o qual se está persuadindo é desnecessário. Em vez disso, o praticante de retórica sabe como produzir convicção além de qualquer conhecimento especializado sobre a parte do orador ou o que está sendo persuadido” (MCCOY,

diversos públicos, que abrange qualquer área do conhecimento e da vida, é evidente que o orador vai facilmente obter êxito em sua missão de educar, na retórica privada, ou de persuadir grandes massas, na reunião pública, ainda que seja limitado à *dóxa* aquilo que diz sobre uma arte, como a medicina, visto que a sua preocupação não pode transcender à verossimilhança (*tò eikòs*) do que é discursado. O seu “legítimo” poder, a sua capacidade de discursar assenta-se na verossimilhança e nenhuma técnica, parece, pode desautorizá-lo, pois de nenhuma técnica se serve para persuadir<sup>9</sup>.

Os oradores serão tanto mais capazes de derrotar os seus contendores quanto menos conhecerem o que é a realidade e mais empregar discursos verossímeis a seu respeito. Essa é uma afirmação bastante questionável, do ponto de vista de Sócrates, em termos de poder persuasivo da retórica no *Górgias*. Diz dela Sócrates: “Pois bem, Górgias, ela me parece ser uma atividade que não é arte (*tekhnikòn*), apropriada a uma alma dada a conjecturas, corajosa e naturalmente prodigiosa para se relacionar com os homens; o seu cerne, eu denomino adulação (*kolakeían*)” (463a-b). A prática retórica, segundo Sócrates, não é uma arte, visto que a arte (*tekhnikòn*) pressupõe conhecimento;<sup>10</sup> como

---

2008, pp. 89-90, tradução nossa). A coerência citada por McCoy, já presente no *lógos* de Górgias, é um sinal de que a persuasão descomprometida com a verdade, posto que, nessa visão, Górgias só teria que se preocupar com a arte de persuadir a sua audiência. Além disso, a coerência é uma importante característica da retórica artística. No *Fedro*, onde ela é formulada, Sócrates acusa Lísias de produzir um discurso sem coerência e, por isso mesmo, muito afastado ou desvinculado da verdade.

<sup>9</sup> A verossimilhança (*tò eikòs*) é o principal caráter da *dóxa*: ela é o indicativo de uma “imagem da verdade”, ou o que “parece ser verdade”, a que todo discurso retórico se submete. A esse respeito, diz Marcelo Perine: “Quando a retórica, além da conformidade aos aspectos formais da *téchne* de exercer uma influência sobre as almas por meio do discurso, em qualquer tipo de reuniões públicas ou privadas, conforma-se também aos critérios estabelecidos pelo filósofo para fazer bons discursos orais e escritos, ela perde a sua autonomia justamente para a dialética, que é o procedimento próprio do filósofo para alcançar o verdadeiro, do qual depende o verossímil, e também o instrumento próprio do filósofo para educar segundo uma ordem de valores que não está ligada ao sensível, mas depende unicamente do inteligível” (PERINE, 2003, p. 44). Segundo esse comentador, a verdade não é uma instância superior que transcende o campo do diálogo. Aqui a verdade deve ser entendida como um campo mais amplo, ou seja, que compreende que a verossimilhança não é o limite do conhecimento e que, por isso, a verdade a pressupõe. Sócrates pensará uma reformulação técnica e dialética da retórica exatamente nesses termos, e para não permitir que o homem se limite a um conhecimento que não guarda nenhuma relação com a verdade

<sup>10</sup> Vide o que diz Sócrates quanto à medicina, ou à arte médica: “Quem não é médico certamente não tem o conhecimento (*epistémon*) que o médico tem” (459b). Lembremos que a arte pressupõe e se vincula ao conhecimento desde o início do diálogo, desde quando “Querefonte

todo orador ignora o que é artístico, havemos de considerar que a realidade artisticamente conhecida não é o único meio pelo qual alguém pode ser convencido.<sup>11</sup> O conhecimento do orador, inclusive, pode estender-se e ser superior ao conhecimento do artista, desde que saibamos que com a *epistéme* (ciência) ele não está compromissado. O seu poder frente à sua plateia é assentado sob o pressuposto da ausência desse compromisso: o seu compromisso é com a sua plateia, adulando-a fácil e invariavelmente para persuadi-la. Não sendo um artista legítimo, infunde crenças com as quais os seus ouvintes concordarão; com isso, o seu poder é garantido e sustentado na *pólis*. O poder de um orador é conferido e revigorado, assim, apenas a si mesmo. É por isso que ele é um mestre e exerce um domínio absoluto de discursar, de educar, de disputar retoricamente nas reuniões públicas, tanto que é capaz de governar a alma de qualquer cidadão, conduzindo o seu discurso até mesmo no que respeita aos seus desejos e decisões. Disso se depreende a amplitude do seu poder, que é tido como uma virtude grandiosa, ou mesmo uma arte genial.<sup>12</sup>

O poder imenso do orador deriva da sua capacidade de persuadir, não de uma ciência (*epistéme*) ou arte (*téchne*). E nessa esteira, no *Górgias*, na pesquisa de Sócrates sobre o objeto específico da persuasão retórica (454a-b), fica nítido que a persuasão retórica não substitui arte nenhuma, no entanto é melhor do que qualquer artista ao persuadir (456c) e, por isso mesmo, perigosa,

---

perguntou a Górgias de qual arte ele tinha conhecimento (*tínos Gorgias epistémon tékhnes*)” (448e).

<sup>11</sup> Dinucci não concorda com que da arte Górgias não se vale. Diferentemente, ele afirma que a arte existe em Górgias, mas que é baseada não em uma técnica reconhecida por Sócrates, mas em uma empiria (Cf. DINUCCI, pp. 218-219).

<sup>12</sup> Na perspectiva de indissociabilidade entre virtude e arte, isso desemboca em uma consequência que merece atenção. Diz Terry Penner: “[...] quando um sofista ou um orador se pavoneia de sua suposta ciência como um meio de obter o que quer que se queira, a resposta socrática (e platônica) é que, sem uma ciência do que é realmente bom (e é o que a pessoa *de fato* quer, mesmo que seja diferente do que ela *pensa* que ele é), uma ciência para obter por meio da descoberta dos bons meios para buscar o que alguém meramente *pensa* que é o melhor será necessariamente incoerente – e desastrosa” (PENNER, 1993, p. 269). Não sabendo o que é o próprio poder e influenciando sobre a alma de sua audiência sem lhe consultar o que pensa e deseja de fato, o orador só poderá mesmo ser desastroso em sua prática. Porém, esse comentador parte do princípio de que a resposta socrática (isto é, a apologia à ciência) deve ser um corretivo para os males em potenciais da prática retórica. Eis o motivo pelo qual não sigo as palavras dele, já que nos ofusca a pensar o orador em suas próprias manifestações e de acordo com sua natureza.

pois vence até o que é justo, a justiça, o argumento justo.<sup>13</sup> Frente à constatação da ausência de relação direta entre a justiça e a retórica (assim como entre ciência e retórica, pois ao conhecimento da justiça não atenta para proferir um discurso), o orador se sente ainda mais poderoso e dominador: sente que o poder persuasivo do seu discurso prescinde até mesmo do conhecimento artístico e do conhecimento da virtude que supostamente ensina.

Também no diálogo entre Górgias e Sócrates é exposta a suficiência (ou desproporção) desse poder retórico (456a):

Górgias: E quando houver alguma eleição concernente àquelas coisas por ti referidas há pouco, Sócrates, vês que são os oradores os que aconselham e fazem prevalecer as suas deliberações sobre o assunto.

Sócrates: Por admirar isso, Górgias, há tempos pergunto qual é o poder da retórica. Pois quando examino a sua magnitude por esse prisma, ele se mostra quase divino (PLATÃO, *Górgias*, 456a).

Com essa flagrante ironia, Sócrates, por um lado, quer na verdade desconfiar de que a retórica tem um poder divinal e imensurável, visto que pode arrogar-se a discursar sobre qualquer área do conhecimento ou da ação humanos, o que seria admirável. Ele põe em dúvida e estabelece uma contestação sobre o poder retórico de deliberar sobre qualquer assunto, visto que, ao ser supostamente divino (ainda que voltado para humanos), ele é no mínimo estranho. Tendo um poder desse grau e tipo ao seu dispor, ao ser ensinado pelo orador, o cidadão terá capacidade de deliberar sobre qualquer assunto, até mesmo sobre os rumos da cidade,<sup>14</sup> desde que – conforme à

---

<sup>13</sup> Diz Devin Stauffer: “Mas há um problema com esse argumento. Pois, embora possa ser um forte argumento sobre o poder da retórica, não são as vitórias que a retórica permite, ao praticante de retórica, que viabiliza a vitória sobre os outros artesãos imerecidos? O argumento de Górgias, em outras palavras, chama a atenção para o que torna a retórica tão atraente para os estudantes em potencial, mas o faz à custa de destacar o que é duvidoso sobre a retórica: a habilidade de conquistar vitórias imerecidas é uma habilidade que permite não só derrotar as outras artes, mas também triunfar sobre a própria justiça” (STAUFFER, 2006, p. 31). Em suma, concordo com as palavras de Stauffer porque destacam uma retórica que parece consciente de que as vitórias conquistadas não podem ser o seu único objetivo, visto que ninguém necessita distinguir arte (medicina) de virtude (justiça) quando está discursando: são meros objetos que cegamente são ultrapassados pelo orador desenfreado, em prol de que a persuasão, de qualquer modo, atinja.

<sup>14</sup> Essa não é uma constatação leviana, como parece. Realmente, os cidadãos e a cidade são unificados quando pensamos em uma vida cuja virtude e a ciência são escassas, pois o seu ensino, por melhor que seja, não ressoa na vida comum de cada cidadão. É isso o que Protágoras

natureza retórica ordinária – esses rumos e a própria *pólis* sejam filtrados pela experiência (*empeiria*).<sup>15</sup>

O poder retórico assim configurado torna-se capaz de reger a convivência e a administração da *pólis*, sem que nenhuma técnica (*téchne*) sustente essa propensão. É isso que o seu ensino produz, a partir de um conjunto de conhecimentos baseado na sua experiência.<sup>16</sup> E a constatação de que a retórica é uma experiência, que pode ser verificada de modo explícito no diálogo com Polo – quando este assevera que os oradores possuem poder supremo na cidade, sendo ele um “bem” tal que os conferiria a permissão para assassinar, saquear ou expulsar homens da *pólis* (466b-c) – nos conduziria a considerarmos que são, de fato, boas e grandiosas práticas as do orador, visto que baseadas no que parece melhor a ele (466e). Sócrates com nada disso concorda; ele pergunta, no mesmo passo: “[...] alguém fazer aquilo que lhe pareça ser melhor, porém sem inteligência, é um bem?”. Com essa intervenção, Sócrates aponta para uma preocupação importante, pois revela uma ambiguidade na prática retórica. Isto é, um orador nunca assume a falta de poder advinda do que sabe; se o fizesse, talvez perceberia a gravidade do teor do

---

quer mostrar no diálogo homônimo de Platão, e que o funcionamento e a administração da cidade não são decididos somente pela opinião de especialistas (artistas e sábios), cuja virtude para decidir supõe-se inabalavelmente confiável (cf. TRABATTONI, 2010, pp. 55-56).

<sup>15</sup> Segundo Daniel Rossi Nunes Lopes, “A retórica [...] está confinada no domínio da *empeiria*, e não se alça ao estatuto de *téchne* porque se configura como uma atividade irracional: ela é, em suma, experiência (*empeirian*, 462c3) de ‘produção de graça e prazer’ (*kháritos tinos kai hedonês apergasías*, 462c7)” (LOPES, 2008, p. 64). Se compreendermos que o prazer e a graça suspendem o racional e evocam o irracional, que é a ausência de inteligência, compreenderemos que os oradores e cidadãos estão remetidos ao irracional, ou dele se aproximam o tempo todo. O poder (retórico), pensando assim, não depende da inteligência: depende apenas da capacidade de persuadir (residente no orador) e de que o persuadido (o cidadão) aceite e passe a crer naquilo que o primeiro discursa.

<sup>16</sup> Aldo Dinucci traz uma visão positiva sobre a retórica, pensando-a até mesmo como técnica, sem o aviltamento como a apanha Sócrates ao chama-la de mera rotina ou experiência, cujo fim é a lisonja ou adulação. A retórica, como experiência, pode ser tão ou mais eficaz do que uma técnica, pois, além do conhecimento (ou desprezando-o), ela capta o momento oportuno (*kairós*) em que o discurso deve ser transmitido, para conseguir o que o orador, inicialmente, intentou: “[...] Podemos dizer que há para Górgias um conjunto de conhecimentos (incluindo técnicas) que jamais poderão atingir qualquer objetividade e necessidade (sendo, portanto sempre passíveis de modificação e revogação). Para ser eficiente, a aplicação de tais conhecimentos (derivados da experiência) tem de ser regulada por uma *technê* específica, qual seja, a correta apreensão do momento oportuno, a partir do que será possível moldar o conjunto de regras para que elas contribuam para a realização do fim almejado. Assim, a noção de *empeiria* cumpre um papel fundamental na concepção georgiana de *technê*” (DINUCCI, 2010, p. 217).

próprio discurso, que indica e aconselha a prática de algum ato merecedor de repúdio (*noutheteîsthai*, 479a) em seu discurso. Mas ele não se importa com esse tipo de juízo (prejudicial aos outros e à credibilidade da própria retórica). O orador apenas se importa com que sua *dýnamis* seja plena, e com que o discurso possa auferir a persuasão de qualquer cidadão. A despeito disso, com a sua intervenção, Sócrates demonstra que há uma desvinculação radical entre esse poder e a justiça da ação do orador,<sup>17</sup> o que é insignificante ao seu poder.

A preocupação retórica não é com a justiça, mas com a realização plena da *dýnamis* mediante o discurso; se na justiça ele fala, só o faz com o interesse de que o justo se identifique com suas pretensões e sua capacidade persuasiva. Há uma convicção retórica por trás disso, inabalável e intocável frente a qualquer ponderação filosófica que Sócrates possa fazer. O orador profere discursos em reuniões públicas e educa o cidadão privadamente na medida em que se percebe convicto de que as suas crenças são suficientes para persuadir o outro: o maior êxito da retórica é persuadir o cidadão de que ele pode contar com um conhecimento (verossímil, *eikòs*) que antes não tinha; o seu poder está implícito nisso. Que alguma dúvida nesse cidadão surja é impossível, pois está tão persuadido do que o orador lhe persuadiu ou ensinou algo como o orador está convicto de poder persuadir e ensinar qualquer coisa a ele. Aqui é necessário ressaltar que, em contrapartida, o aprendizado que o orador proporciona ao cidadão não seria provido do poder de decidir os rumos da cidade: o poder retórico não permite que a sua audiência aprenda ou adquira a *dýnamis* dele, mas apenas uma crença sobre o assunto em questão na discussão ou no combate. Esse ponto, especificamente alusivo ao destino da *pólis*, merece atenção especial.

---

<sup>17</sup> Já no fim da discussão com Polo, Sócrates constata a ausência da suma virtude (a justiça) como forma de avisar ao orador a catástrofe de seu poder e transmissão discursivos sobre a *pólis* e sobre quem doravante pode comandá-la. Diz então Victor Goldschmidt: “Sua possível ligação com a justiça não é considerada para fazer dela, pelo menos, um valor derivado, mas unicamente para mostrar que, mesmo colocando as coisas do melhor possível, mesmo supondo um uso da retórica conforme a exigência da justiça, esta disciplina, quer seja arte ou rotina, 'não serve para grande coisa'. Todo o desvio [de Sócrates] tem apenas um único objetivo: confirmar a condenação da retórica” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 291). Por um lado, Goldschmidt afirma que Sócrates é unilateral em condenar a retórica, não permitindo outra visão senão aquela de que a retórica não pode ser aliada ou baseada pela justiça; por outro, que a retórica, por si só, até o fim do diálogo, só merece ser condenada por Sócrates. Talvez seja por isso que o *Fedro* tenha sido composto por Platão para transformar a retórica em uma arte, sem partir dela mesma, mas sob o comando da filosofia.

## 2. A RETÓRICA NA DETERMINAÇÃO DOS RUMOS DA *PÓLIS*

A plena ignorância do cidadão, ao tornar-se crença, infundida pelo discurso retórico, não lhe torna capacitado a empreender ações e tomar decisões governamentais na *pólis*, por exemplo, em prol de sua administração: a crença não se transmuta em poder de governar a *pólis*. O poder retórico é tão consagrado e renovado nela que somente o orador poderia arrogar-se a administrar a *pólis*, sendo ou não julgado como um político competente para isso: a sua competência está no discurso persuasivo. Em outras palavras, a retórica não forma cidadãos capazes (*dýnasthai*): ela forma apenas cidadãos crentes. Portanto, a administração da *pólis*, a depender do poder retórico - especialmente dentro do que podemos ver no discurso de Cálicles - não depende de uma técnica administrativa.<sup>18</sup>

Cálicles é um apaixonado em sua defesa pelo poder.<sup>19</sup> Por isso, parece apropriada a interpretação de Fernando Muniz, que identifica os efeitos da

---

<sup>18</sup> Sócrates inquire: “E então, não dirás a que te referes quando dizes que o superior e mais prudente, uma vez com mais posses, acumula-as de forma justa?”. Cálicles responde: “Em primeiro lugar, não são sapateiros nem cozinheiros os homens superiores aos quais me refiro, mas aqueles que são prudentes nos afazeres da cidade, no modo correto de administrá-la, e não somente prudentes, mas também corajosos, suficientemente capazes de levar a cabo o que pensam, sem se abaterem pela indolência da alma” (491a-b). Visto que o pensar (*noésosin*) não corresponde à opinião que todo orador utiliza e com a qual convence os cidadãos, Cálicles só pode estar aludindo à plenitude da retórica levada às últimas consequências por um governante, sendo este um orador que detém bastante poder. Ora, isso não corresponde a bem governar (à técnica, *téchne*, da política em sua supina nobreza, para Sócrates): corresponde apenas ao predomínio do seu poder, que de modo algum conduzirá ao bom comando da *pólis* (que seria, em última instância, objetivado ao bem comum). Aqui se evidencia que Cálicles toma por poder o poderil: a *dýnamis* é superdimensionada, assumindo o papel de comando desenfreado e desprovido de conhecimento.

<sup>19</sup> Cálicles é um orador que discursa literalmente “com” o povo, não apenas “para” ele. O que consubstancia o seu discurso, além da habilidade em persuadir, é a paixão pelo que fala, sabendo que a sua fala é diretamente tocada nas origens naturais de quem lhe escuta. Segundo Muniz, “incapaz de resistir e, ao mesmo tempo, decidindo e falando em função desse objeto, o amante altera-se continuamente, movido pelo movimento incessante do amado. O povo e o amado de Cálicles têm em comum não apenas o nome, mas a marca da errância: o de ser *émpлектos*. Esse adjetivo nomeia a qualidade de ser impulsivo, inconstante, caprichoso; qualidade que ressoa nas caracterizações do próprio sensível. A imprevisibilidade que ele traduz expressa o caráter aleatório da *týkhe*, da irracionalidade do acontecimento bruto” (MUNIZ, 2011, p. 170). Muniz fala de pontos importantes à retórica: da relação íntima entre paixão e natureza, mediante a qual a produção e transmissão de discurso de Cálicles se afigura ainda mais poderosa; do efeito retórico relativo à conveniência – a mudança das crenças quando é

retórica com Eros, no sentido de que a alma da sua plateia está plenamente sujeita aos efeitos de seu poder, de sua “capacidade irrestrita” de persuadir.<sup>20</sup> O orador, assim, é aquele que pode infundir crenças à sua plateia, mas jamais se limita a infundi-las em sua atividade, pois desenvolve, além disso, a *dýnamis* segundo a qual o seu discurso seja persuasivo de tal modo que suspenda o uso da inteligência por parte da sua audiência, visto que a paixão a conduz, a depender de Cálicles, tornando-a ignóbil.

Mas, segundo a ótica de Sócrates, podemos ver que ignóbil é primeiramente o orador, que infunde crenças absurdas em sua plateia, sobre o que um governante pode fazer na *pólis*. Quando ele dialoga com Górgias (457c), este diz que a origem de que um cidadão cometa um ato repudiável é a crença que o orador lhe ensinou; por isso o cidadão, o autor de um delito, deve ser julgado, não o seu mestre. Aqui é notória outra faceta do poder retórico: o orador expulsa da cidade qualquer cidadão que não seguir a verossímil justiça que implica o seu ensino retórico privado. Porque Górgias se considera isento da culpa do uso que os seus discípulos possam fazer com o seu ensino.<sup>21</sup> Assim,

---

oportuno –; e, por fim, de que nenhuma educação pode ir além da mera e vaga aparência de conhecimento.

<sup>20</sup> A direção para a qual Fernando Muniz leva a sua interpretação da retórica no *Górgias* é bastante coerente: “A persuasão, como um efeito da aparência, faz com que os seus ouvintes, individuais ou coletivos, sejam movidos pelos seus discursos e suas decisões como o amante pelo objeto de sua paixão. Isso sugere que a retórica é um domínio de atuação da potência da aparência na produção da variação, da multiplicação, da metamorfose etc” (MUNIZ, 2011, p. 197). O tema da aparência é recorrente nas obras platônicas e também ganha abrigo na interpretação de Franco Trabattoni, que afirma que a filosofia, no *Fedro*, submete-se ao campo do desejo e da provisoriedade em que a retórica se enraíza e opera, mantendo-se em contato com um *éros* que nunca se torna *sophía* (cf. TRABATTONI, 2003, pp. 109-110).

<sup>21</sup> Cabe aqui, sobre a culpa do orador, algumas pontuações feitas por Terence Irwin, em sua tentativa de relacionar consequências do ensino técnico às do retórico, assim como debelar a ideia de que a injustiça individual necessariamente contamina o exercício de uma técnica ou da retórica, asseverando, para isso, que o principal e o único ponto em comum a ser observado na técnica e na retórica é a competência com que se as exerce: “Se não se culpa o médico pelas ações injustas de seus alunos, por que devemos culpar o retórico? Sócrates poderia justamente assinalar que o objetivo e o produto da retórica tornam a questão da justiça mais premente. Um carpinteiro injusto é capaz de fazer uma cama perfeitamente boa; nós poderíamos comprar sua cama se nós nos certificarmos de que ele não nos engana ou nos sobrecarrega [no seu preço]. Nós simplesmente precisamos ter certeza de que ele pratica seu ofício com competência. Se um orador é injusto, no entanto, podemos ainda confiar em sua capacidade de nos dar bons conselhos? Ele é especializado somente em técnicas de persuasão, e não temos nenhuma razão para avaliar seu efeito sobre nós, se ele também não é justo” (IRWIN, 1995, p. 99, tradução nossa). As reflexões de Irwin não atinam para o poder da retórica, ainda que ele ressalte a sua competência. Uma coisa é o técnico que pratica injustiça, cuja responsabilidade lhe deve ser atribuída: a sua competência é diretamente ligada à sua capacidade técnica. Não há ligação

quando Górgias isenta de culpa o orador<sup>22</sup> que porventura injustamente proceda no exercício de sua atividade e chega ao extremo de considerar justo o ódio, a expulsão da *pólis* e até mesmo a morte de quem pratica atos degenerativos ao seguir as instruções do ensino retórico (457b-c), nem o orador nem a sua plateia compreendem o que isso quer dizer, muito menos que se trata de um juízo justo que desemboca no bem comum:<sup>23</sup> é tão somente a consolidação da *dýnamis* retórica que determina o discurso do orador e não há nada a avistar além do êxito em sua persuasão frente aos membros da *pólis*.

O orador cumpre o seu desígnio legitimado pela sua *dýnamis*, que é reconhecido na *pólis*, e o faz de forma completamente despreocupada, no que diz respeito a mostrar o que é a justiça para cada cidadão que educa. Em caso de ser governante, o orador também possuirá o poder: se considerarmos que todo político governa para implementar na *pólis* o bem comum, esta será outra noção puramente experimental para a retórica, totalmente atrelada à experiência e à rotina (*empeiría kai tribé*, 463b) que a caracterizam.

Se o próprio Górgias declara, quanto à *dýnamis* retórica, que “todos os poderes, por assim dizer, ela os mantém sob a sua égide” (455b), o faz porque pode ensinar e persuadir infundindo crenças com as quais é possível governar a *pólis* soberana e suficientemente. E, em nome de Górgias, pode-se dizer que a retórica remete a uma vida baseada nessas crenças porque não busca a verdade,

---

necessária entre injustiça e capacidade de dar bons conselhos, na retórica. O poder retórico é o de, entre outras coisas, dar conselhos, independentemente de sua bondade ou maldade (que ele nem vislumbra, nem pode fazê-lo): é impossível que o orador seja, inclusive, classificado como justo ou injusto, visto que a sua *dýnamis* não se equipara à sua *téchne*. Ademais, a sua persuasão deve-se à sua *dýnamis* retórica, não à técnica.

<sup>22</sup> Górgias toma a retórica como poder e como técnica: “*hetorikòs... têi dinámei kai têi tékhnei*” (457b).

<sup>23</sup> O julgamento justo e em nome do bem comum, compreendido de forma inteligível, faz mais sentido no caso de Sócrates, não aos oradores profissionais: só um filósofo pode cogitar da hipótese de um bem comum acolhendo a justiça em geral, justiça tal que permite o bom convívio aos cidadãos na *pólis*. Nessa esteira, Bárbara Cassin vê correspondência entre o julgamento de Górgias e o de Sócrates, a partir daquilo que Sócrates diz no fim do *Górgias*: “Esse julgamento do sofista é [...] partilhado por Sócrates, que conclui com o mito dos Infernos, no final do diálogo, com o qual faz uma tirada moral em que se encadeiam: que é preciso evitar cometer a injustiça ainda mais do que sofrê-la, que o segundo bem, após o de ser justo, é o de se tornar justo pagando por seu erro, enfim, que é preciso evitar a adulação e ‘servir-se da retórica como de qualquer outro meio de ação, sempre em vista do justo’ (*khresteon epi to dikaion aei*, 527 c)” (CASSIN, 2005, p. 156).

e se desvirtuaria, em sua natureza (*phýsis*), se o fizesse.<sup>24</sup> Ela não equivale, nesse sentido, à atividade que busca a verdade como investigação que lhe é precípua: a filosofia; como pouquíssimos alcançam a capacidade de filosofar, a *pólis* não pode ser boa, nem digna, nem justa, nem o seu funcionamento girar em torno do bem comum concebido filosoficamente.<sup>25</sup>

A instituição da bondade e da justiça na *pólis* depende de que ela seja governada por filósofos; a depender do ensino e persuasão retóricos, tudo isso permanecerá estranho, incompreensível e indesejado, pois o conhecimento verossímil sobre comportamentos bons e justos - que não transcende à *dóxa* - é insuficiente para auferir um conhecimento do que é realmente bom e justo - próprio da *epistéme*. A retórica investe no aparecer (*faíno*) e desaparecer de imagens, que é incessante; logo, todo cidadão que “conhece” o bom e o justo a partir do discurso retórico está sujeito ao erro e à mudança: ele se apega apenas a imagens, e por isso está fadado e habituado a permanecer na ignorância que elas determinam, isto é, a permanente mutabilidade daquilo em que ele crê.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Segundo Górgias, a natureza do orador é a *dýnamis* é conhecer as coisas que ensina e sobre as quais discursa verossimilmente, não verdadeiramente (como a *téchne*). Cf. 459c-460a.

<sup>25</sup> O filósofo enxerga o bem comum porque, diferente do orador, não se arvora da própria *dýnamis* para dominar os seus supostos interlocutores: o filósofo toma o bem comum como “consciência” de que participa de um todo, a *pólis* e a *phýsis*, de que sua arte filosófica é dirigida para um bem (*agathós*) (cf. 452a-b). Górgias, pelo contrário, limita o bem à própria experiência e persuasão retóricas. Górgias primeiro diz o que esse bem proporciona: “Aquele que é, Sócrates, verdadeiramente o maior bem e a causa simultânea de liberdade para os próprios homens e, para cada um deles, de domínio sobre os outros na sua própria cidade”. Sócrates, questionando que bem é esse, passa a conhecer de que bem se trata: “A meu ver, ser capaz de persuadir mediante o discurso os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembléia na Assembléia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política” (452d-e). O orador, segundo Górgias, guarda o seu poder em sua capacidade de persuadir (*peíthein*), de nenhum bem comum vislumbrando: ele só necessita alimentar e manter a sua *dýnamis* de persuadir, enquanto retor, o outro do que quer que seja.

<sup>26</sup> Christopher Rowe interpreta da seguinte forma a crença ignorante: “O que nos distingue de cada outro não são nossos caracteres, nossas disposições ou desejos (pois nosso desejo, ou aquele que nos impele quando agimos, é sempre o mesmo: do que é verdadeiramente bom), mas somente o *estado de nossas crenças*. Erramos, Sócrates insiste, somente porque somos ignorantes, a saber, do que é o nosso verdadeiro bem. Assim, se pudermos nos corrigir a este respeito, iremos inevitavelmente ‘agir bem’, isto é, tanto ser feliz quanto – porque, como Sócrates mantém, agir com justiça, com coragem e assim por diante sempre se mostrará como parte de nosso próprio bem – ser justos, corajosos e assim por diante” (ROWE, 1993, p. 42). Rowe traz à tona uma concepção natural do erro, tal como da ignorância. É inevitavelmente a isso que atina o investimento retórico nas imagens, que necessariamente nos fazem cair no erro ou na ilusão. No entanto, não é apenas a essa “condição natural” que a retórica se limita. A presente sessão mostrará isso.

Assim, o cidadão ignorante que procura um orador deverá perpetuar-se ignorante, pois, além de só conhecer coisas verossímeis, será conduzido a falsas opiniões.<sup>27</sup> A ignorância não é só uma condição primária do intelecto humano que, por sua vez, não adquiriu nenhum conhecimento seguro (verdadeiro): é também, e, sobretudo, o lide equivocado ou turvo com a realidade, mantido e presidido pela retórica que está calcada na *dóxa*. Funda-se exatamente daí a falsa opinião: um estado cognitivo que pode causar um desastre na conduta, sobretudo dos que orientam os rumos da *pólis*.<sup>28</sup> Quando um governante dirige a *pólis* segundo suas opiniões falsas e não é, em vez disso, conduzido sob a luz da inteligência (filosófica), todos os cidadãos podem ser prejudicados; no entanto, são eles próprios que aprovam essa forma de governo da *pólis*, visto que os traços desse governo coincidem com a manifestação da retórica cuja *dóxa* transmitida se adequa àquilo que o cidadão costumeiramente toma contato e acredita, por força dos discursos retóricos que o educa e o persuade implacavelmente. Nessa situação, o governante é um criminoso e potencialmente degenerará a *pólis*, visto que não soube nem poderá saber como administrá-la bem. Em sendo um governante, o “bem” – que compreende como dele, desvirtuando-o – não atenta à vida em comum ou ao aperfeiçoamento geral dos cidadãos. Esse orador, centrado em si mesmo, em suas crenças, em seus interesses e desejos políticos - que chama de bem -, é pior do que um simples ignorante, porque ignora até mesmo que é ignorante, tal como Alcibíades.<sup>29</sup>

O orador, além disso, segundo Cálicles, se aproveita da busca pelo prazer de qualquer homem (invariável e inevitavelmente na difusão, na

---

<sup>27</sup> A ignorância, agora, pode ser averiguada sob um ponto de vista que encontramos no *Protágoras*: “Será o que vocês falam que a ignorância é isso: ter falsa opinião e equivocar-se a respeito dos mais relevantes assuntos?” (358c). A ignorância tomada pela retórica nunca é restrita ao equívoco: o equívoco é criado ou proporcionado pela ação retórica.

<sup>28</sup> Um dos escopos na discussão com Cálicles é mostrar o quão é incoerente o governo da *pólis* por parte de quem, sem buscar o que é verdadeiramente bom do ponto de vista filosófico, recorre apenas às suas crenças e à verossimilhança para governar, assim como aos seus apetites e prazeres. Nesse sentido, Cálicles pergunta a Sócrates: “O que designas por ‘dominar a si mesmo?’”. E Sócrates responde: “Não é nada complexo, mas é como diz a massa: ser temperante e conter a si mesmo, dominar os seus próprios prazeres e apetites” (491d-e).

<sup>29</sup> Alcibíades é uma personagem central em um dos primeiros diálogos platônicos, um diálogo cuja autenticidade é questionável: o *Primeiro Alcibíades*. Em linhas gerais, Alcibíades é um profundo ignorante a respeito daquilo que deseja. Ele pretende alçar-se à carreira política, merecendo toda a ironia de Sócrates, por arrogar-se a uma atividade tão nobre e fundamental sem nenhum conhecimento seguro e verdadeiro em sua alma.

errância)<sup>30</sup>; a alma humana vive para se submeter aos prazeres do corpo (porque buscar o prazer é uma determinação natural, animal), a exemplo de escravos submetidos a seus apetites<sup>31</sup>. Muniz fala do ser humano como ser que busca o prazer, aludindo à devassidão característica do discurso calicleano:

A condição humana [...] é deficiente, portanto, desejanter. Por essa razão, o homem encontra-se, ao mesmo tempo, separado e próximo de sua própria animalidade. A imagem do apetite como uma fera é comum em Platão. O ser humano é constantemente descrito como espontaneamente animal, fera, besta, *theríon*. Ferocidade e apetite, portanto, são sinônimos. As *epithymíai*, essa multiplicidade selvagem de apetites irreconciliáveis e insubstituíveis, têm, como estado natural, a desordem; como expressão, o excesso, como lei, o acaso (503d) e, como tendência (502b), a perpétua insaciabilidade (493c) (MUNIZ, 2011, p. 189).

Subscrevendo a interpretação de Muniz, podemos asseverar que Cálicles estabelece um discurso que fala ao âmago da alma dos cidadãos, mais identificados com a ferocidade ou com a animalidade do ser humano do que com a racionalidade ou com o conhecimento científico (*epistéme*) das coisas. Como a *dóxa* é um conhecimento flexível, parcial, mutável e não serve para encontrar e estabelecer um paradigma seguro e definitivo que distinga o que é

---

<sup>30</sup> O termo errância (*planáo*) é uma das chaves para compreender o engano. Ele é posto em uma passagem do *Fedro* (263b): Sócrates questiona: “Então, existem coisas a respeito das quais nós chegamos a um acordo e outras não?” E ele, recebendo o assentir de Fedro, novamente questiona: “Em quais delas é mais fácil nos enganarmos e em qual delas a retórica tem maior poder?”. E Fedro responde: “É evidente que naquelas em que nós somos errantes (*planómetha*)”. E daí Sócrates conclui: “Então, para aquele que deseja seguir a arte retórica, primeiramente, é preciso que diferencie esses dois caminhos e que detecte os caracteres de cada um deles, onde necessariamente a multidão erra (*to plethos planâsthai*) e onde não”. A reprodução dessa passagem permite concluir que a vida da multidão está fadada à errância. Considerando os integrantes da multidão todos não-filósofos, Fernando Muniz faz uma comparação entre eles e os filósofos, tendo como eixo de sua comparação a questão da errância: “E quando se trata de estabelecer a diferença entre o filósofo e o não-filósofo (*República* 484a-b), é a natureza daquilo a que os filósofos são capazes de se conectar (o invariável e o permanente) que faz a diferença; o não-filósofo, por sua vez, por não fazê-lo, perambula erraticamente, perdido em meio à pluralidade e à variedade. Aqui a associação da atividade própria do vir a ser é nomeada pelo verbo *planô*, que a essa altura do desenvolvimento do pensamento platônico, terá um duplo aspecto de designação: natureza mutante e ilusória do próprio sensível e poder de gerar a mudança e a ilusão” (MUNIZ, 2011, p. 88). Pode-se concluir, assim, que a multidão, sendo os não-filósofos, errará sensivelmente, por assim dizer, identificando-se com tudo o que tem natureza sensível.

<sup>31</sup> Cf. 481e-482a; também *República* VI 493b-c.

bom do que é mau (o que só o filósofo buscaria e poderia estabelecer<sup>32</sup>), basta que o desejo do cidadão, voltado à animalidade, seja satisfatoriamente realizado e daí o que é bom emana. O discurso retórico, assim, é suficientemente plausível para assentar na alma o conhecimento verossímil sobre o que é o bem, o belo, o justo,<sup>33</sup> assim como o seu poder de governar a/na *pólis*.

O conhecimento científico (*epistémē*) sobre essas noções não prevalece frente à retórica, o que se verifica, sobretudo, na tentativa de diálogo entre Sócrates e Cálicles. A retórica de Cálicles explicitamente não respeita a reflexão de Sócrates, especialmente quando eles tratam do que significa e pode implicar a felicidade na vida do cidadão. Vejamos uma passagem central nesse tocante:

Sócrates: [...] Vê se dos dois gêneros de vida, o do homem moderado e o do intemperante, não se poderá dizer o mesmo que de dois homens, cada um dos quais fosse proprietário de um grande número de tonéis: os do primeiro estariam em bom estado, cheios de vinho, mel, leite e outros produtos raros e difíceis de arranjar, a não ser à custa de muitos trabalhos e cansaças - depois de encher os seus tonéis, este homem não teria que lhes deitar mais nada nem que se preocupar mais com eles, passando a tal respeito a viver em paz; o outro teria, como o primeiro, possibilidades de arranjar, com esforço, líquidos variados, mas os seus tonéis, em mau estado, vedariam mal, de modo que ele seria forçado noite e dia a enchê-los, para não sofrer os maiores desgostos. Sendo esta a imagem da vida do homem intemperante e do homem moderado, qual dos dois te parece mais feliz? Convenci-te, com as minhas palavras, a admitir que a vida regrada é preferível à desregrada, ou não?

Cálicles: Não me convenceste, Sócrates. Esse homem que tem os tonéis cheios deixou de sentir prazer, e a sua vida, como eu há pouco dizia, é semelhante á de uma pedra, porque, depois de os encher, não teve mais alegrias nem tristezas. Ora, o prazer da vida consiste em fazer correr o líquido para os tonéis o mais possível. (PLATÃO, *Górgias*, 493d-494b).

O prazer determina a vida, para Cálicles, porque, com a *dóxa* que permeia e dirige o seu discurso, ele quer defender que a felicidade ou alegria

<sup>32</sup> No *Fedro*, Platão conta o mito da paelha alada, onde professa que a alma é provida de asas nobres que participam do divino e por isso alcançam a contemplação divina do belo, do bem e coisas congêneres (246d); a alma do filósofo contempla essas formas (*eíde*) por meio da reminiscência (249b-c).

<sup>33</sup> Visto que o orador não atinge o campo da forma (*eídōs*) das coisas em seu discurso, seria mais consentâneo limitar sua educação a desejos ou apetites, comportamentos ou ações que, somente em algumas situações, esporadicamente e por pura parecença, são justos, bons e belos.

nada tem a ver com a intemperança ou a moderação que Sócrates exemplificou. Descomprometido desse tipo de paradigma, Cálicles professa o prazer corajosamente, instituindo os desejos como manifestações interiores que não requisitam nenhum exame racional quanto ao seu objeto, assim legando aos cidadãos uma vida à mercê deles. Assim, torna-se oportuno que o cidadão seja educado por um orador que, também não definindo o que são os desejos, transmite uma *dóxa* notoriamente conformada com a ignorância desses cidadãos a respeito de seus desejos e os fazem acreditar que a felicidade, atendendo à natureza, é inconciliável à justiça convencional.<sup>34</sup> E nenhum cidadão ignorante necessitaria resolver conflitos políticos, ou corrigir deturpações na *pólis*, porque o discurso retórico o faria permanecer tão concentrado e restrito à *dóxa* que lhe relegaria à confortável e total ausência do conhecimento do funcionamento e da ordem da *pólis* em que habita. Sendo assim, os desejos atinarão a objetos mutantes nos quais qualquer cidadão estará absolutamente absorto (assim como um tirano que porventura possa governar a *pólis*)<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> “Cálicles procura articular uma concepção de felicidade que sustente a rejeição da justiça. Ele deve afirmar que todos os desejos de uma pessoa, especialmente os desejos mais exigentes, devem ser expandidos e satisfeitos. Se tivéssemos um forte desejo de ser justos e satisfeitos, não seríamos menos felizes (em uma concepção de felicidade) do que uma pessoa que satisfaça apetitos vigorosos e exigentes. Cálicles, contudo, não pode aceitar esta conclusão. Ele não apenas quer dizer que é possível ser feliz sem ser justo; ele argumenta que é impossível ser feliz se somos justos. Deve, portanto, argumentar que a felicidade requer o desenvolvimento e a satisfação dos tipos de desejos cuja busca de todo o coração é incompatível com o respeito pela justiça” (IRWIN, 1995, pp. 104-105). A interpretação de Irwin é justa, porque ressalta a justiça como rejeitável convencionalmente, porque lembra a insatisfação permanente do cidadão com uma justiça convencional e porque expõe que os desejos não possuem nenhuma relação com a justiça. Afinal, Cálicles só quer ser coerente em afirmar a *dóxa* que sustenta o todo do seu discurso: os desejos constituem um fluxo, são naturais e independem de uma justiça convencional. O poder do seu discurso, nesse caso, é absoluto: remete à grandeza e indiscernibilidade dos desejos; é um investimento, portanto, insuperável, pois nenhum cidadão está apto a organizar ou entender os próprios desejos.

<sup>35</sup> Segundo Trabattoni, “a tese de Cálicles é que a felicidade reside na multiplicação indiscriminada dos desejos e na sua completa satisfação. Consequentemente, entre os homens, o mais feliz será o tirano, porque pode permitir-se fazer tudo o que quiser: poderá matar, roubar, torturar, estuprar apenas para seu próprio prazer e sofrer nenhuma sanção (491e-492c). Ao contrário, Sócrates opõe a Cálicles a tese, segundo a qual é melhor sofrer a injustiça do que cometê-la [...]” (TRABATTONI, 2010, p. 31). Segundo Devin Stauffer, a intervenção de Sócrates após o discurso de Cálicles é para regrá-lo a partir da noção de Bem: as ações devem ser julgadas pelo benefício, não pelo desejo que remete à sua satisfação (cf. STAUFFER, 2006, pp. 50-52). É coerente essa interpretação, mas desvia da relação entre retórica e cidadão e prega uma noção que impõe a filosofia e figura socráticas, isto é, a apologia à prática norteada pelo bem. Voltando-me à interpretação de Trabattoni, quero destacar dois pontos: em primeiro lugar, a

## CONCLUSÃO

O orador compõe com os cidadãos uma relação de estabilidade, porque a *dóxa* é a instância cognitiva e política que comanda suas vidas: a retórica é em si mesma versada em assuntos práticos que são remissivos, necessariamente, à *dóxa*; toda a vida prática tem prazeres, necessidades e desejos compreendidos nela. É por isso que o poder persuasivo do orador é indubitável frente à sua plateia, não limitado ou ordenado pelas regras e objetividade de uma técnica. Ele obedece à sua plateia, ao adulá-la e se identificar, assim, à falta de arte e ciência que a configura. Exatamente por isso oradores e cidadãos caminham em direção inequivocamente igual e uníssona. Como não há nenhuma perspectiva de que o cidadão se torne técnico ou saiba do que sua *dóxa* trata (o seu objeto), é evidente a conveniência e a necessidade de que a retórica se mantenha em plena atividade persuasiva na *pólis*. O orador se mantém persuasivo na medida em que oferece ao cidadão uma *dóxa* que toque imediatamente no exercício de sua vida.

Uma vez que a *pólis* é composta pelos cidadãos, os únicos que podem construí-la a pleno exercício, é dado a eles escolher o que parece melhor para o destino dela. Contudo, o cidadão não apanha o que parece melhor a não ser do orador, ao persuadi-lo nessa direção. A infusão de crenças que constam da *dóxa* do cidadão permite sua evasão e ignorância à compreensão do que é a justiça no âmbito da *pólis*. Todas as deliberações de um governante orador, assim, suportam a noção de bem comum à *pólis*, desde que este - além de ser reconhecível à *dóxa* do cidadãos - não os demova de sua vida radicalmente prática, aversa a qualquer grau de contemplação do que seja uma vida justa ou boa ou bela em si mesmas. O destino da *pólis*, assim, é determinado pela retórica como uma espécie de necessidade entre o discurso retórico determinante à vida prática do cidadão; ainda que sua *dóxa* possa ser

---

lógica do desejo e sua satisfação é perfeitamente cabível para uma alma que vive na animalidade. Em segundo, o tirano deverá ser aquele que não só consegue a sua mais plena realização com o seu discurso em nome do qual prega essa lógica animalesca, mas também aquele que ganha aval político para tal. Nesses aspectos, a presente explicação de Trabattoni faz todo sentido. E a de Terence Irwin está na mesma direção, destacando, ademais, que a posição de Cálicles no *Górgias* é posta para contrastar o político de obrigações e virtudes morais, bem estabelecida no tempo de Platão (cf. IRWIN, 1995, p. 105).

modificada a qualquer momento, é assegurado pelo orador que o cidadão se mantém no curso de sua vida. A felicidade do cidadão advém dos desejos e prazeres que nenhum orador, sobretudo Cálicles, deixa de defender em seu discurso.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASMIS, E. *Psychagogia in Plato's Phaedrus*. Illinois Classical Studies, Illinois, v. 1, n. 11, p. 153-172. 1986.

CASERTANO, G. *Paradigmas da verdade em Platão*. Trad. M. G. Pina. São Paulo: Loyola, 2010.

CASSIN, B. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. São Paulo: Ed. 34, 2005.

DINUCCI, A. L. *Górgias 448c-460b: Sócrates estabelecendo as fundações da crítica à retórica através de sua concepção de technê*. O Que nos Faz Pensar, Rio de Janeiro, v. 10, n. 28, p. 215-231, dez., 2010.

GOLDSCHMIDT, V. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002.

IRWIN, T. *Plato's Ethics*. Nova York: Oxford University Press, 1995.

LOPES, D. R. N. *O filósofo e o lobo - filosofia e retórica no Górgias de Platão*. 2008. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 467f. 2008.

MCCOY, M. *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. New York: Cambridge University Press, 2008.

MUNIZ, F. *Potência da aparência*. Um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão. São Paulo: Annablume, 2011.

PENNER, T. *As formas e as ciências em Sócrates e Platão*. In: BENSON, H. (ed.). *Platão*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Artmed, 1993.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. De José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

\_\_\_\_\_. *Górgias*. Introdução, tradução do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. 4a ed. Lisboa: Edições 70, 2000.

ROWE, C. *Interpretando Platão*. In: BENSON, H. (ed.). *Platão*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Artmed, 1993.

TRABATTONI, F. *Oralidade e Escrita em Platão*. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus (BA): Editora da Universidade Estadual de Santa Cruz, 2003.

\_\_\_\_\_. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental, 2).