



## AS PROMESSAS DA RETÓRICA GORGIANA: *PLEONEXIA* E MEDO NO *GÓRGIAS* DE PLATÃO

Luisa Buarque, PUC-Rio

**RESUMO:** De todas as denúncias contra a retórica de estirpe gorgiana que são feitas por Sócrates no *Górgias*, de Platão, talvez a mais importante seja a revelação de que ela favorece o crescimento indefinido dos apetites e a *pleonexia*, ou seja, o desejo de 'ter mais', ou, simplesmente, a ganância. A promessa de poder sugerida pela personagem Górgias e defendida por seu aluno Polo no começo do diálogo parece conduzir-nos diretamente ao coração da *pleonexia* calicleana que coroa a obra. Neste artigo, pretendo explorar o tema da *pleonexia* no referido texto de Platão a partir de uma relação que, embora pouco comentada, parece-me bastante forte no diálogo. Trata-se da conexão entre *pleonexia* e medo na retórica gorgiana. Ou, de modo ainda mais específico: trata-se da dependência que a retórica gorgiana possui em relação ao *páthos* do medo. Segundo procurarei mostrar, os retóricos e amantes da retórica que povoam a obra acabam por levar seus leitores a entrever essa dependência, na medida em que fundamentam suas promessas de poder na promessa de defesa irrestrita contra ameaças de toda espécie. Ou seja, ao longo das três conversas travadas por Sócrates, vemos seus interlocutores apelarem para o medo supostamente existente em seus concidadãos e ouvintes, realçarem perigos e ameaças e afirmarem explicitamente que a retórica é a única arma de defesa verdadeiramente potente em uma cidade democrática. Em suma: a partir da análise de importantes trechos da obra, pretendo mostrar o quanto as personagens valem-se do potente discurso do medo para persuadir seus ouvintes de que a retórica é a técnica mais valiosa e o maior bem possível nas *póleis* que habitam.

**PALAVRAS-CHAVE:** Retórica gorgiana; Sócrates platônico; injustiça; *pleonexia*; medo.

**ABSTRACT:** Of all the denunciations against Gorgian rhetoric that are made by Socrates in Plato's *Gorgias*, perhaps the most important is the revelation that it favors the indefinite growth of appetites and the *pleonexia*, that is, the desire to 'have more', or, simply, greed. The promise of power suggested by the character Gorgias and defended by his pupil Polo at the beginning of the dialogue seems to lead us directly to the heart of the Caliclean *pleonexia* that crowns the work. In this article, I intend to explore the theme of *pleonexia* in Plato's referred text based on a relationship that, although little commented, seems to me quite strong in the dialogue. It is the connection between *pleonexia* and fear in Gorgian rhetoric. Or, even more specifically: it is the dependence that Gorgian rhetoric has in relation to the *páthos* of fear. As I will try to show, the rhetoricians and lovers of rhetoric who populate the work eventually lead their readers to glimpse such dependence, insofar as they base their promises of power on the promise of unrestricted defense against menaces of all kinds. That is to say, throughout the three conversations held by Socrates, we see his interlocutors appealing to the fear supposedly existing in his fellow citizens and listeners, highlighting dangers and threats and explicitly stating that rhetoric is the only truly powerful defense weapon in a democratic city. In short, from the analysis of important passages of the work, I intend to show how much the characters betake the powerful discourse of fear to persuade their listeners that rhetoric is the most valuable technique and the greatest possible good in the *póleis* they inhabit.

**KEY-WORDS:** Gorgian rhetoric, Platonic Socrates, injustice, *pleonexia*, fear.

Uma das características mais marcantes da democracia ateniense é a importância que as práticas discursivas que em geral convencionamos chamar de retóricas<sup>1</sup> adquirem nos âmbitos centrais de seu sistema, a saber: as assembleias, os conselhos e os tribunais. Não há atuação democrática sem ampla discussão, sem deliberação, sem troca de argumentos, sem persuasão e sem a possibilidade de acusação e de defesa de um réu. Mas se a retórica favorece o exercício da cidadania, ela também corre o risco de converter-se em mero instrumento de poder direcionado para o benefício privado, como procura mostrar o Sócrates do *Górgias* de Platão. Grosso modo, é possível dizer que, dentre as várias insinuações e denúncias contra a retórica que podemos encontrar nesse diálogo, estão as seguintes: 1) a retórica não possui um objeto determinado (PLATÃO, *Górgias*, 449d1-452e); 2) ela não se compromete com o ensino da justiça (PLATÃO, *Górgias*, 455a); 3) ela sequer é uma técnica, mas consiste em mera experiência (PLATÃO, *Górgias*, 462c); e 4) ela favorece o crescimento indefinido dos apetites e a *pleonexia*, ou seja, o desejo de ‘ter muito’, de ‘ter mais’, ou, simplesmente, a ganância (PLATÃO, *Górgias*, 490a-491b)<sup>2</sup>.

Essa lista de malefícios da retórica, porém, é quase sempre vista pelos interlocutores de Sócrates no referido diálogo como um rol de vantagens cujo centro unificador é um único: a retórica tem o poder de dar poder. Praticando-a com eficiência, o cidadão tornar-se-á potente para conseguir o que lhe parece vantajoso e desejável, seja diretamente através do exercício político, seja através da influência sobre aqueles que o exercem. E precisamente porque se dirige para a ‘vontade de poder’ presente no cidadão é que a promessa da retórica seduz para a *pleonexia*, entendida em sentido amplo: podendo mais, eu posso ‘ter mais’.

---

<sup>1</sup> Não pretendo desconsiderar aqui a interessantíssima tese de Schiappa a respeito das origens da Teoria Retórica (SCHIAPPA, 1999). Apenas estou chamando de retórica o que ele chama, ou bem de ‘oratória’ ou bem de ‘retórica’, com letra minúscula, para diferenciar da ‘Retórica’, entendida como a teoria consciente sobre práticas retóricas. Como ele afirma (SCHIAPPA, 1999, p. 25 e seqqs.), práticas discursivas retóricas são tão antigas quanto a civilização. Na cultura grega, há referências a elas desde a *Iliada*, por exemplo, no Canto IX, na célebre conversa entre Phoenix e Aquiles.

<sup>2</sup> Algumas outras denúncias importantes que aparecem ao longo do diálogo: a retórica infunde crença sem saber (455d); ela consiste em um método que só é capaz de proporcionar poder numa *polis* porque produz uma persuasão fundada na bajulação e na produção de deleite (462e); é mero simulacro de uma parte da política (463d); só serve para fazer crescer ao máximo o poder político individual (466c) e, em última instância, não se preocupa com o melhor, mas só garante que seus praticantes façam o que bem entenderem (466e), tornando-se ou tiranos ou semelhantes a tiranos.

Neste artigo, procurarei partir do tema da *pleonexia* para explorar uma conexão que, embora pouco comentada, talvez seja relevante para a interpretação do diálogo *Górgias* como um todo. Trata-se do seguinte: além de iluminar o fato de que a retórica promete dar mais para quem quer ter muito, o diálogo *Górgias* também mostra que ao lado de toda *pleonexia* encontra-se ainda o *páthos* do medo, para o qual a retórica – ou ao menos o tipo de retórica de estirpe gorgiana, que é aquela pretensamente analisada na obra<sup>3</sup> - não se dirige menos. Se a ganância é o lado expansivo e imperialista da retórica - lado que sempre pode ser censurado, moderado e contido – o medo e a vontade de defender-se é o seu lado mais bem distribuído e mais dificilmente criticável. Muitos cidadãos podem não estar interessados, por exemplo, em ganhar disputas erísticas, tampouco em exercer poder político. Mas pouquíssimos não procurariam proteger-se de ameaças e defender-se de injustiças. Logo, se a promessa de poder privado irrestrito está no centro da sedução que a retórica exerce sobre os jovens, essa promessa nunca deixa de incluir uma outra, fundada no mesmo poder do *logos* e aparentemente quase universalmente desejada, a saber: a promessa de aniquilar o medo. Um medo que se personifica, evidentemente, na possibilidade de perder uma causa no tribunal, o que, nesse contexto histórico, pode significar a alienação de bens, o exílio ou até a morte.

A forte aliança entre a retórica e o medo pode ser detectada em diversas partes do *Górgias*, na medida em que um mesmo processo ocorre com os três interlocutores de Sócrates, a saber: quando se veem reprovados por sua ganância, todos eles recorrem ao argumento do medo para se justificar. Especialmente o medo de ser vítima de uma injustiça ou de ser privado de coisas importantes para a boa vida; um medo que, ademais, eles julgam encontrar em todos os seus concidadãos. Ou seja: todos eles defendem a retórica apelando para o medo que em princípio existiria em todo ser humano. E o fazem por ser este um *páthos* aparentemente bem aceito, uma vez que é oriundo do instinto de autopreservação e de preservação das coisas próprias. Um instinto que, tanto quanto o medo que ele provoca, parece ser absolutamente natural e defensável. Penso, portanto, que uma das tarefas mais inglórias de Sócrates nesse

---

<sup>3</sup> Faço aqui uma referência interna ao diálogo e às suas personagens literárias, sem levar em consideração certas questões de ordem histórica, como, por exemplo, o fato de que muito possivelmente os ataques platônicos têm como alvo também Isócrates. Ademais, é importante assinalar que as observações platônicas sobre a retórica gorgiana estão longe de ser inquestionáveis do ponto de vista da interpretação dos textos de Górgias que foram conservados. Assim como em tantos outros casos, é sempre bom desconfiar da fidelidade histórica do filósofo. Meu intuito aqui, entretanto, é analisar apenas a obra platônica, não a gorgiana.

diálogo será mostrar que o instinto de autopreservação e o medo são responsáveis por uma série de desvios jurídicos e ético-políticos. É muito necessário examiná-los e descartá-los, se se quiser forjar uma retórica alternativa à gorgiana. Analisarei a seguir um trecho de cada uma das três conversas que formam o diálogo, sempre de modo breve, procurando mostrar como se apresenta a correlação entre retórica e medo na perspectiva de cada uma das personagens envolvidas na discussão com Sócrates.

### 1. Górgias

Ainda no começo do *Górgias*, a personagem homônima, pressionada por Sócrates a dar respostas precisas acerca do poder de sua arte, compara a retórica com a luta. Segundo Górgias, mesmo que lutas sejam eficazes contra todos os homens, os seus golpes não devem ser usados indistintamente. Não se deve, por exemplo, “bater, ferir ou matar os amigos” (PLATÃO, *Górgias*, 456d5<sup>4</sup>). Logo, se por acaso um aprendiz atacar amigos e até parentes, seus professores não devem ser responsabilizados por isso, pois “eles lhe transmitiram o uso justo dessas coisas contra inimigos e pessoas injustas para se defender e não para atacar” (PLATÃO, *Górgias*, 456e3-4). O professor de luta defende a luta chamando-a de ‘defesa pessoal’. Górgias defende a retórica alegando o mesmo e, com isso, parte em defesa própria.

Ele precisa partir em defesa própria porque antes disso, quando ainda estava com a guarda aberta, alardeara que o poder da retórica praticada por ele é ilimitado e o único a dar verdadeira liberdade para seu possuidor, já que absolutamente todos na *polis* estão sujeitos à sua influência (PLATÃO, *Górgias*, 452d-e). Górgias buscara arrebatar mais alunos fazendo sua propaganda de poder irrestrito. Quando se viu imprensado contra a parede e acusado de não se importar com o uso justo das armas que fornece aos alunos, afirmou jamais instigar ataques e nunca desinteressar-se da justiça. Correu em defesa de sua arte alegando que ela só deve ser usada para a justa defesa contra ataques alheios. Ou seja, sua propaganda de poder sobre os outros é transferida para uma espécie de promessa de proteção pessoal<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Todas as traduções do *Górgias* citadas neste artigo são de autoria de Daniel Lopes (PLATÃO, *Górgias*, 2015).

<sup>5</sup> Neste contexto, é útil lembrar de um dos panos de fundo históricos da obra, a saber, o fato de que a presença de Górgias em Atenas deveu-se a uma embaixada enviada pelos cidadãos de Leontinos para pedir auxílio na proteção da sua cidade contra os siracusanos (provavelmente em 427 a. C.). Não à toa, Górgias foi o escolhido. Sua retórica era poderosa, encantou os atenienses e conseguiu persuadi-los a enviar-lhes ajuda. Segundo Diodoro da Sicília, *apud* Schiappa (SCHIAPPA, 1999, p. 98-102), os

A imagem da luta evocada por Górgias é perfeita para o seu argumento porque mostra que o fato de não atacarmos ninguém gratuitamente ainda não é suficiente para garantir que não seremos atacados. Ou seja, transferindo o raciocínio para o âmbito da justiça, onde sua retórica atua privilegiadamente, isso significa que sempre poderemos ser acusados e condenados, mesmo sem termos praticado injustiça alguma. Por tal razão, a retórica funcionaria como uma garantia extra em prol da autopreservação: até podemos nos eximir de ir contra os outros, mas, se acabarmos forçados a comparecer ao tribunal, a retórica correrá em nosso auxílio. Ser justo, portanto, não basta para sanar o medo. A retórica e a luta entram em cena para tentar aplacá-lo de vez<sup>6</sup>. O que me interessa nesse trecho é precisamente o fato de que o discurso de Górgias se inicia com uma promessa de domínio integral sobre os outros – portanto, em certa medida, com uma promessa amplamente *pleonética* - e termina com uma promessa mais palatável. Sócrates mostrará a seguir que Górgias caíra em contradição, mas, por enquanto, ainda não trará à luz o problema da concepção autodefensiva da retórica. Apenas à medida que esse mesmo deslize da *pleonexia* para o medo se repetir, nas duas conversas subsequentes, é que Sócrates dará uma resposta retroativa a Górgias.

## 2. Polo

Vejamos agora como um movimento muito similar ocorre na conversa entre Polo e Sócrates. No passo 468e6-8 do diálogo, Polo pergunta a Sócrates se ele não invejaria “alguém quando o visse matando quem lhe parecesse ou roubando-lhe dinheiro ou encarcerando-o” (PLATÃO, *Górgias*, 468e6), independentemente do fato de ele realizar esses atos de forma justa ou injusta. Diante da forte reação de Sócrates, Polo ameniza sua fala perguntando: “aquele que mata quem lhe parece, quando o mata de forma justa, parece-te ser infeliz e digno de piedade?” (PLATÃO, *Górgias*, 469a9). Sócrates responde que, sendo justo, não é digno de piedade, mas também não é invejável. A última pergunta de Polo parece trair o seu maior medo - ou pelo menos o maior medo da grande maioria dos seus concidadãos: “Mas decerto quem morre injustamente é digno de piedade e infeliz?” (PLATÃO, *Górgias*, 469b3). Sócrates expõe, por contraposição, o seu maior medo: “Menos do que aquele que mata, Polo, e

---

atenienses eram cultivados e amantes das letras e foram cativados pelo estilo peculiar de Górgias. Esta é uma forte evidência empírica da utilidade prática da retórica para a proteção da *polis*. Que ela é útil tanto no plano público quanto no privado, aliás, é algo explicitamente afirmado pela personagem Górgias em sua conversa com Sócrates (PLATÃO, *Górgias*, 456b-c).

<sup>6</sup> Não esqueçamos que Eutidemo e Dionisodoro, do diálogo *Eutidemo* de Platão, eram peritos em ambas.

menos do que aquele que morre de forma justa” (PLATÃO, *Górgias*, 469b5). Na escala socrática de infelicidade, acima daquela situação que afinal será a sua própria - morrer vítima de uma injustiça - há ainda a de quem morreu merecedor da sua pena e, mais acima ainda, a de quem matou injustamente e ficou devendo a punição. Nesse trecho, novamente testemunhamos o interlocutor de Sócrates começar seu discurso elogiando um poder sem limites e desdenhando da justiça e terminar alegando que o mais importante é evitar as penas de que padece a vítima de uma injustiça. No entender de Polo, se Sócrates não concordara com a sua primeira colocação, haveria de concordar ao menos com a última.

Ao obter uma resposta negativa, porém, Polo procura pressionar ainda mais o seu interlocutor, indagando: “Portanto, tu não admitirias ser tirano?” (PLATÃO, *Górgias*, 469c3). É na resposta irônica que Sócrates dá a mais esse desafio de Polo que começará a delinear-se no diálogo a ideia de que a concepção absoluta da autodefesa - em que sempre o que se deve conseguir é salvar a própria pele - precisa ser substituída por uma outra, em que salvar-se não pode diferir de evitar cometer injustiças:

Se na praça atulhada de gente eu dissesse a ti, com um punhal sob o braço: ‘Polo, acabei de herdar um poder e uma tirania dignos de admiração; portanto, se eu achar que deva matar, neste instante, qualquer homem que ora vês, estará morto quem for de meu parecer; se eu achar que deva fender a cabeça de algum deles vai tê-la fendida neste instante, e que deva atassalhar-lhe as vestes, vai tê-las atassalhadas - tamanho é o meu poder nesta cidade’ (PLATÃO, *Górgias*, 469d1-e1).

A comparação entre o poder da retórica e o poder do punhal é eloquente. Se confrontada com a comparação de Górgias entre a retórica e a luta, bem como com suas alegações a respeito da falta de responsabilidade dos professores sobre a injustiça eventualmente cometida por seus alunos - e se somada ainda ao fato de que é agora um aluno seu, Polo, que introduz na conversa de modo explícito a relação entre o retor e o tirano - então a provocação de Sócrates soa duplamente potente, respondendo tanto ao mestre como ao discípulo. Se de fato o intuito de Górgias era o de não se comprometer com o uso injusto das armas que ele fornece ao aluno, as posições de Polo mostraram que as fronteiras entre os usos justos e os usos injustos da retórica não são tão nítidas assim.

A sequência da conversa, ademais, mostrará que Polo não desiste facilmente do elogio à vida tirânica, pois, logo a seguir, ele ilustrará seus argumentos com o exemplo

do tirano Arquelaus, que, segundo ele mesmo, cometeu as maiores injustiças a fim de dominar a Macedônia (PLATÃO, *Górgias*, 470d-471d). O ponto em que Polo insiste é que, apesar de todos os crimes que ele teria cometido para aceder ao trono – segundo o próprio Polo, degolar o tio e o primo, sumir com seus corpos e asfixiar o irmão – ninguém o consideraria mais infeliz agora do que quando era escravo do déspota Álceto, seu tio<sup>7</sup>. Sócrates, entretanto, certamente não será do mesmo parecer. Segundo a sua perspectiva, a admiração que Polo nutre pelos tiranos denuncia, afinal, que a garantia extra da retórica - de ser o único recurso realmente eficaz contra as injustiças, já que apenas ser justo não basta para prevenir ataques injustos - acaba por abolir inteiramente a prática da justiça. Isso ocorre porque, se o poder da retórica for de fato tão ilimitado e tão poderoso quanto promete e se for capaz de fornecer armas de defesa tão insuperáveis quanto diz, livrando os homens de quaisquer acusações que lhe forem imputadas, então ela liberará o cidadão para praticar crimes e ser acusado de tudo o que de fato praticou, sem no entanto sofrer punições. Dando mais um passo, esse cidadão não precisará mais sequer defender-se, pois com seu poder ilimitado poderá influenciar ou ganhar o governo e forjar as próprias leis - sendo afinal absolutamente livre, como Górgias afirmara no início, ou sendo absolutamente tirânico, como Polo afirma agora e como Cálicles afirmará a seguir. A retórica, assim como o punhal, livra o seu praticante e possuidor do medo, conduzindo-o diretamente ao poder ilimitado e ao possível gozo da *pleonexia*. Sendo assim, o tirano de Polo começa a iluminar a ‘lógica *pleonética*’ que afinal entrará em cena explicitamente a partir da conversa entre Sócrates e Cálicles.

Enquanto isso não ocorre, porém, Sócrates parece sugerir a Polo e aos leitores da obra que, enquanto esposarmos a ideia de que a autodefesa vem em primeiro lugar, teremos grandes chances de, ao evitarmos sofrer uma injustiça, praticarmos outra em troca, substituindo um mal menor por um mal maior. Esse ponto será esclarecido por meio do conhecido preceito socrático de que sofrer injustiças é melhor do que cometê-las, que será trabalhado nesse contexto de forma peculiar. Em resumo: Sócrates mostrará que o poder da retórica gorgiana é o de evitar a dor, mas não o de evitar o mal, pois sofrer uma injustiça é sem dúvida mais doloroso do que cometê-la, mas não pior (essa conclusão aparece duas vezes na conversa com Polo: em 475c e em 479d). Sócrates dissocia o melhor e o mais agradável, o pior e o mais doloroso, a fim de

---

<sup>7</sup> Ainda segundo Polo, Arquelaus era filho de Perdicas, irmão de Álceto, com sua escrava, por isso permaneceria sendo escravo caso não houvesse cometido tais injustiças.

demonstrar que, ao proporcionar a anulação de uma pena justa no tribunal, a retórica está evitando dores, mas ainda assim causando males ao réu que foi capaz de absolver:

Pois, a partir de nosso consentimento vigente, é provável que quem escape da justiça também faça algo similar, Polo: observa a dor por ela infligida, mas é cego para o que é benéfico, ignorando o quanto é mais infeliz viver com a alma insalubre do que com o corpo em semelhante estado, uma alma avariada, injusta e ímpia. É por esse motivo que ele faz de tudo para não pagar a justa pena e não se livrar do maior mal, dispondo-se de dinheiro, amigos e do modo de ser persuasivo ao máximo no discurso. (PLATÃO, *Górgias*, 479b4-c3).

Por fim, Sócrates concluirá a exposição de seu ponto de vista com uma engraçada inversão de todos os valores comuns, ficando de uma vez por todas a bandeira da lógica com a qual ele combaterá a retórica defendida por seus interlocutores: ele alega que, sob a perspectiva da justiça irrestrita, a retórica só serviria para a autodelação ou para a delação de amigos, uma vez que, no caso de um crime ter sido porventura cometido, sofrer a punição é melhor do que evitá-la (PLATÃO, *Górgias*, 480c-d). Um primeiro passo foi dado, portanto, para modificar a concepção autopreservativa da retórica. Salvar-se, agora, não significa proteger a vida a todo custo, mas sim evitar a injustiça a todo custo, mesmo que para isso seja necessário autodestruir-se<sup>8</sup>.

Todavia, um dos pontos do argumento gorgiano ainda permanece intocado: e quanto a defender-se de ataques aleatórios e de acusações injustas *de modo justo*? Sócrates não deveria concordar que, nesse caso ao menos, a retórica teria utilidade? Esta última pergunta nos conduz diretamente a uma outra: caso tivesse concordado com a importância de defender-se de acusações injustas, Sócrates não teria vindo a ser capaz de evitar a própria morte, no futuro da conversa fictícia tramada por Platão?

### 3. Cálicles

Essa pergunta será finalmente enfrentada na conversa entre Sócrates e Cálicles. Notemos, antes de mais nada, que na parte inicial dessa última discussão o mesmo processo de passagem da *pleonexia* para o medo se verifica mais uma vez, agora de

---

<sup>8</sup> Em relação a esse tema, D. Lopes comenta, em seu estudo introdutório: “Nesse sentido, a preocupação precípua do homem, se ele pretende ser feliz, não é viver o quanto mais e buscar todos os meios possíveis para garantir uma vida longa independentemente da justiça (essa seria uma das “pseudoutilidades” da retórica adúladora, e, em específico, da retórica judiciária, cf. 511d-513c) mas viver, o tempo que for, de forma justa”. (PLATÃO, *Górgias*, 2015, p.100).



forma intensificada. No grande discurso com que Cálicles inicia sua participação no diálogo, no qual o vocabulário da *pleonexia stricto sensu* será explícita e largamente empregado, a personagem diz que “o justo é determinado assim: o superior domina o inferior e possui mais do que ele” (PLATÃO, *Górgias*, 483d5). Ainda segundo ele, são os inferiores que declaram ser injusto querer ter mais do que os outros e apossar-se de bens alheios. Como não têm força para se proteger, lançam mão de uma certa noção de justiça e a ela associam leis:

Eu, todavia, julgo que os promulgadores das leis são os homens fracos e a massa. Assim, em vista de si mesmos e do que lhes é conveniente, promulgam as leis e compõem os elogios e os vitupérios. Amedrontando os homens mais vigorosos e aptos a possuir mais (*pléon ékhein*), eles dizem, a fim de que estes não possuam mais (*pléon ékhsin*) do que eles, que é vergonhoso e injusto esse acúmulo de posses (*pleonektéin*), e que cometer injustiça consiste na tentativa de possuir mais do que os outros (*to pléon tón állon zeteín ékhein*); pois, visto que são mais débeis, eles prezam, julgo eu, ter posses equânimes (*íson ékhsin*). Eis porque a lei diz que a tentativa de possuir mais (*pléon ékhein*) do que a massa é injusta e vergonhosa, denominando-a cometer injustiça; mas a própria natureza, julgo eu, revela que justo é o homem mais nobre possuir mais (*pléon ékhein*) do que o pior, e o mais potente, mais do que o menos potente. (PLATÃO, *Górgias*, 483b4-d2).

A profusão de ocorrências da expressão *pléon ékhein* e afins demonstra que a *pleonexia* é o centro em torno do qual orbita esse primeiro discurso calicleano, que expõe a tese de que os fracos, amedrontados pelo poder dos fortes e a fim de protegerem-se da sua *pleonexia*, criam uma certa noção de justiça ‘contra a natureza’.

Logo em seguida, Cálicles afirmará ainda que a filosofia só serve aos jovens. O motivo que alega para isso aparece num trecho célebre, onde ele antevê as dificuldades de Sócrates no tribunal com termos que são ao mesmo tempo um conselho e uma ameaça ao filósofo:

Pois se hoje alguém te capturasse, ou qualquer outro homem da tua estirpe, e te encarcerasse sob a alegação de que cometeste injustiça, ainda que não a tenhas cometido, sabes que não terias o que fazer contigo mesmo, mas ficarias turvado e boquiaberto sem ter o que dizer; quando chegasses ao tribunal, diante de um acusador extremamente mísero e desprezível, tu morrerias, caso ele quisesse te estipular a pena de morte. Ademais, como isto pode ser sábio, Sócrates, ‘que a arte, apossando-se de um homem de ótima natureza, torna-o pior, incapaz de socorrer a si mesmo, de salvar a si mesmo ou qualquer outra pessoa dos riscos mais extremos, despojado pelos inimigos de todos os seus bens e vivendo desonrado na cidade. Para ser ainda mais rude, qualquer um poderia rachar a têmpera de um

homem como esse sem poder pagar a justa pena. (PLATÃO, *Górgias*, 486a7-c2).

Nessa longa fala, além de jogar com o medo que suas previsões catastróficas (e em certo sentido corretas) podem causar, Cálicles formula explicitamente a pergunta já prenunciada pelo argumento de Górgias: afinal, não poderia a retórica vir a ser útil para Sócrates no tribunal, ao menos se usada de modo responsável? Cálicles recorre, assim como Górgias e Polo antes dele, ao medo que ele supõe encontrar em qualquer cidadão, inclusive no próprio Sócrates, para tentar fazer o filósofo admitir que o poder da retórica acaba por ser desejável para todos. Inicia seu raciocínio com uma abundância pleonética e finaliza-o procurando amedrontar seu interlocutor e rival.

Todavia, para evitar possíveis mal-entendidos em relação à minha leitura do diálogo platônico, é importante ter em mente uma ressalva: quando procuro descrever um deslize da *pleonexia* para o medo presente na fala das personagens que defendem a retórica nesse diálogo, eu me refiro à *pleonexia* que quer seduzir os ouvintes das personagens, bem como ao medo que esses mesmos ouvintes provavelmente possuem. E que, segundo os retóricos parecem julgar, está presente em todos os seres humanos, pelo simples fato de serem mortais conscientes e falantes e desejarem evitar a própria morte, bem como prejuízos e dores em geral<sup>9</sup>. Trata-se, em suma, da constatação de que os seres humanos possuem naturalmente o desejo de defender-se de perigos e injustiças. É para esse sentimento tão amplamente compartilhado que a retórica de tipo gorgiano procura falar. Neste contexto, portanto, pouco importa se ela fala também do medo existente nas próprias personagens, ou não. Pouco importa se aqueles homens, ao tentarem um discurso que ecoe em seu público, ao mesmo tempo denunciam um medo interno, do qual têm vergonha. Aliás, no que diz respeito a Cálicles, especificamente, esse não parece ser o caso, já que o seu depoimento a respeito da *pleonexia* - tão fartamente elogiada em seus discursos, como se viu - associa-a explicitamente ao caráter corajoso. Em 491b-492a, a coragem chega a ser apresentada por ele como requisito necessário para os homens que governam, que possuem poder e que, portanto, podem ‘ter mais’ e ‘proporcionar mais’ a si mesmos e aos seus próximos. Ademais, Sócrates diz explicitamente: “Pois bem, Cálicles, deixei Polo e Górgias atordoados e

---

<sup>9</sup> Aristóteles já nos lembra, em sua *Política* (ARISTÓTELES, *Política*, 1253a10-15), que todo animal busca o prazer e foge da dor, sendo capaz ao mesmo tempo de manifestar com sons o agradável e o desagradável; ao homem, entretanto, é dada a linguagem, que, mais do que manifestar o agradável e o desagradável, o prazer e a dor, exprime o que é justo e o que é injusto.

envergonhados; tu, porém, não te atordoas nem te envergonhas, pois és corajoso.” (PLATÃO, *Górgias*, 494d2-4). Se sincera ou ironicamente, não podemos saber, mas o fato é que nada na conduta de Cálicles nos permite afirmar que a personagem tenha sido propositalmente delineada como covarde. Não se trata, portanto, de confrontar graus de coragem e de medo que poderiam caracterizar essas personagens em particular, mas trata-se de construir uma espécie de antropologia do medo e da coragem. Sendo assim, o que a conversa entre Sócrates e Cálicles finalmente revela é que, se existe uma relação forte entre a *pleonexia* e a coragem, é justamente porque existe também uma conexão inevitável entre a *pleonexia* e o medo. A coragem do retórico, segundo a ótica socrática, nada mais é do que uma libertação do medo por meio da aquisição de poder, de modo que a retórica acaba por ser dependente do medo. Em consequência, o medo acaba por estar sempre subjacente àquilo que a prática retórica é capaz de oferecer. Não importa aqui, por conseguinte, determinar se Platão desenvolveu ou não uma psicologia fictícia das personagens. Basta assinalar que todas as personagens acabam por dirigir-se para o medo supostamente presente em seus interlocutores e em seu público em geral. Um medo que, no mínimo, tem grandes chances de estar presente em todo ser humano, por mais corajoso que seja. Mas que Sócrates, para a decepção de Cálicles, não apresenta.

Assim, evidenciando cada vez mais o conflito entre as visões das duas personagens, a resposta de Sócrates não chegará antes que vários pontos da fala de Cálicles sejam refutados. Apenas em 508e - ao repetir ser pior e mais vergonhoso cometer injustiças do que sofrê-las e ao declarar que a arte mais bela e importante é aquela capaz de proporcionar o poder de não cometer injustiças (PLATÃO, *Górgias*, 508e-510b) - é que Sócrates voltará a tocar no tema da autopreservação (a expressão que ele usa diversas vezes nessa seção do texto, como por exemplo, em 509b4, é *boethein eautó*, ou seja, ‘salvar a si mesmo’). Ele lembra que as artes que evitam a morte são muitas, mas nenhuma se tem em tão alta conta quanto a retórica. A natação e a arte da navegação, por exemplo, que salvam inúmeras vidas, sabem muito bem que não está em seu poder avaliar se os corpos que salvam estão de fato saudáveis. Comparação por comparação, a de Sócrates tem em vista deflacionar a autoestima dos retóricos, mostrando que eles salvam almas indistintamente, sem se preocupar com a justiça ou a injustiça que acaso essas almas praticam (PLATÃO, *Górgias*, 511d-512d). Por fim, Sócrates arremata seu discurso com uma afirmação muito eloquente: “Pois o verdadeiro homem não deve se preocupar em viver o quanto tempo for nem se apegar à

vida.” (PLATÃO, *Górgias*, 512e2) Como se pode notar, sua atenção desvia-se do viver de todo modo e a qualquer custo para o modo como se deve viver o tamanho de vida que se tem. O medo de perder bens e/ou vida é substituído pelo medo de praticar injustiças e, pior ainda, não ser punido por isso.

Mesmo após essa longa advertência, Cálicles não deixará de pressioná-lo: “Então parece-te correto, Sócrates, um homem sujeito a essa condição na cidade e incapaz de socorrer a si mesmo (*eautó boethéin*)?” (PLATÃO, *Górgias*, 522c4). Em sua resposta, Sócrates finalmente concede um pequeno ponto:

Contanto (...) que ele tenha socorrido a si mesmo, sem ter incorrido em ações ou discursos injustos referentes a homens ou deuses. Pois havíamos concordado, repetidamente, que essa forma de socorrer a si mesmo é superior a todas as outras. Assim, se alguém me refutasse provando que sou incapaz de prover esse socorro a mim mesmo ou a outra pessoa, seja diante de muitas ou poucas pessoas, seja sozinho por uma só, seria eu tomado pela vergonha, e, se em razão dessa incapacidade eu encontrasse a morte, haveria de me enfurecer. Todavia, se eu perdesse a vida por carência de uma retórica adulatora<sup>10</sup>, estou seguro de que me verias suportar facilmente a morte. (PLATÃO, *Górgias*, 522d1-e1)

A resposta a *Górgias* tarda, mas não falha. O retórico de algum modo tem razão, pois, em teoria, a retórica que fosse capaz de promover a autodefesa sem com isso incorrer em nenhum tipo de injustiça não deveria ser objeto de reprovação - e talvez o nome dessa retórica, para Sócrates, fosse filosofia. Por outro lado, entretanto, o que Sócrates tragicamente reafirma é ser em certo sentido impossível conciliar os dois interesses, ao menos em um tribunal, pois injustiças sempre serão praticadas pela retórica cujo foco for o da autoproteção.

#### 4. Conclusão

Se for realizada a conexão que a parte final do *Górgias* sugere tão fortemente entre as observações de Sócrates sobre a retórica gorgiana e seu discurso de defesa em *Apologia de Sócrates*, será lícito afirmar que este último, afinal, comprova que empregar uma retórica preocupada com outros medos, que não o da morte ou o de sofrer uma injustiça, não resulta - ao menos se ‘resultar’ for compreendido como preservar a vida a todo custo. Contudo, o que a *Apologia de Sócrates* ainda deixa no ar é, precisamente, a pergunta sobre o que é ter sucesso e o que é fracassar. Quem se saiu

---

<sup>10</sup> Evidentemente, podemos reconhecer aqui a insinuação, por parte de Platão, de que a única coisa que faltou a Sócrates em seu julgamento foi de fato a retórica adulatora.

bem e quem se saiu mal do processo que condenou Sócrates à morte? Ao que parece, boa parte dos esforços de Platão vão na direção de construir ou reforçar parâmetros a partir dos quais a retórica socrática da *Apologia* possa ser avaliada como tendo obtido pleno sucesso.

Por isso, é importante notar que tanto as reflexões platônicas sobre a retórica gorgiana quanto a retórica alternativa que Platão erige para seu protagonista não deixam de ser uma operação de proteção póstuma a Sócrates contra as injustiças praticadas por Atenas. Mais do que isso: sob certo ponto de vista, trata-se da única proteção verdadeiramente eficaz, pois, sendo o patrimônio do filósofo, seus bens<sup>11</sup>, aquilo que ele ama e que torna boa a sua vida, de fato inatacáveis - porque intangíveis e impossíveis de espoliar, na medida em que não coincidem nem com objetos concretos, nem com seu corpo, nem com sua vida material -, ele já está de antemão protegido contra qualquer injustiça alheia. O poder no qual ele está interessado é apenas “certo poder e certa arte” (*dynamis tina kai tékhnē*; PLATÃO, *Górgias*, 509e1) de que um homem deve dispor a fim de que, tendo-os “aprendido e exercitado” (*máthe kai askése*; PLATÃO, *Górgias*, 509e2), seja capaz de jamais cometer injustiças. Em suma: Platão faz Sócrates elogiar o único poder e a única arte capazes de tornar alguém verdadeiramente invulnerável, já que, segundo o filósofo formula na *Apologia*, configurando talvez uma espécie de vingança socrática: “para o homem bom não há mal algum, nem quando vive, nem quando morre”<sup>12</sup> (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 41d1).

Quanto à retórica gorgiana, a insinuação final é de que ela não apenas não é capaz de nos socorrer, como é responsável por piorar a nossa situação, pois sua dupla promessa de conceder o poder de ter mais e de proteger contra ataques alheios é menos um modo de sanar o medo do que um modo de criar mais medo. Isso, porque ter mais [poder] é ter mais chance de salvar-se, mas também é ter mais medo de perder o [poder] que se tem e, portanto, mais necessidade de acumular mais [poder] ainda para salvar-se de ameaças maiores. Assim, de nada adianta fazer muros mais altos, escudos mais

---

<sup>11</sup> Uma referência ao trecho 472b2-5, do *Górgias*, onde Sócrates faz uma espécie de trocadilho com o termo ‘ousía’, que tradicionalmente significa ‘patrimônio, bens’, e que ganha o sentido filosófico de ‘essência, ser mais real, ser verdadeiro’: “Todavia, eu, sendo um só, contigo não concordo, pois não me constanges a isso, embora te empenhes, apresentando contra mim falsas testemunhas em profusão, para expulsar-me do meu patrimônio (*ek tes ousias*) e da verdade.” (PLATÃO, *Górgias*, 472b2-5). Por meio do trocadilho, nota-se a insinuação de que o único patrimônio real do filósofo é a verdade.

<sup>12</sup> Tradução de André Malta (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 2008).

espessos, cadeados, trancas, câmeras, vigias, vigias que vigiam os vigias e todo o possível para proteger bens supostamente cobiçados pelos outros, já que algum calcanhar sempre estará exposto. Para sair dessa ciranda, apenas a retórica socrática é capaz de prover auxílio, precisamente por se recusar a falar para esse medo e a prometer essa autopreservação.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Politique*. Trad. Jean Aubonnet. Paris: Gallimard, 1993.
- PLATÃO. *Górgias*. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. André Malta. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.
- SCHIAPPA, E. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven & London: Yale University Press, 1999.