

# A RETÓRICA PLATÔNICA NO DIÁLOGO GÓRGIAS

## PLATONIC RHETORIC IN THE GORGIAS DIALOGUE

George Gomes Ferreira<sup>1</sup>

**RESUMO:** A presente pesquisa busca refletir, a partir do *Górgias* de Platão, sobre a controversa estratégia que Sócrates utiliza para desqualificar a retórica sofista, definida por ele como uma falsa *tékhnē* no âmbito da justiça. Surpreende neste diálogo a intensa carga dramática aplicada por Platão nas refutações de Sócrates contra as convicções de Górgias, Polo e Cálicles, combinando recursos retóricos, a fim de levá-los à contradição e, assim, “vencer” o debate. O uso da *makrologia*, da crítica *ad hominem*, de uma terminologia ambígua e, claro, da vergonha que suscita em seus oponentes, nos apresentam uma face singular do *elenchos* socrático, que desperta diretamente os protestos e a hostilidade por parte de Polo e Cálicles. Mas o que justifica a forte carga dramática platônica que aproxima a habitual retórica sofista do método usado por Sócrates? O estudo aqui apresentado, apoiando-se no cruzamento tanto das leituras textuais e subtextuais, como das argumentativas e dramáticas no *Górgias*, vê na genialidade literária platônica um lugar de destaque para uma articulação de sua prática discursiva com a mesma sofística que ele combatia, e que o teria levado à arena do visceral embate político ateniense.

**Palavras-chave:** Filosofia; Platão; Sofistas; Retórica; Método Socrático.

**ABSTRACT:** This research seeks to reflect, from Plato's *Gorgias*, on the controversial strategy that Socrates uses to disqualify the sophist rhetoric, defined by him as a false *tékhnē* in the scope of justice. What is surprising in this dialogue is the intense dramatic load applied by Plato in Socrates' refutations against the convictions of Gorgias, Polo and Callicles, combining rhetorical resources in order to lead them to contradiction and thus “win” the debate. The use of *makrology*, *ad hominem* criticism, an ambiguous terminology and, of course, the shame it arouses in its opponents, present us with a singular face of the Socratic *elenchos*, which directly arouses protests and hostility on the part of Polo and Callicles. But what justifies the strong Platonic dramatic charge that approximates the usual Sophist rhetoric to the method used by Socrates? The study presented here, based on the crossing of both textual and subtextual readings, as well as argumentative and dramatic ones in the *Gorgias*, sees in Plato's literary genius a prominent place for an articulation of his speech with the sophist practice that he fought, and that would have taken him to the arena of the visceral Athenian political struggle.

**Key-words:** Philosophy; Plato; Sophists; Rhetoric; Socratic Method.

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFil, da Universidade Estadual do Ceará – UECE.

## Introdução

O presente estudo considera a “reabilitação sofística” um importante esforço, pelo qual se busca reinterpretar o fenômeno intelectual que reuniu pensadores, políticos e educadores gregos em torno, principalmente, dos problemas éticos, morais e políticos gregos. Compartilha, portanto, do mesmo espanto que George Kerferd apresenta na introdução de seu livro *O movimento sofista* (1981), quando descreve a condenação histórica dos sofistas como um *resultado paradoxal* frente à época de maior esplendor ateniense:

O período de 450 a 400 a.C foi, sob vários aspectos, a maior época de Atenas. Foi um período de profundas mudanças sociais e políticas, de intensa atividade intelectual e artística. Padrões tradicionais de vida e experiência foram dissolvidos em favor de novos padrões. Crenças e valores das gerações anteriores eram criticados. O movimento sofista expressava tudo isso (KERFERD, 2003, p. 10).

Mas se permitindo andar na trilha de seu mais fervoroso crítico no mundo grego, o este estudo analisa como Platão, em seu diálogo *Górgias*, faz uso de uma estratégia tradicionalmente aplicável à sofística, em sua crítica multifacetada à chamada retórica (*rhētorikē*). Nesse diálogo, que muitos consideram ser uma peça de transição<sup>2</sup> no pensamento platônico, Sócrates usa elementos que extrapolam o rigor de seu método refutativo (*elenchos*), empreendendo uma série de ataques diretos (*ad hominem*) a seus adversários. Além disso, o filósofo usa recorrentemente discursos longos (*makrologia*) em seus argumentos, aplicando inclusive tratamento ambíguo nos termos que utiliza, e

---

<sup>2</sup> Apesar de participar, estilometricamente, dos diálogos precoces de Platão, segundo William K. C. Guthrie, o *Górgias* aponta para uma nova fase do pensamento platônico: “Sócrates, o questionador ignorante, tornou-se um homem de convicções positivas e fortemente expressas, e o diálogo contém o primeiro dos grandes mitos escatológicos” (GUTHRIE, 1986, p. 285). De modo diferente, apoiando-se nos estudos de K. F. Hermann, o historiador Giovanni Reale já o coloca como um diálogo da segunda fase: “Pôde-se igualmente afirmar que um grupo de diálogos representa o período de amadurecimento e de passagem da fase juvenil à fase mais original; o *Górgias* pertence com toda verossimilhança ao período imediatamente anterior à primeira viagem à Itália e o *Ménon* ao imediatamente posterior” (REALE, 2019, p. 90).

coloca seus interlocutores em uma situação vergonhosa (*aischrón*), desencadeando vários momentos de tensão dramática, da qual a própria filosofia não sairia sem levar umas “pancadas”.

A singularidade do *Górgias*, um dos mais longos diálogos de Platão, está certamente unida à habilidade de seu autor para transitar magistralmente do texto ao subtexto, do argumento lógico ao drama psicológico, conquistando um misto de idealismo e realismo literário sem igual. Sobre esse ponto vale destacar o comentário que nos fornece Charles Kahn, em seu livro *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form* (1996):

Em nenhum lugar os componentes filosóficos e dramáticos na arte de Platão estão mais fortemente misturados do que no confronto aqui entre Sócrates e seus três interlocutores sucessivos. Platão retomou o antigo tema moral grego da escolha entre duas vidas e o transformou em um debate filosófico sobre os princípios da moralidade e a natureza da boa vida. E ao dar vida tanto a Sócrates quanto a seus adversários, Platão representou essas questões com uma intensidade inesquecível. (KAHN, 1997, p. 125, tradução nossa)

Se no plano mais visível, temos à nossa frente o conhecido *elenchos* socrático, sendo aplicado à desqualificação da retórica, ao desdém do supremo poder tirânico e à condenação do hedonismo, no plano subtextual nos deparamos com uma pesada carga dramática, usando-se de gêneros como a comédia e a tragédia, e da própria reconstituição da retórica sofista como meio para “vencer” o debate. A isso tudo, soma-se um aspecto de difícil encaixe em ambos os planos: o ataque de Cálicles à Sócrates e à prática filosófica. O discurso calicliano visa desqualificar o filósofo e a filosofia na mesma moeda usada por Sócrates, definindo-a como vergonhosa, uma forma de corrupção da excelência política grega, constituindo-se como um dos mais inusitados subtemas do *Górgias*.

O que esse excessivo viés dramático, usado por Platão no *Górgias*, demonstra sobre aplicação do *elenchos* socrático no embate com os sofistas? Como as refutações despertam os protestos e a relutância de Polo e Cálicles ao diálogo? E, ainda, o que liga essa estratégia socrática ao ataque de Cálicles a Sócrates e à filosofia? O estudo aqui

apresentado procura, portanto, explorar o significado de todos esses elementos no *Górgias*, a fim de compreender como Platão os utiliza para reconstituir as personagens e os recursos que ele procura condenar, defendendo sua complexa visão de moral e justiça no campo fundamentalmente agonístico do debate político ateniense.

### **1. O Górgias como um drama além do texto**

As noções em jogo no centro do diálogo *Górgias* partem notadamente da definição de retórica para o trato com questões ligadas à moral e à justiça. Mas se lido em estreita relação com o momento em que foi escrito, também amparam um rico paralelo histórico com o cenário político vivido pela Grécia no final do século IV a.C., e com o período de desilusões de Platão com a vida política em Atenas. No registro biográfico feito por Leon Robin em *Platon* (1935), observa-se que o *Górgias* foi escrito antes de Platão deixar Atenas, quando de suas primeiras viagens à Itália e à Sicília. O pesquisador francês retrata o referido texto platônico como um “ataque apaixonado contra os mestres da retórica” e como “uma condenação violenta da falsa igualdade, aquela sobre a qual se funda justamente todo o sistema político da democracia” (ROBIN, 1988, p. 5, tradução nossa).

Sabe-se que a atividade intelectual na época dramatizada por Platão foi marcada pela forte criticidade do movimento sofista, mas que, de certa forma, também sublinhava uma preocupação popular com as fortes mudanças sociais e políticas em Atenas, mesmo na áurea democracia de Péricles (480-404 a.C.). Segundo Kerferd, havia um sentimento ambíguo de exaltação e insegurança quanto ao papel dos sofistas na política (KERFERD, 2003, p. 41). Ao se deter na possível proteção oferecida por Péricles ao fluxo de sofistas em Atenas, o historiador ensaia uma rápida explicação para essa contradição:

A sua vinda não foi provocada simplesmente por algo de fora mas, antes, por um desenvolvimento interno à história de Atenas. Eles faziam parte do movimento que estava produzindo a Nova Atenas de Péricles, e era como tal que foram, ao mesmo tempo, bem-vindos e atacados. Eles atraíam o entusiasmo e o ódio que regularmente advêm

àqueles que estão profundamente envolvidos num processo de fundamental mudança social. (KERFERD, 2003, p. 43)

Mas essa desconfiança popular se estendia também aos filósofos como Sócrates, que tentavam problematizar o hábito hedonista do cidadão comum e dos políticos atenienses. Segundo James Clerk Shaw, em seu livro *Plato's anti-hedonism and Protagoras* (2015):

O compromisso central da moralidade popular é o hedonismo – a visão de que o prazer é o bem – que não oferece nenhuma maneira de evitar o erro hedônico sistemático. Juntos, o hedonismo e seus erros hedônicos associados explicam por que a maioria das pessoas mantém as concepções errôneas de virtude que Sócrates critica nos diálogos. Como Sócrates e outros filósofos resistem às pressões sociais para aceitar a moralidade popular, eles enfrentam uma contínua hostilidade popular. Surpreendentemente, o mesmo acontece com os sofistas, mesmo depois de internalizar visões populares. (SHAW, 2015, p. 191, tradução nossa)

Essas tensões ganham vida de forma peculiar no *Górgias*, cujos personagens andam na esteira de mudanças significativas, tanto na história grega, como na forma pela qual Platão enxergava a vida e a filosofia, afetando sobremaneira sua escrita. Os rastros da visão social e política de Platão se misturam com os de sua vida pessoal naquele momento, fornecendo um relevante subtexto pelo qual *Górgias* ganha sua singularidade. A morte de Sócrates encaixa-se de forma patente ao lado de sua desilusão com a então democracia ateniense, e deixa marcas evidentes nesse diálogo. Segundo Kahn, o traço crítico do *Górgias* denuncia bem esse instante da vida platônica:

Na minha opinião, o tom de amargura e a condenação implacável à política e a cultura marcam o *Górgias* mais como uma despedida de Atenas composta pelo desapontado político-filósofo deixando a cidade com desgosto, e não como um presente de volta ao lar depois de sua estada em outras cidades, cuja vida moral ele achou ainda mais depravada. (KAHN, 1997, p. 52, tradução nossa)

Mas a vivacidade que *Górgias* transmite acerca do drama que vivia a Grécia e seu próprio autor, não vem apenas de suas aproximações históricas. Há também nesse diálogo inúmeros elementos que marcam um inteligente distanciamento platônico dos fatos, do cotidiano e da própria filosofia, que está em função de um tipo peculiar de credibilidade, habilmente conduzida pela sua genialidade literária. Veja-se o estudo empreendido por Edward Schiappa, intitulado *Did Plato Coin Rhetorike?* (1990), no qual o pesquisador busca provar que Platão teria cunhado a própria palavra “retórica” (*rhètorikè*), exatamente para usar no *Górgias*. Essa controversa proeza platônica teria envolvido, segundo nos explica Barbara Cassin em seu livro *O efeito sofisticado* (1995), uma habilidade para apresentar os termos da forma certa e no momento certo. Cassin analisa o texto, crendo ver nele, Platão controlar a entrada do termo *rhètorikè* em cena:

Eis a dupla artimanha de Platão: é a *tekhne* que precede o técnico e não o inverso, e é o próprio Górgias que enuncia o nome dessa *tekhne*. A sofisticada é a retórica, e é Górgias que o terá dito. Refinamento da sutura: Sócrates utiliza o termo um pouco antes, como uma palavra cuja característica já disponível ele enfatiza, quando critica Polo, "bem preparado para fazer discursos" (*pireskeuasthai eis logous*), por ser mais treinado "naquilo que se denomina retórica" (*ten kaloumenen rhetoriken*) do que no "diálogo" (*dialegesthai*, 448 d). (CASSIN, 2005, p. 146)

Mesmo que se duvide das conclusões de Schiappa ou se discorde da interpretação de Cassin, o que está em relevo em ambas as visões do *Górgias* é a engenhosidade platônica para operar a possibilidade de vermos através de seus olhos, guiados por uma incrível astúcia subliminar. Por essa razão, não devemos subestimar os papéis que ele atribui a seus interlocutores nesse diálogo, e condená-los apenas à dramaticidade de uma moral condenável. Platão sabia quão difícil seria recriar a interlocução de Sócrates com os hábeis sofistas de seu tempo, e que mais convincente seria se não poupasse esforços em dar-lhes uma forma conhecida e um tanto já apreciada à época. E é assim que nos agarramos à Cálicles, certamente uma figura que entrou para a história da política grega sem ser encontrado em mais nenhum lugar, além do *Górgias*. Platão empresta uma eloquência insaciável a essa personagem que, por um

instante, nos faz considerar como provável a interlúdica provocação de Werner Jaeger, em *Paideia: a formação do povo grego* (1986):

Talvez não se tenha pensado suficientemente na possibilidade de o próprio Platão sentir no seu natural essa ânsia irreprimível de poder, com força suficiente para em Cálicles atacar uma parte do seu próprio eu. (JAEGER, 2013, p. 670)

Mas qualquer grau de ingenuidade nos afunda na escuridão ao ler o *Górgias*, pela qual nem conseguiríamos escutar as irônicas e impetuosas falas de Sócrates, e tampouco ouvir os sussurros sofisticos no discurso recriado por Platão, cujas versões integrais deviam atormentá-lo como insistentes vozes em sua cabeça. Podemos assim concordar, a partir do exposto, que ler o legado sofista como texto e, principalmente, como subtexto no *Górgias*, constitui uma importante crítica às interpretações mais tradicionais do pensamento sofista, ao mesmo tempo em que significa oferecer um sincero elogio à astúcia dramática platônica.

## 2. A retórica de Górgias contra si no tribunal da vergonha

No diálogo *Górgias*<sup>3</sup>, Platão coloca a retórica em debate, claramente no intuito de separá-la, o quanto possível, da filosofia. A estratégia usada é denunciada por Sócrates desde o início: interrogar o renomado sofista Górgias para descobrir *qual o poder de sua arte* e o que ele *promete e ensina* fazer com ele (447c). Percebemos também que Platão insiste em tratar de um tipo específico de retórica, como aquela usada nos tribunais, âmbito bem restrito no qual ele busca operar boa parte de sua desqualificação. Mas o aspecto de maior destaque no exame socrático de Górgias, é o modo como o filósofo envolve o *retor* de forma pessoal na argumentação, a fim de enredá-lo numa contradição por meio da vergonha (*aischrón*), fato que é mencionado noutras partes do diálogo, a partir dos protestos de Polo e Cálicles, além de ser

---

<sup>3</sup> Todas as citações do diálogo *Górgias* são da seguinte tradução para a língua portuguesa: LOPES, Daniel R. N. *Górgias de Platão*. Tradução, ensaio introdutório e notas. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2011.



intensamente discutido por diversos comentadores como Rebecca Cain, Richard McKim, Jessica Moss e Luiz Freitas, todos citados no decorrer deste texto.

Detendo-nos na primeira parte do diálogo<sup>4</sup>, vemos que Sócrates aplica seu método refutativo (*elenchos*) sobre Górgias, um eminente orador grego, para desvelar qual *poder* ele possui e se pode ser considerado efetivamente uma “arte” (*tékhnē*). Em seus passos iniciais, Sócrates promove um refinamento sistemático da noção de retórica defendida por Górgias, desidratando-a até o ponto em que ela melhor poderá ser confrontada com outras *tékhnai*. Note-se a abrangência que a retórica possui no começo do diálogo, quando Górgias afirma, genericamente, que ela trata de “discursos” (*logos*) (449d). Questionado sobre o que eles versariam, ele diz que é sobre “o maior bem e a causa simultânea de liberdade para os próprios homens” (452b), ou seja:

GÓRGIAS: (...) ser capaz de persuadir mediante o discurso os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia na Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política. (*Górgias*, 452e)

Esse escopo abrangente caracteriza muito bem a retórica como parte essencial da sofística, praticada nas instâncias consultivas, deliberativas e jurídicas da cidadania grega. Mas Sócrates insiste, metodicamente, em conduzir os assentimentos de Górgias para o campo específico da justiça, de modo que vemos claramente um descompasso entre o que defende o *retor* em seus discursos longos (*makrologias*) e o que ele vai consentindo mediante as investidas do filósofo. Daquilo que ele diz, Sócrates se apega e desenvolve apenas o aspecto procedimental da definição gorgiana: a capacidade de *persuadir*. Alegando, então, que outros artífices também atuam persuadindo seus respectivos públicos, cada um em sua *tékhnē*, Sócrates consegue finalmente a definição mais restrita que irá obter de Górgias:

GÓRGIAS: Pois bem, refiro-me a esta persuasão, Sócrates, à per-suasão nos tribunais e nas demais aglomerações, como antes dizia, e concernente ao justo e ao injusto. (*Górgias*, 454b)

---

<sup>4</sup> Vamos nos remeter aqui a uma simples divisão desse diálogo em três partes, uma para cada interlocutor de Sócrates, sendo a primeira com Górgias, a segunda com Polo, e a terceira com Cálicles.



Essa concepção de retórica fornece uma importante peça no esforço de Sócrates para levar Górgias à contradição: o *rétor* sabe que sua atividade não se limita aos tribunais, no entanto, deixou que ela fosse reduzida ao campo do justo e do injusto, concordando com o projeto socrático de compará-la às demais *tékhnai*. Sócrates, no entanto, irá usar isso para cobrar-lhe um posicionamento decisivo mais à frente. Paralelamente a um aprofundamento mais crítico da concepção de retórica, o qual retomaremos em outra parte de nosso estudo<sup>5</sup>, percebemos que Sócrates passa a inflamar Górgias naquilo que lhe é particularmente caro: sua profissão de educador. O orador, sendo muito conhecido por ensinar suas técnicas discursivas, no qual promete as mais incríveis possibilidades sobre o que se pode conseguir com elas, vê-se cada vez mais implicado no estudo empreendido. Servindo-se dessa informação, Sócrates, ao enumerar várias artes, cada uma com um bem que lhe é próprio, exorta Górgias a optar definitivamente pela forma mais abrangente de retórica:

SÓCRATES: (...) Considera agora que eu zele também por teu interesse! Pois pode ser que haja ca-sualmente aqui, dentre os presentes, alguém que queira tornar-se seu discípulo - pelo que percebo são em grande número - mas que talvez tenha vergonha de te interpelar. Assim, mesmo sendo eu que te interrogo, considera que sejas também por eles interrogado: “O que nos acontecerá, Górgias, se convivemos contigo? À respeito de que seremos capazes de aconselhar a cidade? So-mente a respeito do justo e do injusto, ou também a respeito do que há pouco dizia Sócrates?” Tenta, então, responder a eles! (*Górgias*, 455c-d)

Górgias foi assim, provocado a reafirmar e exaltar a retórica em toda a glória, e passa a reclamar aos *rétores* todo o crédito pelas benfeitorias da cidade, colocando-os acima de todos os outros artífices: “pois não há nada sobre o que o rétor não seja mais persuasivo do que qualquer outro artífice em meio à multidão” (456c). O ponto a destacar aqui, por ora, não é tanto a alternância entre a concepção mais restrita e a mais

---

<sup>5</sup> Voltaremos ao problema da definição de retórica na próxima parte do estudo, com Polo, pois aqui Górgias não demonstra se incomodar com os deméritos da noção de *lisonja*, apresentada por Sócrates, sem influenciar na refutação propriamente dita e em sua retirada do *elenchos*.

abrangente de retórica, mas sim o modo como ele passa a fazê-lo em nome daquilo que seus “clientes” poderiam pensar. Logo em seguida, porém, ele deixa duas ressalvas que irá ser fundamental à argumentação socrática:

GÓRGIAS: (...) o rétor é capaz de falar con-tra todos e a respeito de tudo, de modo a ser mais persuasivo em meio à multidão, em suma, acerca do que quiser; porém nem mesmo por esse motivo ele deve furtar a reputação dos médi-cos - pois seria capaz de fazê-lo - nem a de qualquer outro artí-fice, mas usar a retórica de forma justa, como no caso da luta. *E se alguém, julgo eu, tornar-se rétor e cometer, posteriormente, alguma injustiça por meio desse poder e dessa arte, não se deve odiar e expulsar da cidade quem os ensinou.* (*Górgias*, 457a-c, grifo nosso)

O *rétor* aplicou, portanto, dois limites a seu poder, a necessidade de ser praticado com justiça, e o fato de quem o ensina se eximir de qualquer uso contrário a isso. Ora, Sócrates pensa que nesse momento já possui tudo o que precisa para levar Górgias à contradição. Tanto que, antes do arremate, o filósofo demonstra ter consciência do impacto moral que sua refutação causará em Górgias, e antecipadamente julga que poderá ser mal interpretado por seu interlocutor: “temo te refutar de modo a supores que eu, almejando a vitória, não fale para esclarecer o assunto em questão, mas para te atacar” (457e). Mas de fato cobra-lhe uma postura moral favorável a autocondenação, dado que para o filósofo, ser refutado é um bem maior do que continuar na ignorância: “Se, então, também tu és um homem do mesmo tipo que eu, terei o prazer de te interpelar; caso contrário, deixarei de lado” (458a). Os apelos do público para que se prossiga com o diálogo fazem Górgias seguir em frente: “Depois disso, Sócrates, seria vergonhoso que eu o re-jeitasse, visto que prometi que me perguntassem o que desejasse” (458e).

A peça final na contradição seria dada quando Sócrates apela novamente à reputação do rétor, lhe perguntando como ele procederia se um de seus discípulos ignorasse as coisas a respeito do justo e do injusto, do vergonhoso e do belo, do bem e do mal (459d-e), e Górgias responde: “Eu julgo, Sócrates, que, se acaso não conhecê-las, ele aprenderá comigo essas coisas” (460a). Sócrates, então, recorre a uma

concepção bem simplista da relação entre as artes e seus artífices, segundo a qual defende a coincidência entre ambos, como no aprendizado da medicina que produz o médico, da música o músico e, portanto, da justiça o justo. Sócrates então pergunta: “Não é necessário, então, que o rétor seja justo, e que a pessoa justa queira agir de forma justa?”; e Górgias responde: “É claro” (460c). Assim, segue a conclusão socrática:

SÓCRATES: (...) Depois de nossa investigação ulterior, tu mesmo vês que foi consentido (...) ser impossível ao rétor usar injustamente a re-tórica e querer cometer injustiça. Assim, pelo cão!, Górgias, não é um encontro exíguo o modo conveniente de examinar como essas coisas são. (*Górgias*, 461a-b)

O resultado do *elenchos*, portanto, prescinde totalmente de uma definição clara acerca da retórica, e se concentra no modo como Sócrates conquista a contradição gorgiana. Isso fica ainda mais evidente no imediato protesto de Polo, pelo qual assistimos um reforço dramático e demasiadamente explicativo, acerca do modo vergonhoso como Sócrates teria procedido:

POLO: Mas o quê, Sócrates? É essa a tua opinião sobre a re-tórica, como agora a exprimes? Porventura julgas - só porque Górgias ficou envergonhado de discordar de ti em que o rétor conhece o justo, o belo, o bem, e que se alguém o procurasse sem conhecê-los, ele próprio o ensinaria, decorrendo em seguida, talvez advinda desse consentimento, alguma contradição no argumento (coisa que muito te apraz, pois és tu a lhe formular perguntas do gênero) - pois, julgas que alguém negaria conhecer o justo e poder ensiná-lo aos outros? Mas conduzir a discussão para esse lado é muito tosco. (*Górgias*, 461b-c)

Para Rachel Barney, em seu texto *Gorgias' defense: Plato and his opponents on rhetoric and the good* (2010), o sucesso do *elenchos* se dá na medida em que Górgias é levado a pairar entre duas concepções de retórica, uma, que a pesquisadora chama de *manipulativa*, pela qual o rétor vence seus opositores nas suas próprias artes, e a outra, nomeada como *cooperativa*, cuja principal característica é possuir a justiça como um bem próprio, tendo assim uma única especialidade. Barney se apega ao momento (456b-457c) em que Górgias exalta os poderes quase infinitos da retórica, que ela

chama de *propaganda*, e nas ressalvas quanto à sua prática justa e da não-imputação do professor, que ela considera como uma *defesa*. Segundo ela, Górgias fracassa em defendê-la, pois não consegue sustentar que ela deva ser praticada com justiça:

(...) Platão martela esse fracasso por meios dramáticos, por meio da justaposição satírica da Defesa com a Propaganda. Ao fazê-lo, ele chama a atenção para a profunda incoerência na compreensão de Górgias sobre seu ofício – para sua tentativa complacente, porém incompetente, de combinar as concepções essencialmente incompatíveis de manipulação e cooperação da retórica. (BARNEY, 2010, p. 106, tradução nossa)

De fato, Górgias se comprometeu com entendimentos inconciliáveis acerca da atividade que pratica, mas o encerramento do *elenchos*, naquele momento, serve-se unicamente de sua inconsistência pessoal como prova. Platão não considera a retórica uma ferramenta, mas como a própria essência do homem que a utiliza. Sócrates deixa isso bem claro a Querefonte quando, no começo, explicita aquilo que deseja saber de Górgias: “Quem ele é.” (447d). Barney está atenta a isso e nos lembra que essa forma de inquirição também está presente nos diálogos *Cármides*, *Laques* e *Eutífron*, e que o método foi usado para atacar diretamente Górgias:

A refutação é, portanto, *ad hominem*, e outro retórico pode escapar dela aderindo a apenas uma ou outra concepção, como Polo fará. Por outro lado, Górgias não é apresentado aqui apenas como um retórico individual. Em vez disso, ele serve no Górgias como a personificação de seu ofício e está falando em seu nome. (...) Assim, quando Górgias elogia e defende a retórica, estamos observando a disciplina tentando fazer o melhor que pode para si mesma. E quando ele é refutado, vemos a inconsistência da própria retórica como instituição cívica (BARNEY, 2010, p. 106, tradução nossa)

O fato de Górgias estar pessoalmente implicado na refutação, e que isso o teria levado a depor contra si mesmo no decorrer da aplicação do método, é a fonte dos protestos exaltados de Polo, acusando Sócrates de ter usado a vergonha do rétor contra ele (461b-c). Isso seria mais uma vez sublinhado por Cálicles, ao notar que a mesma

estratégia teria sido aplicada contra Polo. Mas o receio de Górgias foi bastante peculiar, e envolvia uma visão pública acerca do ofício que ele exercia na cidade, como destaca Charles Kahn:

A sua vergonha se refere à sua preocupação com a opinião pública e a perigosa situação de ser um estrangeiro que educa os futuros políticos de Atenas. Não há contradição conceitual no modo de Górgias ver a retórica como um livre instrumento do poder político. Mas há uma incompatibilidade pessoal e social entre a expressão pública do seu ponto de vista e a sua posição como educador de uma elite. (KAHN, 1996, p. 134, tradução nossa)

Esse sucesso de Sócrates e de seu método é muito debatido, e aqui pode nos ajudar a compreender a forma como ele é usado, principalmente em relação ao ataque direto àqueles que estão dialogando (*ad hominem*), em vez de se restringir apenas à lógica da argumentação. Luiz Eduardo Freitas, em seu texto *A vergonha filosófica contra a adulação retórica no Górgias de Platão* (2019), destaca a importância do fator psicológico ao interpretar-se o plano discursivo platônico:

Muitos comentários questionam a validade das conclusões desencadeadas pela vergonha que Sócrates provoca nos seus interlocutores. Afinal, quando se discutem alguns dos temas éticos mais importantes, qual a legitimidade de ser refutado por vergonha de sustentar suas opiniões? Por que Platão precisa lançar mão deste artifício literário, apelando à psicologia de seus personagens, para justificar a razoabilidade dos argumentos propostos por seu protagonista? (FREITAS, 2019, p. 67)

A inquirição de Górgias, segundo o que vimos até aqui, recorre a um estratagema psicológico centrado na vergonha do interlocutor, fundamental para conquistar sua incoerência e, assim, provar um argumento contra ele. Não à toa, no *Górgias*, são as referências constantes que Sócrates faz ao caráter “justo” de seu próprio método, em contraste com os protestos dos demais interlocutores, que são para o leitor uma evidência de que a “vitória”, da forma como foi conquistada, é no mínimo problemática.

### 3. Vergonha e ambiguidade na retórica contra Polo

Segundo o que podemos observar no *Górgias*, a *vergonha* constitui um componente dramático fundamental no método socrático, pelo qual ele consegue uma refutação em nível pessoal com seu interlocutor. Mas também podemos encontrá-la na defesa da retórica enquanto *pseudoarte*<sup>6</sup>, e na prolífera discussão sobre a concepção de que *é melhor sofrer injustiça do que cometê-la*. Se, por um lado, ela engendra a mecânica de aplicação do *elenchos*, por outro, ela também está no centro de sua análise. O trânsito entre essas duas visões, Platão o faz de forma bastante consciente, articulando precisamente o plano dramático, pelo qual a vergonha impõe sua “vitória”, textual e subtextualmente, como no plano argumentativo, pelo qual põe em evidência as convicções vergonhosas de seus interlocutores, opostas à moralidade socrática. A função de Polo, porém, podemos considerar como a mais complexa, pois nele a vergonha se junta em seus níveis argumentativo e dramático, e em toda a sua ambiguidade.

Retomando a definição restrita de retórica, elaborada ainda durante a participação de Górgias<sup>7</sup>, Sócrates afirma que, diferentemente do que ocorre nos conselhos e nas assembleias, ou seja, nos debates acerca dos assuntos da cidade realizados entre os especialistas, a persuasão retórica, empreendida nos tribunais e nas demais aglomerações, obtém sucesso apenas entre os ignorantes. Para ele, os *rétores* não investem na produção do conhecimento, mas apenas na crença de seu público:

SÓCRATES: Portanto, tampouco o rétor está apto a ensinar os tribunais e as demais aglomerações a respeito do justo e do injusto, mas somente a fazê-los crer; pois não seria decerto capaz de ensinar a

---

<sup>6</sup> Platão não é preciso ao adjetivar negativamente a retórica, por isso tomamos emprestado o termo *pseudoarte*, que Daniel R. N. Lopes utiliza em seu texto *Reflexões metarretóricas em Tucídides*: “Nossa sugestão aqui é que a concepção central de Platão no *Górgias* – a saber, que a retórica praticada no contexto da democracia ateniense consistia em uma *pseudoarte*, em uma espécie de adulação (*kolakeia*) – já aparecia aludida na distinção proposta por Tucídides entre Péricles e seus sucessores...” (LOPES, 2018, p. 11).

<sup>7</sup> Cf. supra nota 3.

tamanha multidão, em pouco tempo, coisas assim tão valiosas.  
(*Górgias*, 455a)

A continuidade de sua apreciação faz Sócrates avançar com a condenação da retórica, na melhor das hipóteses, à sua inutilidade, e na pior, à sua falta de dignidade. Prevenindo-se novamente de ser mal interpretado por Górgias, ele entrega seu veredito:

SÓCRATES: Que não seja rude demais falar a verdade! Pois hesito em dizê-la por causa de Górgias, com medo de que julgue que eu comedie a sua própria atividade. Se essa, porém, é a retórica praticada por Górgias, eu não sei - aliás, da discussão precedente nada se esclareceu sobre o que ele pensa - mas *eu chamo retórica parte de certa coisa que em nada é bela*. (*Górgias*, 462e-463a, grifo nosso)

A explicação que Sócrates oferece em seguida considera que a retórica, ao buscar os mesmos objetos daquilo que ele chama *tékhne*, o faz de forma enganosa, e por isso, se enquadra em um grupo que ele nomeia como “lisonja” (*kolakeia*). Essa espécie de “adulação” não revela o que as coisas verdadeiramente são, apenas produz um deleite que mira a aceitação do público. Sócrates aponta um papel específico para a lisonja da retórica, relacionado à justiça, assim como a culinária se relaciona com a medicina, a indumentária com a ginástica, e a sofística com a legislação (465b-d). Desse modo, tanto a retórica como a própria sofística, segundo esse quadro de correlações, são entendidas conjuntamente como um “simulacro” (*eidolon*) da política, e até mesmo como algo irracional (*álogon práigma*) na alma humana. A lisonja, portanto, dissimulando a *tékhne*, almeja uma dignidade que não possui, como apregoa o filósofo:

SÓCRATES: Ela não zela pelo supremo bem, mas, aliada ao prazer imediato, encalça a igno-rância e assim ludibria, a ponto de parecer digna de grande mé-rito, garantindo a liberdade de sua atuação nas definições das leis, dos projetos da cidade e nos julgamentos. (*Górgias*, 464d)

A prudência platônica aqui é impecável, pois, ao passo que nega o estatuto de *tékhne* à retórica, retirando dela qualquer possibilidade de alcançar a verdade, ele



também lhe retira a própria dignidade, pois mesmo que pretenda o verdadeiro, o faz de forma vergonhosa. É contra essa concepção que Polo irá se levantar, justapondo claramente o valor da retórica ao da opinião pública, na qual sustenta suas convicções<sup>8</sup>. E mudando a direção do debate mais de uma vez, ele defende pelo menos três, dos pontos mais significativos em questão: o poder do *rétor*, assim como dos tiranos, é o maior na cidade (466e); sofrer injustiça é pior que cometê-la (469c); e, finalmente, é mais feliz o injusto que escapa do que aquele que sofre a punição (472e). Para cada um desses pontos, Sócrates lança supostos paradoxos, com os quais Polo se revolta, pois vão exatamente contra aquilo que a maioria das pessoas consentiria. Mas no final, mesmo que contrariado, ele aceita todos, do primeiro até o último: “Isso me parece um absurdo, Sócrates! Todavia, talvez concorde com o que dizias anteriormente” (480e). Aquilo que faz Polo ceder aos argumentos de Sócrates, ainda é um tema bastante discutido entre os comentadores, e repleto de especulações, mas aqui, vamos nos demorar apenas na segunda refutação, acreditando que ela guarda os aspectos mais relevantes para o objeto deste estudo.

Das muitas questões envolvidas nessa parte do diálogo, analisaremos somente o segundo problema, no qual é debatido se é pior cometer ou sofrer injustiça. Observemos, então, exatamente como ele aparece no diálogo:

SÓCRATES: (...) O que te parece pior, Polo, cometer injustiça ou sofrê-la?

POLO: Para mim, sofrer injustiça.

SÓCRATES: E aí? É mais vergonhoso cometer injustiça ou sofrê-la? Responde! POLO: Cometer injustiça.

SÓCRATES: Então, também é pior, visto que é mais vergonhoso.

POLO: Impossível. (*Górgias*, 474c)

Nessa passagem, notamos de forma clara que Polo aceita as ideias de que, por um lado, é pior sofrer injustiça, enquanto que por outro, é mais vergonhoso cometê-la,

---

<sup>8</sup> Sempre que Polo assenta suas convicções em outras pessoas, Sócrates o repreende: “- POLO: Presumes não seres refutado, Sócrates, quando dizes coisas tais que nenhum homem diria? Pergunta, pois, a qual-quer um dos aqui presentes? - SÓCRATES: Polo, não sou um político (...) Assim, tampouco agora ordenes que eu dê a pauta da votação aos aqui presentes, mas se não tens uma refutação melhor do que essa, passa-me a vez, como há pouco eu dizia, e tenta me refutar com o julgo que deva ser!” (473e-474a)

porém, ele rejeita taxativamente a conclusão imediatista de Sócrates, que buscava igualar a noção de “pior” (*kakion*) a de “vergonhoso” (*aischrón*). Sem obter uma contradição direta, o filósofo o leva a concordar com outras afirmações, antes de retornar a esse ponto. Ele argumenta que as coisas belas o são assim, ora por serem “aprazíveis”, ora por serem “benéficas”, ou em ambas as circunstâncias. Do mesmo modo, as vergonhosas são identificadas enquanto tal, ora por serem “dolorosas”, ora por serem “prejudiciais”, ou em ambos os casos. Voltando ao ponto principal, Sócrates questiona se “cometer injustiça” supera em dor “sofrer injustiça”, o que Polo nega. Sendo então inviável considerar “cometer injustiça” mais doloroso, Sócrates supõe que deve ser superior em maldade:

SÓCRATES: Superando-o em mal, cometer injustiça não seria, en-tão, pior que sofrê-la?

POLO: É evidente.

(...)

SÓCRATES: Tu terias, então, maior preferência, e não menor, pelo pior e mais vergonhoso?

POLO: Mas eu não teria maior preferência, Sócrates.

SÓCRATES: E algum outro homem a teria?

POLO: Não me parece, conforme esse argumento. (*Górgias*, 475c)

Nesse ponto, Polo concordou precisamente com uma afirmação contrária àquilo que consentiu anteriormente e, desse modo, se contradisse. Além disso, Sócrates assegurou-se de que esta constatação, apesar de ter sido arrancada de forma pessoal, também recebesse um parecer de Polo para ser considerada um consenso público. E assim, Sócrates pode concluir: “Portanto, eu falava a verdade, que nem eu nem tu nem qualquer outro homem preferiríamos cometer injustiça a sofrê-la, pois acontece de ser pior” (475e). Mas por que Polo não se levantou contra essa conclusão? Teria Sócrates lhe aberto, finalmente, os olhos para a vergonhosa injustiça? O que teria então mudado a visão de Polo? Algumas das razões que o levam à contradição, referem-se a uma fragilidade interna de seu ímpeto pelo poder, sempre condicionado às opiniões populares, fato sobre o qual Sócrates deixa claro em sua perspectiva da refutação:

SÓCRATES: (...) embora contigo todos os outros concordem exceto eu, para mim tu me bastas, mesmo sendo apenas um, pois concordas comigo e testemunhas em meu favor; e eu, dando a pauta da votação somente a ti, dis-penso os outros (*Górgias*, 475e-476a).

A ressalva de Sócrates se conecta à noção de que Polo, ao se fiar na opinião pública, não está apto a entender suas sutilezas, algo que Charles Kahn vê como uma certa inabilidade para tratar daquilo em que se assenta suas próprias crenças:

Polo é refutado porque não consegue conciliar a sua admiração pelo poder e riqueza, independentemente do modo como são obtidos, com o reconhecimento de que os atos injustos ou criminosos são geralmente olhados como desonrados ou “vergonhosos”. Não dá conta desta censura moral nos termos de prazer e utilidade, porque não tem noção do funcionamento moral da sociedade. (KAHN, 1997, p. 135, tradução nossa)

Nesse sentido, ao mudar a ótica, Sócrates ter-lhe-ia concedido uma perspectiva diferente, na qual a injustiça seria vergonhosa, não somente para ele, mas também para todos os que com ele concordavam. Essa seria uma convicção inabalável de Sócrates: “Portanto, eu falava a verdade, que nem eu nem tu nem qualquer outro homem preferiríamos cometer injustiça a sofrê-la, pois acontece de ser pior” (475e).

Muitos estudos, no entanto, investigando o aspecto lógico da refutação, encontram inconsistências na argumentação de Sócrates, levantando diferentes suspeitas acerca do posicionamento de Polo sobre o tema. Gregory Vlastos é um dos que se detém em reconstruir os passos desse imbróglio, como notamos nos textos *Was Polus Refuted?* (1967) e *The Socratic elenchus: method is all* (1993). No primeiro, ele aposta numa série de condicionantes que poderiam salvar Polo da refutação, rejeitando ou alterando algumas das premissas. Mas no segundo texto ele está desiludido com essas soluções, deixando claro que Polo não foi logicamente refutado, mas apenas aceitou as premissas apresentadas por Sócrates e sua evidente conclusão, sem empreender uma efetiva negação do ponto de partida original. Desse modo, a afirmação

“Cometer injustiça é melhor do que sofrer” não teria sido negada, mas apenas julgada como inconsistente. Nas palavras de Vlastos:

Isso nos leva de encontro ao que eu havia chamado antes sobre “o problema do elenchos”: como é que Sócrates afirma ter provado uma tese falsa quando, do ponto de vista lógico, tudo o que ele provou é que a tese é inconsistente com a conjunção de premissas acordadas para as quais nenhuma razão foi dada nesse argumento? Ele poderia estar cego para o fato de que a lógica não garante essa afirmação? (VLASTOS, 1993, p. 21, tradução nossa)

Com sua mudança de perspectiva, porém, Vlastos também perde a fé na salvação de Polo, eximindo-o completamente da decisão que tomou, porém, apenas se levamos à sério a convicção inabalável de Sócrates, segundo a qual ninguém pode preferir a injustiça. Já Rebecca Bensen Cain aceita o desafio de pensar a lógica da argumentação sem retirar a imprudência de Polo da equação, trazendo à luz um aspecto que, segundo ela, não é muito explorado no circuito analítico de Vlastos. Em seu texto *Shame and Ambiguity in Plato's Gorgias* (2008), ela acusa Sócrates de investir na ambiguidade e busca retomar os aspectos dramáticos da decisão de Polo. Para ela, enquanto o filósofo faz seu passeio argumentativo acerca das coisas belas (*ta kala*), o sentido de vergonha é alterado: “ele usa uma ambiguidade ‘deslizante’ sobre o significado de *aischrón* (e *kalón*) para fazer Polo concordar com as premissas” (CAIN, 2008, p. 213, tradução nossa). Desse modo, Cain acredita que Polo foi desatento, e concordou com um sentido de vergonha que já não era mais o mesmo:

Ele parece estar tão envolvido com a definição proposta que, ao aceitar o novo significado de *aischrón*, como doloroso/prejudicial, não percebe que a terminologia foi revisada para religar o vergonhoso ao prejudicial de uma forma que os termos tornam-se sinônimos. (CAIN, 2008, p. 221, tradução nossa)

Em seu estudo, Cain parte do que Cálicles chama a atenção, quando acusa Sócrates de ficar alternando do *nomos* para *physis*: “se alguém fala sobre a lei, tu lhe perguntas sub-repticiamente sobre a natureza, e se ele fala sobre a natureza, tu tornas a

lhe perguntar sobre a lei” (483a). Mas os detalhes sobre como a ambiguidade cumpre um papel fundamental no texto platônico, ela nos apresenta no livro *The Socratic Method: Plato's Use of Philosophical Drama* (2007), em que analisa vários dos componentes dramáticos usados em seus diálogos. Por meio desse estudo é possível compreender as estratégias de Sócrates para sincronizar seu discurso com as crenças de seus interlocutores, algo que supostamente explicaria a introdução do prazer (*hedonê*) ao lado do bem (*agathós*), na sua análise disjuntiva do belo (*kalós*). A reação positiva de Polo a esse ponto específico nos autoriza a suspeitar fortemente disso: “...e agora apresentas uma bela definição, Sócrates, definindo o belo pelo prazer e pelo bem” (475a). Esse é um ponto que Jessica Moss, em seu texto *Shame, pleasure, and the divided soul* (2005), chama de, no mínimo, “misterioso”, e, após argumentar que Polo aparentemente evoca a injustiça em nome dos prazeres que esta lhe permite alcançar, ela expõe sua preocupação:

Em outras partes do *Górgias*, e em outros diálogos, Sócrates associa consistentemente o *kalon* com o bom e o benéfico, mas frequentemente *opõe* os três ao prazeroso. O que é prazeroso, mas não benéfico, é francamente vergonhoso, *aischron*. (MOSS, 2005, p. 144, tradução nossa)

Retomando a análise feita por Cain, sobre a complexidade do discurso de Sócrates, precisamos destacar que ela coloca a ambiguidade dentro de um modelo psicológico extraído do *elenchos* socrático. A esse esquema ela associa duas formas de utilização do discurso, sua *função elêntica*, e sua função protréptica. A primeira se ocupa de lançar as premissas sob uma perspectiva *endóxica* dos termos, ou seja, cotidianamente usada, e durante a argumentação, substituí-la por uma visão particularmente socrática (CAIN, 2007, p. 33). A segunda é responsável efetivamente pela persuasão, ou seja, por mudar a noção que o interlocutor possui de suas próprias crenças (CAIN, 2007, p. 35). Mas ela também defende que esse mecanismo salta da trama, por meio de uma combinação entre essas duas funções e do papel decisivo da ambiguidade, que denunciam uma estratégia platônica muito mais complexa:

Sócrates usa a ambiguidade construtivamente na dialética e Platão usa a ambiguidade criativamente nos diálogos. Seus propósitos são paralelos entre si: um opera no nível dramático e o outro opera no nível textual. O uso da ambiguidade por Sócrates está ligado às funções elêntica e protréptica, e envolve seus esforços para reformar o pensamento do interlocutor pela reorientação conceitual. (...) Platão está chamando a atenção do leitor para a questão filosófica de qual é a interpretação correta ou melhor de um termo ou premissa, dada a gama possível de significados disponíveis. (CAIN, 2007, p. 104, tradução nossa)

A partir da tese proposta por Cain, temos razões suficientes para crer que Sócrates recorre ao belo neste sentido, a fim de tornar o terreno em que ele e Polo pisam, um solo comum, e a partir daí, operar o convencimento de que ambos partilham de uma mesma convicção, que também não é só deles, mas de todo mundo. Algo que o próprio leitor experimenta, em função da capacidade persuasiva de Platão que excede a trama encerrada no diálogo, ao deixar abertas muitas das noções em jogo na argumentação. Essa capacidade persuasiva que domina a função protréptica do discurso, segundo Cain, é o que atesta o poder da retórica socrática, composta de um número vasto de técnicas compatíveis com o que vemos no *Górgias*. Segundo ela:

O discurso protréptico envolve não apenas os argumentos que Sócrates constrói para persuadir o interlocutor, mas também as técnicas retóricas de persuasão. Tais técnicas retóricas são suas exortações diretas, a ironia verbal, os elogios insinceros e a autocrítica exagerada, o apelo à vergonha do interlocutor, as manobras estratégicas na direção do discurso e na montagem dos argumentos e a força de seu caráter pessoal. (CAIN, 2007, p. 37, tradução nossa)

Portanto, podemos considerar que muitos dos elementos que constituem a noção de retórica são retomados por Platão contra Polo, fazendo com que a *pseudoarte* deixe de figurar apenas como tema em debate, mas ganhe vida no próprio discurso que a condena. Se não for possível, mesmo assim, igualar as práticas de Sócrates com a dos seus interlocutores, deve-se no entanto, conceber que as técnicas utilizadas,

especialmente a ambiguidade, não são propriamente filosóficas, ou pelo menos não consistem em traços que seriam moralmente louváveis da aplicação do *elenchos*.

#### 4. Vergonha e franqueza no embate com Cálicles

O ângulo pelo qual assistimos às refutações de Górgias e de Polo, até aqui, não difere muito da experiência que Cálicles teria presenciado, e a partir da qual ele protesta contra as estratégias usadas por Sócrates. O jovem político parece bem consciente daquilo que, atualmente, mantém acesa a discussão sobre o uso da vergonha associado ao *elenchos*. Mas a essa altura, o próprio Sócrates entrega as razões para ter conseguido refutar Górgias e Polo, e diz abertamente sobre eles que: “Foram acometidos por tamanha vergonha que ambos, por causa dela, ousaram se contradizer perante uma turba de homens, e a respeito dos assuntos mais preciosos” (487b). Por isso, precisamos compreender mais profundamente a representação de Cálicles e de sua crítica à filosofia, na confluência operada por Platão entre os planos textual e subtextual do *Górgias*, investigando em mais detalhes, o valor que a relação entre vergonha e a *franqueza* ganha nessa última parte do diálogo.

A personagem Cálicles é caracterizada por Platão como uma inversão precisa do protagonista, e não são poucas as passagens que constroem dramaticamente essa oposição. Logo no início de sua participação ele levanta suspeitas sobre a sinceridade de Sócrates e se ele não está vendo a vida como se ela estivesse de cabeça para baixo. Também o acusa de fixar-se nas leis dos homens (*nomos*) e não nas da natureza (*phusis*). Reconhece como justo o poder do mais forte, e condena a igualdade como medida de justiça. Por fim, ele é intemperante, hedonista e um fervoroso crítico da filosofia. Ainda movido por sua indignação com o modo pelo qual Sócrates refutou Polo, ele ataca a prática filosófica, argumentando que ela não deveria ser usada na idade adulta:

Pois se alguém, mesmo de ótima natureza, persistir na filosofia além da conta, tornar-se-á necessariamente inexperiente em tudo aquilo que deve ser experiente o homem que intenta ser belo, bom e bem reputado. Ademais, tornam-se inexperientes nas leis da cidade, nos discursos que se deve empregar nas relações públicas e privadas, nos



praze-res e apetites humanos, e, em suma, tornam-se absolutamente inexpressantes nos costumes dos homens. (*Górgias*, 484d)

Cálicles desenha a figura do filósofo acreditando devolver na mesma moeda o que Sócrates fez nas refutações de seus companheiros: “não te parece vergonhoso esse comportamento que, julgo eu, tu possuis e todos os outros que se mantêm engajados na filosofia por longo tempo?” (486a). E é extremamente indelicado ao afirmar que Sócrates não conseguiria se defender de uma acusação injusta em um tribunal: “diante de um acusador extremamente mísero e desprezível, tu morrerias, caso ele quisesse te estipular a pena de morte” (486c).

Porém, mesmo diante de tamanho desprezo que Cálicles tem por ele e sua arte, Sócrates o confronta sob uma perspectiva diferente daquela que usou para debater com Górgias e Polo, com os quais foi bastante truculento, sempre fazendo alertas quando eles se desviavam do *elenchos*, repreendendo-os imediatamente. Com Cálicles, vemos Sócrates abrandar o tom de seu discurso, recorrer à eloquência verbal, ao elogio pessoal e insistir várias vezes para que ele retornasse ao diálogo. Mas a importância que esse interlocutor adquire para o filósofo, atinge seu ponto mais alto quando Sócrates admite que Cálicles é sua “pedra de toque” na busca pela verdade:

Bem sei que, se tu concordares com as opiniões da minha alma, bastará para elas próprias serem verdadeiras. Pois penso que a pessoa apta a verificar, de modo suficiente, se a alma vive ou não de forma correta, deve ter três coisas que tu possuis em absoluto: conhecimento, benevolência e franqueza. (*Górgias*, 486e-487a)

Até esse momento, podemos pensar que Sócrates tenha encontrado, finalmente, um interlocutor à altura do diálogo e que a única coisa que cobra dele é sua sinceridade. Segundo sua analogia da “pedra de toque”, isso seria suficiente para tornar evidente o “valor do ouro” na sua investigação. Mas por que a franqueza do político ganha esse destaque na última parte do diálogo? Vimos que a vergonha possui um papel central nas refutações anteriores, sendo um impeditivo para Górgias ir adiante e para Polo mudar de opinião. Sócrates nos diz com todas as letras que ambos foram compelidos

por ela a entrar em contradição, quando quiseram esconder o que realmente pensavam, e deixa claro que Cálicles não há de cometer o mesmo erro: “Com efeito, que és franco e não tens vergonha, tu mesmo o disseste e o discurso que acabaste de proferir concorda contigo” (487d). Desse modo, vemos que a franqueza parece ser um componente fundamental para o sucesso final do *elenchos* apresentado no *Górgias*.

Há, porém, que se perguntar: por que a atitude do interlocutor é suficiente para a felicidade do método? Gregory Vlastos acredita que o *elenchos* foi desenhado para a busca de verdades morais, e que nesse âmbito, a sinceridade é fundamental para o debate, que ele resume como a seguinte estratégia: “diga o que você acredita”. A sinceridade do respondente lhe garante, por exemplo, fugir da *erística*, que significa a ideia de vencer a discussão a qualquer custo. Mas ela também permite testar a coincidência entre o que o respondente diz e a vida que ele pratica, ou seja, a seriedade do diálogo:

A seriedade pode ser fingida. Pode-se colocar um rosto solene, uma voz grave, fingindo uma seriedade que não se sente. Mas se alguém se declara dizendo o que acredita, deu à sua opinião o peso de sua vida. Uma vez que as pessoas consideram suas opiniões mais dispensáveis do que sua vida, Sócrates quer que elas vinculem suas opiniões à sua vida como uma garantia de que o que dizem é o que querem dizer. (VLASTOS, 1993, p. 9)

Sob esse aspecto Sócrates tem razão para pensar que ainda não avançou como gostaria na aplicação de seu método, pois apenas empurrou seus dois interlocutores para evidenciarem suas próprias contradições, renunciando a suas posições iniciais. Cálicles parece ser a oportunidade efetiva de verificar a consistência do modo correto de viver. Mas para ir além, Sócrates não pode apenas encontrar falhas lógicas nas crenças de Cálicles, deve ater-se mais profundamente à vida que ele diz seguir, e a partir dela mesma, obter uma concordância com aquilo que o filósofo prega. Sob esse ponto de vista, condenar seu hedonismo exemplarmente, significa negá-lo tanto por sua inconsistência (não é isso que realmente se quer) como por sua qualidade vergonhosa (não é isso que se deve querer).

Analisando o traço psicológico da estratégia de Sócrates e a competência dramática platônica, Richard McKim, em seu texto *Shame and Truth in Plato's Gorgias* (1988), reforça um aspecto importante do *elenchos* no projeto moralizante do filósofo. Sua ideia é de que a preocupação com a vergonha assume um sentido duplo no embate entre Cálicles e Sócrates:

Enquanto Cálicles diz que os homens afirmam por vergonha o que realmente acreditam ser falso, Sócrates pensa que os homens afirmam por vergonha o que realmente acreditam ser verdade; e enquanto Cálicles diz que os homens têm vergonha de afirmar o que realmente acreditam ser verdade, Sócrates pensa que eles têm vergonha de afirmar o que realmente acreditam ser falso. (MCKIM, 1988, p. 40, tradução nossa)

De acordo com essa tese psicológica, mesmo que ambos enxerguem na inibição como sentido da vergonha, eles se concentram em perspectivas distintas de seu papel na moralidade. Para Cálicles a vergonha nos faz falar o que não queremos, aceitando dizer o que não sentimos de verdade. Para Sócrates, quando envergonhados, passamos a reconhecer nossos erros, oportunizando uma libertação de nosso compromisso com eles. McKim considera, portanto, que a função primordial do *elenchos* no exame de Cálicles é confrontá-lo com a dura realidade de sua vergonha. Mas como isso seria possível se Cálicles é desenhado numa perspectiva eminentemente franca da discussão, dizendo-se completamente imune à vergonha? Isso não é nenhum problema para McKim, na medida em que ele acredita que o jovem político não está sendo verdadeiramente franco quanto a suas posições, e mais ainda, é o menos franco de todos os interlocutores:

Apesar de toda a sua jactância de estar livre da vergonha, ele se mostra tão envergonhado de sua tese quanto Górgias e Pólo estavam das deles, e tão certo no fundo de que ela deve, portanto, ser falsa. Mas, longe de exibir "a coragem de suas convicções", ele é muito menos franco do que eles eram, pois seu medo de "perder" o argumento o torna covarde demais para admitir seu sentimento de vergonha, mesmo depois de alegar acreditar em sua tese que tornou-se flagrantemente desonesta. (MCKIM, 1988, p. 41, tradução nossa)

Devemos deixar claro, no entanto, que McKim acredita que tudo o que se refere à “pedra de toque” é basicamente uma ironia verbal de Sócrates, um conjunto de elogios insinceros, que apenas contribuem para o efeito dramático platônico da refutação. A relutância calicliana serve, nesse sentido, como força da expressividade que sua contradição vai ter para o próprio Cálicles e para os demais presentes (MCKIM, 1988, p. 43). De forma filosófica, no entanto, para McKim, o que sustenta a refutação de Cálicles é a consistência do que ele chama “axioma socrático”, pelo qual tanto Polo, como Cálicles, são refutados com base numa crença que eles mesmos já possuem, e que apenas relutam em expor. Sob esse entendimento, o rigor argumentativo das refutações empreendidas por Sócrates não é tão importante, pois a própria “validade psicológica da demonstração reside precisamente na sua nulidade lógica” (MCKIM, 1988, p. 45). Sobre o modo como ele enxerga o esforço argumentativo socrático, McKim nos diz:

O intérprete analítico assumiria que a defesa deve consistir em tentativas de provar pela lógica que o Axioma é verdadeiro. Minha tese central, em contraste, é que Sócrates tenta demonstrar, em vez disso, que todos já acreditam que é verdade. Ele está convencido de que todos nós compartilhamos o Axioma por natureza como nossa crença moral mais profunda. (MCKIM, 1988, p. 36, tradução nossa)

Essa é a mesma concepção que Vlastos nos apresenta em seu *postscript* do texto *The Socratic elenchus: method is all*, reconhecendo a singularidade do *Górgias* nesse aspecto:

Em nenhum lugar, a não ser no *Górgias*, Sócrates dá qualquer sinal claro de sustentar que a verdade que ele impõe a seus adversários já está neles, apesar de sua teimosa resistência a ela - que eles já “acreditam” nela e podem ser compelidos por meio de discussões elênticas a “testemunhar” para isso; que a menos que reconheçam sua verdade, eles se condenam a uma vida de autocontradição não reconhecida. (VLASTOS, 1993, p. 33, tradução nossa)

Mas é preciso ponderar alguns dos impactos dessa suspeição psicológica ou dramática, tanto da franqueza de Cálicles, como do rigor lógico na argumentação socrática. Nesta terceira interlocução, Platão nos leva a crer que superar as convicções de Cálicles significa, definitivamente, encontrar o modo pelo qual se deve conceber e praticar a vida justa. A diferença qualitativa da franqueza que Sócrates cobra do jovem político, bem como sua astúcia em provar quão injusta é sua concepção de justiça, aparecem diretamente associados ao ataque que o político profere, tanto à valorização da moral por convenção (*nomos*), como à própria vida moral regida pela filosofia. Há certamente uma ironia muito bem condensada na “pedra de toque” socrática, mas isso não significa dizer que as posições defendidas por Cálicles podem ser resolvidas no nível de um conflito interno, como num recalque psicanalítico. Provar a dissonância atitudinal de Cálicles, envergonhando-o com a contradição, tem seu valor na ênfase psicológica e dramática defendida por McKim, mas parece insuficiente para condenar o hedonismo e a injustiça a um patamar vergonhoso, na problemática vida social e política ateniense. Sob essa perspectiva é possível entender a relutância de Cálicles em ceder ao diálogo e a insistência de Sócrates em garantir que ele não fuja da seriedade do embate:

SÓCRATES: Arruinas, Cálicles, a discussão precedente, e deixarias de investigar comigo de modo suficiente o que as coisas são, se falasses contrariamente a tuas opiniões.

CÁLICLES: Vale para ti também, Sócrates.

(...)

SÓCRATES: Tu, Cálicles, realmente persistes nesse ponto?

CÁLICLES: Sim.

SÓCRATES: Portanto, tentemos discutir com o se falasses seria-mente?

CÁLICLES: Absolutamente. (*Górgias*, 485a-c)

A forma visceral como a refutação de Cálicles evolui, no entanto, atesta que Platão aposta na construção de uma tensão dramática específica para a parte final de seu diálogo, marcada pelo controverso desinteresse do jovem político. Sua franqueza não se refere a expor claramente suas ideias, mas ir audaciosamente aceitando cada

desafio sem deixar de pontuar quão absurda e ácida é a força lógica da argumentação socrática.

Em jogo, durante a refutação de Cálicles, estão a ideia do poder desigual “naturalmente” justo e seu hedonismo radical, indo portanto, do debate político para a discussão moral que o fundamenta. As figuras a que Sócrates recorre, uma atrás da outra, buscam testar os limites de sua harmonia consigo mesmo, com o apelo à vergonha. De acordo com Luiz Eduardo Freitas, em seu texto *A imagem do kinaidos no Górgias de Platão* (2018), o ponto alto da refutação de Cálicles ocorre quando Sócrates evoca o prazer do catamita, obtido através da posição passiva na relação homossexual, uma atitude condenada nos níveis moral e político daquele período. A reação de Cálicles quanto a esse ponto é curta e paradigmática: “Não te envergonhas de conduzir a discussão a esse ponto, Sócrates?” (494e). Para Freitas, esse momento, apesar de decisivo, é bastante problemático:

Mas não é tão claro por que Cálicles se deixaria envergonhar especificamente pelo uso deste exemplo. Mais importante, a obstinação de Cálicles ao final da discussão causa no leitor a impressão de que o personagem, mesmo que envergonhado, não teria sido dissuadido de sua posição. (FREITAS, 2018, p. 81)

Freitas explora várias possibilidades para verificar quão perturbador teria sido esse argumento, a ponto de desarmar Cálicles pelo resto do debate. A condição jurídica por meio do receio de punição lhe parece demasiadamente contingencial, enquanto a evocação ao autocontrole igualmente fraca para as convicções de seu extremismo hedonista. Ao final, Freitas se conforma em acrescentar a esses aspectos, a possibilidade de que o gesto de Sócrates vai na direção de uma crítica mais profunda, associada a uma inversão que ele deseja operar nas representações conflitantes em Antífon. Segundo a peça de Eurípedes, o apego à intelectualidade é vista como um prazer inútil à cidade. Dessa forma, contra a acusação de comportamento vergonhoso que Cálicles direcionada à filosofia, aludida também pela menção à Antífon, Sócrates lhe rebate a possibilidade de um refreamento social de seus prazeres ilimitados, uma condenação moral de seu hedonismo inconsequente.

Assim, além do ataque à visão de que o prazer tem valor intrínseco, Sócrates estaria fazendo uma crítica social à prática dos sofistas e à ambição de jovens como Cálicles, que a despeito de quaisquer valores éticos ou conhecimento legítimo sobre a justiça ou o bem da cidade, utiliza a carreira política para enriquecer, e, deste modo, obter mais satisfação de prazeres. (FREITAS, 2018, p. 96)

Dado o modo como o diálogo procede daí em diante, podemos dizer que as pretensões do *elenchos* chegam a seu termo com o *Kinaidos*, restando a intrigante vergonha calicliana, que passa a dedicar sua participação exclusivamente ao deleite de Górgias. Sócrates teria assim, extraído o máximo de seu método e só encontrado um impacto mais forte sobre Cálicles, através de um espelhamento de seu próprio ataque, pelo qual seu hedonismo é condenado segundo as mesmas convicções que condenam, naquele momento, a prática filosófica. Esse fato, demonstraria quão simétricas são as posições dos dois debatedores, apesar de estarem sempre buscando ir em sentidos contrários. É possível, desse modo, compreender a função da vergonha na derrocada da franqueza, e não em nome de uma sinceridade inerente ao interlocutor, como Sócrates parece empreender, especialmente, na refutação de Polo.

### Considerações finais

Enquanto o monólogo escatológico de Sócrates encerra o *Górgias* refere-se mais a um futuro sistema platônico, o embate travado no interior dessa *peça*, revela a tragicidade de seu momento presente. O incomensurável esforço de Sócrates para enfrentar a poderosa sofística é um grande exemplo disso, menos pela fidedignidade às representações históricas de seus interlocutores e da própria discussão, e mais pela obtusidade da evolução dos confrontos, que culminam na perturbadora caracterização de Cálicles, e numa fatídica constatação da ineficácia filosófica.

A versão purista do *elenchos* tem sido um ponto bastante debatido, tanto por analíticos, como por aqueles que enfatizam seus aspectos psicológicos e dramáticos. Vemos com especial destaque o apelo à vergonha dos interlocutores, mas muitos outros



elementos concorrem para o sucesso do diálogo, que, segundo este estudo, buscam claramente a vitória da moralidade socrática. Em vez de distanciar retórica e filosofia, o modo como suas marcas evoluem, finalmente, encontram uma leitura controversa de suas funções no seio de uma vida social e política igualmente confusa, que não sabe como lidar com o poder autodestrutivo de seu hedonismo.

Platão nos mostra no *Górgias* os limites do poder do diálogo frente à inabalável retórica sofista, na medida em que prescinde de elementos tão caros à sua argumentação, em nome da ênfase em elementos psicológicos e dramáticos. Tudo isso aproxima demasiadamente Sócrates daquilo que ele condena em outros momentos, por meio de uma retórica que, boa ou má, é certamente, um domínio eminentemente político e, por isso mesmo, agonístico, um combate armado com as palavras.

O apelo aos mais variados recursos retóricos, segundo este estudo, é conquistada sob o risco de “terra arrasada” para a própria filosofia platônica naquele momento especial de sua produção filosófica, que se não fossem as concessões literárias que lhe são feitas hoje, pelo menos no *Górgias*, não seria a força lógica de seus argumentos o que enunciaria sua genialidade.

## REFERÊNCIAS

- BARNEY, Rachel. Gorgias' defense: Plato and his opponents on rhetoric and the good. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 48, n. 1, p. 95-121, 2010.
- CAIN, R. Bensen. Shame and Ambiguity in Plato's Gorgias. *Philosophy & Rhetoric*, v. 41, n. 3, 2008, p. 212-37. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/25655314>. Acessado em: 12 de junho de 2022.
- \_\_\_\_\_. *The Socratic Method: Plato's Use of Philosophical Drama*. Reino Unido: Bloomsbury Academic, 2007.
- CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- FREITAS, Luiz Eduardo. A imagem do kinaidos no *Górgias* de Platão. *Revista Archai*, n. 23, p. 77-107, 2018.

- \_\_\_\_\_. A Vergonha Filosófica contra a Adulação Retórica no Górgias de Platão. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 13, n. 2, p. 65-95, 2019.
- GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy: Volume 4, Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period*, Reino Unido: Cambridge University Press, 1986.
- HÖSLE, Vittorio. *Interpretar Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- LOPES, Daniel R. N. *Górgias de Platão*. Tradução, ensaio introdutório e notas. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2011
- \_\_\_\_\_. Reflexões metarretóricas em Tucídides. *PhaoS: Revista de Estudos Clássicos*, v. 18, n. 2, 2018.
- \_\_\_\_\_. Sofística e Retórica no “Górgias” de Platão. In: *Revista Iberoamericana de Filosofia, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, v. 22, n. 44, p. 303-324, Araucária, 2020.
- KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*. Reino Unido: Cambridge University Press, 1997.
- KERFERD, George B. *O Movimento sofista*. Edições Loyola, São Paulo, 2003.
- KLOSKO, George. The Refutation of Callicles in Plato’s “Gorgias”. *Greece & Rome* 31, n. 2, p. 126–39, 1984. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/642579>. Acesso em 18 jun. 2022.
- MCKIM, R. Shame and Truth in Plato’s Gorgias. In: *Griswold, C. Platonic Writings / Platonic Readings*. New York: Routledge, 1988.
- MOSS, Jessica. Shame, pleasure, and the divided soul. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 29, n. 137, Reino Unido: Cambridge University Press, 2005.
- REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2019.
- SCHIAPPA, Edward. Did Plato Coin Rhetorike. In: *The American Journal of Philology*, v. 111, nº 4, p. 457-70. JSTOR, 1990. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/295241>. Acessado em: 9 de junho de 2022.
- SHAW, J. Clerk. *Plato's Anti-hedonism and the Protagoras*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2015.

STAUFFER, D. The Confrontation between Socrates and Callicles. In: *The Unity of Plato's 'Gorgias': Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*, p. 82-122, Reino Unido: Cambridge University Press, 2006.

VLASTOS, Gregory. Polo foi refutado?. *Kriterion: Revista de Filosofia*, v. 54, p. 247-252, 2013.

\_\_\_\_\_. The Socratic elenchus: method is all. In: M. Burnyeat (Ed.), *Socratic Studies*, p.1-38, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.