

Similitudes entre as filosofias de Rousseau e Platão

Evaldo Becker*

Resumo: No presente artigo, trataremos acerca de algumas similitudes que podem ser percebidas entre as obras de Jean-Jacques Rousseau e Platão. Pretendemos examinar principalmente as proximidades existentes acerca da eloquência ou do poder do discurso tendo como fim ações políticas. Visa-se demonstrar que ambos autores possuem tanto uma valoração positiva, quanto uma valoração negativa do discurso e da eloquência. Para tanto, utilizaremos principalmente as obras: *Ensaio sobre a origem das línguas* e o *Discurso sobre a desigualdade* de Rousseau, e *Fedro* e *Górgias*, de Platão.

Palavras-chave: Platão; política; retórica; Rousseau; similitudes

Abstract: This article deals with some similitudes that may be perceived between the works of Jean-Jacques Rousseau and those of Plato. We intend to examine mainly the existent resemblances concerning eloquence and the power of discourse, as much as they have political actions as their ends. We aim at demonstrating that both authors attribute both positive and negative traits to discourse and eloquence. In order to achieve these goals, we shall use mainly the works *Essay on the origin of languages* and *Discourse on the origin of inequality*, by Rousseau, and *Phaedrus* and *Gorgias*, by Plato.

Keywords: Plato; politics; rethoric; Rousseau; similitudes

Qualquer pessoa que tenha lido sumariamente algumas das grandes obras de Rousseau perceberá a presença de referências a Platão e de alguns posicionamentos convergentes entre as filosofias de ambos. Se a crítica aprecia diversamente a influência dos escritos platônicos na obra de Rousseau, ninguém questiona, ao menos seriamente, esta presença platônica em seus textos. Yves Touchefeu, no verbete *Platão* do *Dictionnaire de Rousseau*, afirma ser Platão um dos autores que Rousseau mais cita, sendo precedido em quantidade apenas por citações de Plutarco e da Bíblia. (Touchefeu, 2008, 728)

As congruências percebidas entre as obras de Platão e Rousseau perpassam desde seus planos educacionais e estéticos, até as questões referentes à ética, política e linguagem. Nosso intuito aqui é apresentar

* Professor do Departamento de Filosofia da UFS – Universidade Federal de Sergipe. *E-mail:* evaldobecker@gmail.com [Artigo recebido em 09.05.2010, aprovado em 29.04.2011]

algumas semelhanças existentes entre estas duas filosofias, principalmente no que concerne ao papel da retórica ou do discurso no ambiente político e ético de seu tempo.

Rousseau é um dos poucos filósofos iluministas que reconhecem a importância do pensamento de Platão e sua dívida para com este. Roberto Romano em seu artigo: *A transparência democrática: esperança e ilusões*, comentando acerca de Rousseau e Diderot, afirma que: “os dois pensadores constituem uma anomalia no século XVIII, pois, ambos definem-se como leitores entusiastas dos textos platônicos”. Segundo ele: “Platão era geralmente ridicularizado naquele século, menos pelo enciclopedista e pelo autor do *Emílio*”. (Romano, 2001, 53)

Não obstante a multiplicidade de pontes possíveis de serem estabelecidas entre as filosofias de Platão e de Rousseau, nos limitaremos aqui a traçar alguns pontos de convergência que podem ser percebidos no que diz respeito às suas compreensões acerca do papel da linguagem no que concerne a ação ético-política. Apesar de tanto Rousseau quanto Platão atribuírem uma valoração positiva e outra negativa acerca do papel da retórica no desenvolvimento político e moral das sociedades, geralmente as valorações positivas são negligenciadas por seus intérpretes, ressaltando-se com mais frequência suas críticas à linguagem e ao papel do discurso.

Em vários de seus *Diálogos*, Platão dirige uma crítica à prática discursiva ou retórica de seu tempo, procurando demonstrar sua total falta de consistência e coerência com aquilo a que se propunha fazer. No *Protágoras*, Platão questiona a proposição do sofista segundo a qual o jovem que se dedicasse a freqüentar suas aulas “desde o primeiro dia de conversação retornaria para casa melhor do que era, o mesmo acontecendo no dia seguinte e nos subseqüentes, acentuando-se cada dia mais o seu progresso”. (Platão, 2002, 62) Ao perguntar em relação à quê este ficaria melhor, a resposta dada é de que seria na “arte da política e de formar bons cidadãos”. Já no *Górgias*, Sócrates, ao interpelar o sofista de nome homólogo ao diálogo, sobre o conteúdo acerca do qual se referiam os discursos sofísticos recebe a resposta de que estes se destinariam a “deixar livres os homens em suas próprias pessoas, como também de torná-los aptos para dominar os outros em suas respectivas cidades”, consistiria ainda, segundo o sofista, em “por meio da palavra poderem convencer os juízes no

tribunal, os senadores no conselho e os cidadãos nas assembléias ou em toda e qualquer reunião política.” (Platão, 2002b, p. 135)

Ou seja, a retórica seria a “mestra da persuasão”. No entanto, ao interrogar sobre que tipo de persuasão a retórica se referia; se àquela que é fonte de *crença* ou sobre a que é fonte de *conhecimento*, Górgias responde que seria evidentemente a que dá origem à crença; ao que Platão, nas palavras de Sócrates, conclui que, diferentemente do que se propõem os sofistas ou os oradores treinados por estes, “o orador não instrui os tribunais e as demais assembléias a respeito do justo e do injusto, mas apenas lhes desperta a crença nisso”. (idem, ibidem, p. 139)

Para compreendermos melhor qual o sentido da crítica platônica aos sofistas e à retórica em geral, precisamos compreender qual o papel dos mesmos no cenário político da Grécia, no século V.a.C. Segundo Kerferd:

As instituições de uma cidade democrática grega pressupunham, no cidadão comum, a faculdade de falar em público, o que era indispensável para quem quer que ambicionasse uma carreira política. Um homem que fosse arrastado ao tribunal por seus inimigos e não soubesse como falar era como um civil desarmado atacado por soldados. (Kerferd, 2003, 35)

O papel dos sofistas no período em questão era de extrema relevância para qualquer cidadão que desejasse se alçar à condição de político, o que pressupunha, nesse sentido, a capacidade oratória. Capacidade de persuadir o povo nas assembléias.¹ Como exemplo da

¹ As críticas platônicas em relação aos sofistas devem ser atenuadas tendo em vista sua unilateralidade. Durante muito tempo foram aceitas como inquestionáveis as descrições de Platão acerca dos sofistas e, nesse sentido, foram ouvidas somente as acusações do próprio inimigo para julgar os réus. Atualmente vários estudos procuram perceber a importância dos sofistas no período em questão, demonstrando que muitos deles, em suas teorias, se aproximam muito mais das ideias Socráticas, do que Platão pretendia demonstrar. Kerferd, em *O movimento sofista*, ressalta a importância dos mesmos em relação à teoria linguística, doutrinas filosóficas e morais, doutrinas sobre os deuses, a natureza e a origem do homem, bem como análise literária, e matemática. Segundo ele, é preciso que se reconheça que os sofistas foram parte importante no progresso da Atenas de Péricles, importantes por si mesmos e também na história da filosofia. No entanto, em função do tempo e do recorte aqui proposto, nos ateremos basicamente às posições de Rousseau e Platão, no que se refere aos temas propostos, ressaltando, que tal questão mereceria um estudo mais pormenorizado, que ficará para outro momento. Indicamos também os livros *Ensaio*

eficácia de sua “arte” Górgias afirma que em qualquer cidade que seja, se um médico e um orador “se apresentarem a uma assembléia do povo ou a qualquer outra reunião para argumentar sobre qual dos dois deverá ser escolhido como médico, não contaria o médico com nenhuma probabilidade para ser eleito, vindo a sê-lo, se assim o desejasse, o que soubesse falar bem”. (Platão, 2002b, 141) Tal seria, precisamente, a força da retórica, qual seja: a vantagem de não precisar uma pessoa aprender nenhuma arte, a não ser aquela, obtendo o apoio do povo para si; podendo defender-se perante os juízes caso fosse acusado e salvando sua própria vida e a de quem desejasse. Nesse sentido, segundo Kerferd, “os sofistas, supriam uma necessidade social e política”. (Kerferd, 2003, 36)

No entanto, o que Platão critica é justamente a eficácia da retórica com vistas à uma melhoria das condições políticas. Platão, nas palavras de Sócrates, afirma ser ela, não uma “arte”, mas sim uma “rotina”, destinada a “produzir satisfação”. Segundo ele: “A retórica é o simulacro de uma parte da política”. (Platão, 2002b, 151) Isso porque a retórica trabalha baseada em crença e não em um conhecimento verdadeiro. Em debate com Górgias no diálogo homólogo, Sócrates questiona o sofista sobre sua capacidade de formar um orador, ao que o mesmo responde que quem se dispuser a seguir suas lições estará apto a, em matéria de saúde, ser mais convincente do que o próprio médico, porém isso somente “diante das multidões”, ao que Sócrates retruca: “Diante de ignorantes? Pois é de presumir que diante de entendidos não sejas mais persuasivo do que o médico”. E em seguida conclui, a partir da aquiescência de Górgias, que “nesse caso, o ignorante tem maior poder de persuasão junto de ignorantes do que o sábio”. (Platão, 2002b, 144)

É justamente em função disto que Platão se nega a considerar a retórica como arte,² pois segundo ele, essa só visa a aprovação e não ao bem

sofísticos e O efeito sofisticado de Bárbara Cassin, que tratam nos esclarecem muito acerca dos sofistas e de suas relações com os filósofos do período. (Cassin, Bárbara, 2005.)

² Sócrates, no *Górgias*, afirma acerca da retórica que esta se trata de “*uma prática que nada tem de arte, e que só exige um espírito sagaz e corajoso e com disposição natural de saber lidar com os homens. Em conjunto, dou-lhe o nome de adulação. A meu ver, essa prática compreende várias modalidades, uma das quais é a culinária, que passa, realmente, por ser arte, mas que eu não considero tal, pois nada mais é do que empirismo e rotina. Como partes da mesma, incluem também a retórica, o gosto da indumentária e a sofisticada*”. (Platão, 2002b, 153)

do povo, carecendo de razão, e “não se pode dar o nome de arte ao que carece de razão”. (Platão, 2002b, 153) Platão critica ainda, a forma como os oradores e políticos tratam os cidadãos quando falam ao povo sem a intenção de torná-lo mais virtuoso. Segundo ele, há duas maneiras de falar ao povo, “uma delas é adulação e oratória da pior espécie; a outra é algo belo, porque se preocupa com deixar boa quanto possível a alma dos cidadãos, esforçando-se para dizer o que é melhor, quer agrade quer não agrade ao auditório”. (Platão, 2002b, 212)

Fica evidente, nesse sentido, que a crítica de Platão não se dirige à retórica em si, mas ao mau uso desta, ou até, à aceitação de um tipo equivocados, bastante diverso da “verdadeira Retórica”. Vejamos agora como Platão concebe a “verdadeira retórica” ou aquilo que ele considera como sendo efetivamente a “arte da palavra”.

Apesar de no *Górgias* a ênfase ser negativa, visando prioritariamente um determinado tipo de discurso, isto é, aquele que pregava apenas a verossimilhança com a verdade, já se encontram nele elementos que indicam a existência de um outro tipo de discurso, um discurso comprometido não simplesmente com a bajulação do povo, mas com um desejo sincero de torná-lo melhor. Platão, nas palavras de Sócrates, afirma que o “orador honesto deverá dirigir seus discursos à alma dos homens, sempre que lhes, falar, e em todos os seus atos”. (Platão, 2002b, 214) Ainda, segundo ele, “para ser orador de verdade é preciso ser justo e ter o conhecimento da justiça”. (Platão, 2002b, 219) Werner Jaeger, na *Paidéia* afirma que “neste campo o que preocupa Platão é saber se para exprimir em palavras um pensamento é necessário o conhecimento da verdade”. (Jaeger, 1994, 1262)

Para Platão, se um orador não conhece o assunto sobre o qual fala, mas apenas a forma indicada de falar dele, sua atitude será sempre uma atitude bajuladora e prejudicial. Além disso, para que se desenvolva a verdadeira arte da palavra, além do conhecimento acerca do assunto sobre o qual se fala, serão necessários também, saber como falar para cada pessoa, bem como o melhor momento para tal, ou até mesmo quando se deve calar. No *Fedro*, texto da fase madura de Platão³, o autor declara que a verdadeira

³ Cf. Jaeger: “O *Fedro* só pode ser compreendido como nova fase na atitude de Platão para com a retórica. Essa atitude é ainda de franca recusa no *Górgias*, onde a retórica é a suma de

arte de falar pressupõe o conhecimento acerca do que se fala, bem como, a estruturação do discurso de forma integrada, no qual suas partes sejam conhecidas e estruturadas de forma orgânica em um discurso coeso. Para tanto, segundo Platão, o mesmo deve ser construído através de um processo dialético. Nesse sentido:

é preciso desculpar os que, por desconhecimento da dialética, não estão em condições de definir o que seja retórica. Com toda a sua ignorância, por haverem encontrado casualmente uns poucos conhecimentos, pensam que descobriram a retórica, e pelo fato de transmitirem a outras pessoas essas mesmas noções, estão convencidos de que lhes ensinaram toda a arte de bem falar. Quanto a disporem esses elementos com vistas à persuasão e à contextura do conjunto, consideram isso matéria secundária que os alunos descobrirão sozinhos, quando prepararem seus discursos. (Platão, 1975, 85)

Platão critica a superficialidade da arte retórica em voga no seu tempo, as implicações éticas decorrentes de tal superficialidade; e ainda a falta de zelo dos sofistas em perceber para quem ministram seus cursos, propiciando para pessoas sem a menor preocupação em tornar virtuoso o povo, elementos que permitirão às mesmas ludibriá-lo. Segundo Kerferd: “o que está errado é que os sofistas vendem sabedoria a todos os que se apresentam sem discriminação – ao cobrar honorários eles se destituíram do direito de escolher seus alunos. Isso, é dito, envolve prelecionar diante de todo tipo de gente”. (Kerferd, 2003, 47) Incluindo principalmente aqueles que não estão dispostos a empreender o longo caminho que supõe a aquisição da verdadeira arte de falar. No *Fedro*, Platão nas palavras de Sócrates afirma que:

enquanto não se conhecer a verdade da constituição de cada coisa de que se fala ou escreve e não se puder definir cada uma por si mesma, e, depois de definida, dividi-la em espécies até atingir o indivisível; enquanto não se conhecer a natureza da alma e puder determinar que espécie de discurso convém a cada natureza, adornando-os de acordo com esse critério, para oferecer a uma alma complexa discursos também complexos e de variadas harmonias, e para almas simples

uma cultura que não se baseia na verdade mas sim na mera aparência. É certo que, separando bem, já se descobrem de vez em quando neste diálogo certas referências ao que poderíamos chamar a própria consciência retórica de Platão.” (Jaeger, 2003,1258).

discursos igualmente simples, não se ficará em condições de manejar a arte da oratória. (Platão, 1975, 96)

Para todo aquele que quiser se tornar um orador de verdade são necessárias algumas condições essenciais, dentre elas, uma aptidão natural para bem falar, que deverá ser completada através de um longo processo de exercícios e dedicação à tarefa de filosofar. Sócrates, falando à Fedro, sobre a exigências necessárias para adquirir a “*arte de bem falar*” diz: “Se nasceste com o dom da palavra, chegarás a ser um orador ilustre à custa de estudo e exercício; porém, se te faltar qualquer dessas condições, no mesmo passo tua formação se ressentirá”. (Platão, 1975, 86) Além disso, os discursos devem ser dirigidos com o objetivo de conduzir as almas no caminho da virtude, pois o “homem de senso”, segundo Sócrates, não deverá “esforçar-se para agradar seus companheiros de escravidão.”

Vejamos agora como Rousseau concebe o papel do discurso em relação à política e à transformação da sociedade. No seu entender, a questão da linguagem está diretamente ligada as origens e aos rumos da sociedade e da política. Rousseau atribui um grande papel à questão do sentimento presente na linguagem, até porque, segundo ele, são os sentimentos e as paixões morais os responsáveis pelo surgimento das línguas e pelo estabelecimento das sociedades. Assim como a história dos homens, a da linguagem também é uma história de decadência. De transparente e veraz que era em seu princípio, torna-se corrompida e estéril. A linguagem vai perdendo sua transparência e seu sentimento e segue o curso da civilização, ou seja: corrompe-se com o decorrer do tempo. Segundo Rousseau, todas as línguas acabam por “mudar de caráter e perder em força, ganhando em clareza na medida em que se desenvolvem”. (Rousseau, 1969, 81) Além disso, o próprio homem, a partir do momento em que passa a adquirir novas ideias e desenvolver novas paixões, e à medida que suas necessidades se modificam, utiliza-se da linguagem a fim de convencer seus semelhantes a agirem de forma a lhe favorecer. A linguagem e os homens modificam-se concomitantemente. No *Segundo Discurso* Rousseau descreve o estabelecimento da propriedade privada da seguinte maneira:

O primeiro que tendo cercado um terreno, arriscou-se a dizer: “isso é meu”, e encontrou pessoas bastante simples para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, mortes, misérias e horrores teria

poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou tapando o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: fugi às palavras desse impostor: estareis perdidos se esquecerdes que os frutos pertencem a todos, e que a terra não é de ninguém. (Rousseau, 1989, 84)

Nota-se que nessa passagem a palavra funciona como “discurso enganador”. É necessário o discurso ou artimanha para convencer os semelhantes a concordarem em cessar a violência e principalmente, para garantir o gozo e a fruição dos bens adquiridos⁴. Segundo Rousseau, “Todos correram ao encontro de seus grilhões [...] os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente aqueles que contavam tirar proveito deles”. (Rousseau, 1989, 100). Este é o momento em que, segundo ele, se instituem as primeiras desigualdades. Em seguida estas ampliam-se e são estabelecidos diferentes critérios de valoração entre os homens, tais como a eloquência, a beleza, a dança, o canto⁵, etc. Em tais condições surgem novas necessidades, como por exemplo, a de se sobressair sobre os demais, dando margem ao engodo e a mentira. A partir daí, escreve Rousseau: “ser e parecer tornaram-se duas coisas completamente diferentes, e dessa distinção surgiram o fausto imponente, a astúcia enganadora e todos os vícios que compõem seu cortejo”. (Rousseau, 1989, 96)

As línguas já não expressam o verdadeiro sentimento, possibilitando a distinção entre o discurso e o sentimento que se esconde. Ocorre a cisão entre a fala ou o convencimento, e a ação por detrás do discurso. Achando-se a linguagem e o homem corrompidos, é preciso então, estabelecer novos critérios para perceber a verdade e poder agir em sociedade. O homem em sociedade utiliza-se do discurso como de uma máscara para disfarçar suas verdadeiras intenções e atitudes. No *Emílio* Rousseau escreve:

⁴ Acerca da necessidade da linguagem na formação das sociedades escreve Bento Prado Jr: “Na origem da sociedade civil, nenhuma força, sem as miragens que a linguagem pode produzir, poderia instituir sua dominação”. (Prado Jr, Bento, 1998.)

⁵ No *Segundo Discurso* Rousseau escreve o seguinte sobre esta situação: “cada qual começou a olhar os outros e também querer ser olhado, e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente, tornou-se o mais considerado; e assim foi dado, a um só tempo, o primeiro passo para a desigualdade e para o vício”. (Rousseau, 1989, 91)

Para conhecer os homens, é preciso vê-los agir. No mundo, ouvimo-los falar; eles mostram seus discursos e escondem suas ações; na história, porém, elas são reveladas e julgamo-los pelos fatos. Suas próprias palavras ajudam-nos a apreciá-los pois, comparando o que fazem com o que dizem, vemos ao mesmo tempo o que são e o que querem parecer; quanto mais se disfarçam melhor os conhecemos. (Rousseau, 1999, 312)

No momento em que a verdade se afasta do discurso, ou melhor, no momento em que o discurso dissimula a verdade, o critério para a percepção desta é a própria ação pública, no sentido de que esta não desminta o que a palavra afirma. Acerca dessa unidade entre palavra e ação, Rousseau afirma que: “para ser alguma coisa, para ser si mesmo e sempre uno, é preciso agir como se fala”. (Rousseau, 1999, 12)

Ou seja: no momento em que a palavra já não corresponde ao sentimento, no momento em que verdade e discurso não coincidem, torna-se necessária a perspicácia para que se perceba nas ações o que se disfarçou pela eloquência. Mas o processo de cisão é ainda mais profundo, e a própria eloquência ou o poder de persuasão por meio do discurso acaba por ser atingido em seu âmago. Por mais clareza e racionalidade que demonstre o discurso, por mais que transmita as ideias, ele já não consegue sugerir ou motivar ações, principalmente aquelas que visem fins públicos. Tal discurso não prima mais pela liberdade, a verdadeira eloquência – aquela que elevava os corações e que insuflava belas ações – praticamente desapareceu. Ao final do *Ensaio*, Rousseau critica as línguas modernas ao afirmar que estas não se parecem mais com as línguas de outrora que eram “favoráveis à liberdade”, pois eram sonoras, prosódicas e harmoniosas, enquanto que as línguas modernas seriam mais propícias “para o sussurro dos sofás”⁶ A mesma ideia está presente também na seguinte passagem do capítulo XX do *Ensaio*, onde Rousseau escreve:

Nos tempos antigos, quando a persuasão constituía uma força pública, impunha-se a eloquência. De que serviria hoje, quando a força pública substituiu a persuasão! Não se tem necessidade nem de arte nem de figura para dizer – assim o quero. Qual é o discurso, pois, que ainda resta a fazer ao povo reunido? [...]. E Qual é o

⁶ Essai, 1969. p. 199. il y a des langues favorables à la liberté; ce sont les sonores, prosodiques, harmonieuses, dont on distingue le discours de fort loin. Les autres sont faites pour le bourdonnement des divans. (Nossa tradução)

interesse daqueles que os fazem, em persuadir o povo, se não é o povo quem distribui mercês? As línguas populares tornaram-se, também para nós, tão perfeitamente inúteis quanto a eloqüência. As sociedades tomaram sua última forma: nela nada se tem a dizer ao povo, a não ser – daí dinheiro-, diz-se por meio de cartazes nas esquinas ou de soldados nas casas. Para tanto não se precisa reunir ninguém; pelo contrário, convém manter os súditos esparsos – tal a primeira máxima da política moderna. (Rousseau, 1969, 199)

Como podemos perceber, é grande aqui a distância em relação à política grega. Rousseau descreve uma sociedade na qual a linguagem já não é mais dirigida ao povo, onde este não tem o poder de decisão. Platão sugere no *Górgias*, que, por mais que o povo fosse tratado como criança e “só pensarem em lhes ser agradável, sem se preocuparem, no mínimo, se desse jeito eles viriam a ficar melhores ou piores”, (Platão, 2002b, 211) os oradores e políticos ainda precisavam de seu apoio; coisa desnecessária na Modernidade, segundo Rousseau. Sempre que Rousseau procura demonstrar o poder de persuasão através do discurso e da eloqüência, e as belas ações motivadas por ele, sua atenção volta-se para os povos da antiguidade e particularmente os gregos. Mas mesmo lá, já é assinalada a corrupção da linguagem, corrupção esta que só fez se agravar com o passar do tempo, e que chega ao estado descrito na passagem acima. Estado este, no qual a voz se cala, onde a eloqüência e os argumentos já não fazem efeito. Então, a persuasão e a eloqüência cedem lugar à força; a liberdade se esvai e impera a violência. Este é o ponto culminante, onde homem linguagem e sociedade encontram-se corrompidos, onde impera o artifício, as máscaras e a violência. Bento Prado em seu texto *A força da voz e a violência das coisas* escreve que: “a violência não remete mais à pré-humanidade, ao grau zero da História; ao contrário, ela é seu produto mais refinado, fim da História e fim do Discurso.” (Prado Jr, 1998, 17)

Como podemos perceber, é veemente a crítica de Rousseau em relação a linguagem ou ao discurso. Mas então, qual a saída? A tentativa de reverter tal situação deveria passar invariavelmente por uma recuperação do próprio poder do discurso. Encontrando-se o homem, a sociedade e a linguagem corrompidos, o remédio é tentar recuperar o poder da palavra,

ou melhor, da linguagem. Segundo Rousseau, “é preciso muita arte para impedir o homem social de ser totalmente corrompido”.⁷

No livro IV do *Emílio* o autor afirma que:

Um dos erros de nossa época é sempre empregar a razão sozinha demais, como se os homens fossem apenas espírito. [...] Querendo dar tudo ao raciocínio, reduzimos a palavras nossos preceitos; nada pusemos nas ações. A razão sozinha não é ativa; às vezes ela refreia, raras vezes excita e nunca faz algo grande. (Rousseau, 1999, 440)

A eloquência, a retórica ou o discurso, possuem na obra de Rousseau tanto um caráter negativo, como no caso do ‘discurso enganador’, quanto um caráter positivo, quando os discursos são utilizados a fim de despertar a virtude dos cidadãos e motivar ações que visem um progresso da moral e da vida política e uma conseqüente redução do mal-estar percebido em sociedade.⁸ Para além da linguagem está a força, nesse sentido o que Rousseau sugere por vezes é que se atribua maior papel à inflexão e ao sentimento presentes na linguagem. Estas qualidades do discurso poderiam se constituir enquanto indicativos do sentimento e da verdade. Sem conceder relevância ao sentimento e à inflexão o próprio discurso acaba por se tornar estéril.⁹

A crítica à retórica sofista deve ser entendida como uma crítica ao conservadorismo do modelo político vigente na época, no sentido de que os tratados de retórica em voga na época, segundo Platão – visavam apenas à obtenção do sucesso através da persuasão do povo, no sentido de manter o *status quo* – haja vista que o orador nunca deveria falar algo que

⁷ Emílio, 1999, p. 434.

⁸ Sobre esse caráter positivo do discurso, escreve Starobinski: “A eloquência, alterada pela influência da escrita e pelo ensurdecimento da língua evoluída, pode reviver na própria escrita ou no discurso solidamente argumentado: o efeito sobre o coração do ouvinte é então a garantia de um poder redescoberto, de uma comunicação reconstituída. E sabemos o quanto Rousseau a isso se dedicou” (Starobinski, 2001, p. 213.)

⁹ Conforme o autor afirma no livro I do Emílio, “Sendo a primeira lei do discurso a de se fazer ouvir, o maior erro que se possa cometer é falar sem ser ouvido. Vangloriar-se de não ter inflexão é vangloriar-se de tirar a graça e a energia da frase. A inflexão é a alma do discurso, dá-lhe o sentimento e a verdade. A inflexão mente menos do que a palavra; talvez por isso seja tão temida pelas pessoas bem educadas.” (Rousseau, 1999, 61).

desagradasse o povo. Nesse sentido a retórica servia como instrumento de adulação e como prática política eficaz no cenário existente. Diferente disso, Platão, mediante as palavras do personagem Sócrates, pretendia que o orador honesto falasse à guisa de transformação, em função da verdade, sem simplesmente bajular o povo, pois tal atitude não possibilitaria uma melhora efetiva das condições políticas vigentes.

Para ser “orador honesto” e político de verdade é preciso conhecer a justiça e é preciso falar ao povo sem adulação, mas com o objetivo de torná-lo melhor. Em função de tais características é que Sócrates ao final do *Górgias*, afirma ser “um dos poucos atenienses, para não dizer o único, que se dedica à verdadeira arte política”, e que ninguém mais senão ele presentemente a pratica. “Visto nunca entabular conversação com qualquer pessoa com o intuito de adquirir-lhe as boas graças e só ter em mira o que é mais útil, e não o mais agradável”. (Platão, 2002b, 237) Para Rousseau um discurso verdadeiro também deve ser feito sem se ater ao jugo da opinião ou a mera aparência, deve ser motivado por um sentimento verdadeiro em conformidade com a consciência. Já no *Segundo Discurso* Rousseau incentivava os cidadãos a animarem “o zelo dos chefes dignos mostrando-lhes sem temor e sem adulação a grandeza de sua missão e o rigor de seu dever” (Rousseau, 1989, 37)

Tanto Platão quanto Rousseau escrevem em função de um dever ser, pois negam que a realidade presente de seu tempo estivesse de acordo com seu ideal ético-político. Parece-nos que é justamente em relação ao caráter ético que as posições de ambos se assemelham.¹⁰ Para Platão, o discurso não deve ser baseado simplesmente na verossimilhança, assim como não pode ser um discurso bajulador; deve sim, ser fundamentado pelo

¹⁰ Entretanto, embora possamos estabelecer inúmeras semelhanças entre as filosofias de Rousseau e Platão, as dessemelhanças entre elas também são muitas. Rousseau leu e admirou Platão, mas, apesar disso, suas teorias se diferenciam em inúmeros pontos. Podemos mencionar aqui, por exemplo, a defesa das ideias inatas em Platão, que não é partilhada pelo genebrino que nesse caso segue muito mais de perto as teorias de Locke e de Condillac, que defendem a ideia de que nossos conhecimentos provêm dos sentidos. Além disso, poderíamos contrapor à crítica platônica da democracia à defesa apaixonada de Rousseau por este regime. Tratamos acerca destas e de outras questões em nossa Tese de Doutorado intitulada “*Política e Linguagem em Rousseau*”, sobretudo no primeiro capítulo onde tratamos acerca da herança clássica de Rousseau. (Becker, Evaldo. 2008).

conhecimento acerca do que se fala e pronunciado na intenção de tornar melhores e mais virtuosos aqueles para os quais é dirigido. Em Rousseau o discurso não deve apenas ser coerente logicamente, mas deve ser motivado por um sentimento verdadeiro, além disso, o mesmo deve coincidir com a ação. Ou seja, não pode ser desmentido na prática.

Para ambos também: política, retórica, ética e moral, não podem ser avaliadas separadamente. Segundo Barros: “Tanto em Platão quanto em Rousseau, o político é inseparável do ético”. (Barros, 1995, p. 139) As atitudes individuais dos homens que compõem as sociedades devem visar ao bem público, sua linguagem deve estar a serviço da coletividade e não da manutenção de uma situação política corrompida que vise apenas a manutenção da corrupção existente. Rousseau e Platão almejam um futuro melhor, um porvir que seja diferente do que está estabelecido. Ambos veem na linguagem, a possibilidade de agir sobre os assuntos públicos, mas tal linguagem não pode apenas deter-se nas aparências, não pode ser um mero jogo de sedução, é preciso, como dirá Rousseau: “que ela não seja mera figura de retórica”, mas, que seja eivada de um desejo real de contribuir para o bem da coletividade.

Esta parece ser sua intenção nesta passagem dos *Fragments políticos*, com a qual finalizamos nosso artigo:

Agrada-me pensar, que um dia algum homem de Estado venha a ser cidadão, que não mudará as coisas apenas para agir diferentemente de seu predecessor, mas para melhorá-las; que a finalidade pública não será para ele figura de retórica, mas que terá algum valor em seu coração.¹¹

Referências

BARROS, Gilda Naécia de. *Platão, Rousseau e o Estado Total*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1995.

BECKER, Evaldo. *Política e linguagem em Rousseau*. Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de Filosofia da USP. 2008. Disponível em: www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-25092008-165413

CASSIN, Bárbara. *Ensaios sofistcos*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Siciliano, 1990.

¹¹ Rousseau, *Fragments políticos*. Apud. Barros, Gilda Naécia 1995, p.178.

- _____. *O Efeito sofisticado*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira et Alli. São Paulo. Editora 34, 2005.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- ROMANO, Roberto. *O Caldeirão de Medeia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. Tradução de Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. Brasília: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Ática, 1989.
- _____. *Emílio, ou, Da Educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Ensaio Sobre A Origem das Línguas*. In: Obras J.J. Rousseau, v. II. Tradução de Loudes Santos Machado. Rio de Janeiro/Porto Alegre/São Paulo: Editora Globo, 1962.
- _____. *Oeuvres complètes* III e V, Paris: Éditions Gallimard, 1964.
- PLATÃO. Protágoras. In: *Diálogos*, Vol. III-IV. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ed. Belém: Editora Universitária da UFPA, 2002a.
- _____. Górgias. In: *Diálogos*, Vol. III-IV. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ed. Belém: Editora Universitária da UFPA, 2002b.
- _____. Fedro. In: *Diálogos*, v.5. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ed. Belém: Editora Universitária da UFPA, 1975.
- PORSET, Charles. Avertissement; Remarque. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*. Edição crítica de C. Porset. Paris: A. G. Nizet, 1970.
- PRADO JUNIOR, Bento. A força da Voz e a Violência das Coisas. In: *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*. Trad. Fulvia M.L. Moretto: Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1998.
- STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização: Ensaio*. Tradução de: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.