



## A questão da má-fé no Górgias de Platão

*Marcelo Rosa Vieira\**

**Resumo:** O presente artigo visa considerar a questão da má-fé no Górgias de Platão a partir da acepção ética de “negação da própria liberdade” que Sartre empresta ao termo no ensaio O ser e o nada. O conceito de má-fé aparece no diálogo por ocasião da discussão entre Sócrates e Cálicles, quando o jovem sofista acusa o filósofo de usar argumentos capciosos para enganar Górgias e Polo. Ver-se-á ao longo do texto, porém, que é Cálicles quem na verdade recorre ao uso da má-fé, ao introduzir a ideia de um determinismo natural para justificar seu hedonismo e negar a autonomia de escolha do homem. Propõe-se então a tese de que a má-fé decorre necessariamente do caráter anfibológico da retórica, pois desde que o orador imiscui interesses de caráter pessoal na sua argumentação, vê-se obrigado a adaptar seu discurso a tais interesses, sem preocupar-se com a elucidação correta das questões. A dialética socrática, por sua vez, pode furtar-se às contradições da má-fé na medida em que assume o caráter de investigação lógica desinteressada, comprometida apenas com o conhecimento exato da verdade.

**Palavras-chave:** Má-fé; Bem; Sócrates; Cálicles; Sartre.

### The issue of bad faith in the Gorgias of Plato

**Abstract:** This present article aims to consider the issue of bad faith in the Plato's Gorgias in relation to the ethic meaning of “own freedom's deny” that Sartre bestows to the term at his essay Being and nothingness. The conception of bad faith appears in the dialogue at the occasion of discussion between Socrates and Calicles, as the young sophist accuses the philosopher of being using captious arguments to deceive Gorgias and Polo. It shall be seen along the text, however, that it's actually Calicles whom happens to have recourse to bad faith as he

---

\* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia (UFU). E-mail: [marcelroust@hotmail.com](mailto:marcelroust@hotmail.com) CV: <http://lattes.cnpq.br/8338450413424027>

introduces the idea of natural determinism to justify his hedonism and deny the choice's autonomy of men. It's proposed then the thesis that the bad faith proceeds necessarily from the amphibological rhetoric's character, that once the orator interferes personal concerns at his argumentation, he sees himself obligated to adapt his speech to such concerns, and no attempt to make the correct elucidation of matters. The socratic dialectic, on the other hand, can get the contradictions out, as long as it assumes a character of logical and disinterested research, compromised only with the exact knowledge of truth.

**Keywords:** Bad Faith; Good; Socrates; Calicles; Sartre.

## **Introdução**

O conceito de má-fé aparece no Górgias por ocasião do debate entre Sócrates e Cálicles, quando o jovem sofista acusa o filósofo de má-fé. Daí segue-se uma acirrada discussão em que entram em jogo os valores ético-filosóficos, da parte de Sócrates, e a ideia de supremacia política defendida arduamente por Cálicles. Platão introduz a figura quase caricaturesca deste último para representar o homem típico da nobreza na sociedade grega: abastado, culto, de alta linhagem na hierarquia social, e um grande apologista dos valores aristocráticos vigentes. Cálicles cultiva a arte retórica, nutre ambições políticas e aspira ascender a uma carreira gloriosa. De modo hostil, violento, o jovem usa primorosamente de todos os recursos da retórica para defender, contra Sócrates, o direito do homem forte, legitimado pela natureza, que se trata do direito de adquirir absoluto poder, honra, prestígio, de possuir legitimamente mais do que os homens do povo que, no contexto de estabelecimento de um estado tirânico, devem ser reduzidos a escravos. Sócrates presta-se então a exaltar, em oposição a tal vida política, a vida filosófica, que se guia pelas máximas do bem, da justiça, da temperança, da busca pela verdade e pelo conhecimento. Este tipo de vida, para Sócrates, representa a verdadeira felicidade.

Propomo-nos ao longo do texto, portanto, examinar em que sentido a acusação de Cálicles procede, e se Sócrates, para enganar seus adversários no debate, adota realmente uma atitude de má-fé, de sutil dissimulação, as quais, segundo Cálicles, estariam presentes no método

dialético e na raiz das próprias ideias socráticas como bem, sabedoria e justiça. Para tanto, inicialmente, faremos uma caracterização geral do contexto em que ocorre a acusação, a saber, a refutação socrática de Górgias e Polo, com a respectiva crítica à retórica praticada por eles. Em seguida, relacionaremos o conceito platônico de má-fé com a automentira no sentido fenomenológico de “negação da própria liberdade” que lhe empresta Sartre no ensaio *L’être et le néant*. Daí, poderemos concluir que, na verdade, é Cálicles quem apela para a má-fé, porque baseia seus argumentos na ideia de um determinismo universal que ele supõe existir desde sempre na natureza. Por último, veremos que a má-fé decorre necessariamente deste caráter de crença da retórica. Neste sentido, ressalta-se o fato de que a dialética socrática, ao assumir o caráter de investigação lógica desinteressada, fundada em conceitos puros, escapa às contradições, ao passo que o retórico, ao imiscuir interesses de viés afetivo-pessoal na sua argumentação, vê-se constrangido a adaptar seu discurso a tais interesses, prestando-se assim a contrassensos e incoerências que constituem seu ponto fraco e para as quais o filósofo se dirige justamente para refutá-lo.

## **1. Filosofia e retórica**

Na parte inicial do diálogo, Sócrates procura estabelecer uma profunda distinção entre a verdadeira filosofia, que dedica-se ao conhecimento da verdade, e a retórica, que trata somente da opinião, da crença, da busca pelo agradável (PL., Grg., 454 e). Contra Górgias e Polo, Sócrates defende que a forma de convicção da crença é diferente da do conhecimento filosófico, e leva seus adversários a admitirem que a retórica atua somente no campo da crença (PL., Grg., 455 a), que seu objetivo é convencer, persuadir, suscitar opiniões, por isto, não se impõe por ela a necessidade de obter exatidão no tema de que trata ou sobre a natureza do objeto em discussão.

Para Sócrates (PL., Grg., 463 a, b, c), a retórica é análoga às artes da culinária e da estética, que se ocupam do que é agradável e prazeroso,

ao passo que a filosofia, que se ocupa da verdade, assemelha-se por sua vez à medicina e à ginástica. Com tal comparação, Sócrates demonstra que a retórica é uma das modalidades da adulação, da lisonjaria, porque busca apenas ser agradável aos ouvintes, diz exatamente o que eles querem ouvir, adapta sua exposição aos gostos da audiência. A retórica não aparece na fala do filósofo, portanto, senão como uma espécie de *saber fazer* que lida com prazeres e lisonja, ela permite crer sem saber, logo, não é capaz de levar a um *conhecimento verdadeiro* das coisas que se vangloria- de ensinar (PL., Grg., 465 e).

Sócrates conclui assim que a retórica não é uma ocupação bela e nobre, pois não permite que os homens melhorem sua alma através do conhecimento verdadeiro do bem e da justiça. O orador busca causar mera satisfação, a retórica equivale para a alma o mesmo que a culinária e a estética representam para o corpo (PL., Grg., 454 e): trata-se de uma atividade que agrada, que deleita, mas que não pode melhorar a saúde do corpo, nem, no caso da alma, conduzir o homem ao bem e à justiça. A filosofia, por seu turno,

tal como a medicina e a ginástica, que são artes que buscam o conhecimento real, e devido à sua relação com a exatidão e a veracidade, podem proporcionar saúde e boa forma ao corpo, além de conduzir a alma à ideia do sumo bem, orientando-a no caminho da verdadeira felicidade.

A partir de tais argumentos, fica então evidente para Sócrates que o mal, a injustiça, representam uma forma de desarmonia da alma semelhante às doenças do corpo, e que é melhor, portanto, sofrer uma ação injusta do que cometê-la (PL., Grg., 469 c, d); o filósofo rechaça assim os argumentos de Polo, de que a retórica conduz o orador à felicidade, conferindo-lhe poder e influência política. Pelo contrário, a dominação e a tirania, sob tal ponto de vista, não parecem ser algo minimamente desejável, porquanto implicam necessariamente a injustiça, o mal e o desequilíbrio na alma do tirano. O governante que comete uma ação injusta, deste modo, é mais infeliz do que a própria vítima, visto que possui a alma corrompida pela maldade e pela intemperança (PL., Grg., 479 b, c). Tal governante, além disso, quando não é castigado ou punido

pelos crimes que cometeu, encontra-se numa condição mais desafortunada ainda, pois escapa à expiação, recusa beneficiar-se do antídoto de um julgamento justo, privando-se assim da única oportunidade que tem de se curar do mal que envenena sua alma.

## **2. Controvérsia entre lei e natureza: o embate de Sócrates com Cálicles**

Neste momento da discussão, Cálicles toma a palavra, intervindo em defesa de Górgias e Polo. O jovem sofista, de maneira hostil e incisiva, logo acusa Sócrates de agir de má-fé no debate (PL., Grg., 482 e), pois confunde propositamente lei e natureza. Sócrates, diz Cálicles, embaraça seus interlocutores ora falando de lei quando se trata de natureza, ora falando de natureza quando se trata de lei. Para Cálicles, estas duas instâncias – natureza e lei – são completamente distintas uma da outra, pois enquanto a primeira segue a ordem regular do mundo, a segunda não passa de uma mera convenção inventada arbitrariamente pelos homens. Natureza e lei, segundo Cálicles, frequentemente se contradizem, e Sócrates lança mão de um truque desonesto quando fala indiferentemente delas como se se tratassem da mesma coisa:

“É exatamente isto o que se passa, quando tu falas de cometer e de sofrer injustiça, Polo te dizia que era pior cometê-la referindo-se à lei, e tu te colocavas a deturpar isto que ele dizia como se ele o tivesse dito em relação à natureza! Com efeito, na ordem da natureza, o mais feio é também o pior: é sofrer a injustiça; em compensação, de acordo com a lei, o mais feio é a cometer”.<sup>1</sup> (PL., Grg., 483 a).

---

<sup>1</sup> Para este artigo, utilizamos a tradução francesa de Monique Canto, publicada pela Editora Flammarion. É nossa a tradução da seguinte versão em francês: “C’est ce que s’est passé tout à l’heure, quand vous parliez de commettre l’injustice et de la subir, Polos te disait qu’il était plus vilain de la commettre en se référant à la loi, et tu t’es mis à harceler ce qu’il disait comme s’il l’avait dit par rapport à la nature! En effet, dans l’ordre de la nature, le plus vilain est aussi le plus mauvais: c’est subir l’injustice; en revanche, selon la loi, le plus laid, c’est la commettre”.

Desta dualidade, da qual Cálicles se faz ardoroso defensor, segue-se então que a injustiça não é feia ou má em relação à natureza. Para ele, o homem que se encontra na condição de sofrer uma injustiça não é verdadeiramente um homem, antes, é um escravo, um fracassado, um pária. Cálicles posiciona-se assim a favor do direito do mais forte, que considera legítimo no que concerne à ordem natural do mundo; nesta concepção, as leis que convencionamos chamar de morais não são vistas senão como empecilhos que visam inibir a vontade dos homens superiores. Cálicles acredita que as leis são estabelecidas justamente pela massa dos fracos para impedir que os mais fortes deem livre vazão aos seus desejos e exerçam tiranicamente seu poder. São os fracos, justamente a escória da raça, que instituem leis morais, e fazem-no precisamente para reduzir a um estado abjeto e ignóbil os homens dotados de qualidades superiores, fazem-no porque devem dissimular para si mesmos sua incapacidade de fazer valer sua vontade e paixão, por isso, sua moral prescreve que a vontade e o desregramento da paixão são coisas vilãs e feias.

“É por impedir que estes homens não lhe sejam superiores que eles dizem que é feio, que é injusto ter mais que os outros e que a injustiça consiste justamente em desejar ter mais. Pois, isto que agrada aos mais fracos, é ter o ar de serem iguais a tais homens, uma vez que eles lhe são inferiores.”<sup>2</sup> (PL., Grg., 483 b).

Os homens dotados de coragem, vigor, fortaleza de ânimo, devem, por direito, assumir o controle, obrigando o resto da humanidade a servir incondicionalmente os seus interesses. Cálicles apela então para todos os recursos retóricos, e contesta com veemência a moral socrática, contrapondo-lhe um naturalismo que legitima a *moral do senhor*, que

---

<sup>2</sup> Nossa tradução para a seguinte versão em francês: “C’est pour empêcher que ces hommes ne leur soient supérieurs qu’ils disent qu’il est vilain, qu’il est injuste, d’avoir plus que les autres et que l’injustice consiste justement à vouloir avoir plus. Car, ce qui plaît aux faibles, c’est d’avoir l’air d’être égaux à de tels hommes, alors qu’ils leur sont inférieurs.”

justifica o despotismo e prima pelo direito da tirania, da imponência, pelo livre exercício da autoridade e do poder. O homem superior, o super-homem, na visão de Cálicles, deve colocar-se acima do bem e do mal, deve calcar sob seus pés, impiedosamente, todos os grilhões da moralidade que são contrários à natureza. Cabe a tal homem superior impor sua própria lei, criar seus próprios valores. A vontade individual prevalece sobre a vontade coletiva, e diferente desta, ela é a manifestação da força, da nobreza, da excelência, da magnanimidade de uma estirpe superior de homens que, por direito, deve dar livre curso aos seus desejos e exercer sua soberania sem ser constrangida pela moral da ralé, pela massa de escravos, pela gentilha.

Cálicles (PL., Grg., 484 c) refere-se de maneira ofensiva, inclusive, à filosofia que Sócrates pratica, fazendo sarcástica alusão ao fato de que não fica bem para uma pessoa já amadurecida empregar seu tempo em coisas inúteis como a filosofia, e que já não é mais permitido a Sócrates, na sua avançada idade, dedicar-se ao estilo de vida filosófico sem expor-se ao ridículo. Para Cálicles, a filosofia é um mero passatempo para moços, e que os adultos devem, de preferência, ocupar-se com tarefas verdadeiramente sérias e importantes como a política, as reuniões da assembleia, as questões sociais, etc. A filosofia (PL., Grg., 484 d) tende a nos afastar da experiência dos prazeres e das paixões humanas, e o indivíduo, já adulto, que a ela se dedica, merece ser desprezado ou tratado “às cacetadas”. Sócrates (PL., Grg., 488 d), neste momento, indaga Cálicles sobre o conceito que ele possui de “superioridade”, quais critérios o jovem avalia para conferir a alguém este título, concebendo-o como “superior”. Cálicles, assumindo uma concepção francamente hedonista da vida, responde que o homem superior é aquele que não se deixa castrar por uma moral estabelecida pelos fracos, e que não renuncia assim aos seus prazeres e à sua vontade de potência. O homem superior é aquele que vale mais, que tem direito de ter mais do que os outros, que se distingue por seus méritos e que, por isso, deve se ocupar dos assuntos pragmáticos e da gestão política da cidade, é o homem que, além disso, por ser mais

inteligente, mais corajoso, mais forte, deve satisfazer todos os seus desejos e dar livre curso às suas paixões.

Segue-se então daí, após tal notável argumentação por parte de Cálicles, a questão capital que está presente no Górgias (PL., Grg., 491 e, 492 d): “Qual é o melhor gênero de vida?” O que é de mais proveito a um homem: dedicar-se inteiramente à satisfação egoísta dos prazeres, à vontade de poder, à ganância, ou guiar-se pela ideia suprema do bem, tomando para si os princípios da bondade, da justiça, da virtude, como expressão máxima da felicidade nesta vida? É a esta questão que se aplicará, na sequência do diálogo, toda a diligência de Sócrates em defender a filosofia, fundamentada na noção suprema do bem, opondo-a completamente às ideias de Cálicles e à sua arrogante apologia ao poder.

Sócrates põe-se a examinar cuidadosamente os principais conceitos implicados na discussão – o bem e o prazer – e pode estabelecer então uma absoluta diferença de natureza entre ambos. Com o argumento dos contrários, Sócrates (PL., Grg., 495 e), expõe uma importante distinção que separa a essência do bem daquela do prazer: o prazer da satisfação do apetite requer a existência da dor do apetite ao passo que o bem, quando se manifesta, exclui completamente a existência do seu contrário. O prazer de beber, por exemplo, supõe como condição a existência da dor da sede, pois quando tal dor cessa, quando a sede é saciada, o prazer também cessa. Em oposição a isto, um estado de bem – o dos olhos e da visão, por exemplo – exclui o estado de mal: um olho saudável não pode ser doente ao mesmo tempo, a saúde não é condicionada pela existência da doença. Com o argumento do contentamento dos covardes, Sócrates (PL., Grg., 497 d), reitera ainda que a diferença entre o bem e o prazer vai mais além, porque homens inferiores (maus) podem, em algumas circunstâncias, sentir tanto prazer quanto os bons, porém, o fato de sentirem idêntico prazer não os torna melhores, na mesma medida, nem propicia para eles o estado do bem<sup>3</sup>. Nem todo prazer

---

<sup>3</sup> Para maiores detalhes sobre os dois tipos de argumento, ver o artigo “*O hedonismo de Cálicles*” de George Rudebusch. No original “*Callicles’ Hedonism*”. *Ancient Philosophy*, Pittsburg, n. 12, pp. 53-71, 1992.



conduz à felicidade, busca concluir Sócrates, porque, se as coisas se passassem desta forma, Cálicles seria obrigado até mesmo a admitir que o prostituto masculino e um homem que levasse uma vida inteira a se coçar seriam tão felizes quanto uma pessoa nobre e distinta pode ser (PL., Grg., 494 c, e).

A partir de tais diferenças, Sócrates tenta refutar a tese de Cálicles de que a procura pelo poder constitui o melhor gênero de vida, para isto, ele empenha-se em mostrar que a alma, ao tornar-se escrava dos prazeres, das paixões, da avidez, da ambição, embora possa ter domínio sobre os outros, perde o domínio sobre si mesma, precipitando-se na desarmonia, na injustiça, na intemperança e no mal, que geram infortúnio e infelicidade na vida dos homens. O tirano, embora possa exercer um poder provisório sobre os outros, carrega na alma a desordem e o desequilíbrio, portanto, não é capaz de governar a si mesmo nem de resistir à sedução dos prazeres e à violência das paixões. São seus próprios vícios e desregramentos, por fim, que acabam por condená-lo, eles configuram no final a sua inevitável ruína e perdição. Conclui-se, então, que o bem e o prazer não são a mesma coisa, que existem prazeres melhores e prazeres piores, ao passo que o bem é único e exclui completamente a existência do mal. Os prazeres melhores, por esta razão, devem ser procurados em função do bem, e não o contrário; na fruição do que é agradável, cumpre a um homem sábio ter em vista o bem, e não o bem tendo em vista o prazer (PL., Grg., 507 b). O prazer só pode agradar, alegrar, correspondendo assim ao que é meramente condicionado, efêmero, enquanto que o bem em si equivale ao belo, ao útil e às qualidades superiores inerentes à alma como justa proporção, ordem, harmonia. A boa ordem da alma, proporcionada pela virtude, pela moral, pela retidão, corresponde à sabedoria filosófica, ao passo que o mal e a iniquidade, representam uma desordem interna que acarreta, por fim, a extrema infelicidade.

Sócrates e Cálicles (PL., Grg., 503 c) recordam então o caso histórico de tiranos como Péricles, Cimão, Temístocles e Milcíades, refletindo acerca de sua conduta como estadistas e do nível de felicidade que puderam proporcionar a si próprios e aos cidadãos durante o período

de seu governo. Mas assumindo um ponto de vista diametralmente oposto ao de Cálicles, para quem o triunfo de tais tiranos e sua ascensão ao poder justificam os males por eles cometidos, Sócrates posiciona-se criticamente em relação ao fato de que estes governantes, tomados por paixões egoístas, ocuparam-se apenas dos próprios interesses, omitindo-se de agir em benefício do povo. Estes tiranos, sustenta Sócrates, não foram bem sucedidos no que concerne à arte política, não serviram à cidade no sentido de tornar os cidadãos melhores, não conseguiram promover o bem estar público nem usaram da oratória para educar as pessoas, por isso, caíram no desagrado e no total descrédito, não puderam granjear a estima popular e, conseqüentemente, foram condenados e punidos. Péricles e os demais tiranos perderam-se a si próprios porque, devido à sua ambição desenfreada, não procuraram compor a obra a que se comprometeram realizar – a felicidade social – com ordem, beleza e justa proporção, que são justamente os atributos máximos do bem. Sócrates demonstra então que a espécie de vida que leva o tirano, sobretudo quando ascende ao poder, é caracterizada pela corrupção e pela escravidão da alma, e que, portanto, ele é arrastado para a desventura pelos próprios vícios que alimenta dentro de si<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Na República, Platão pôde amadurecer suas discussões sobre política, encontrando ali ocasião para aprofundar a questão do estado tirânico, quando Sócrates submete a uma análise social e psicológica detalhada os quatro tipos gerais de governo – a timocracia, a oligarquia, a democracia, a tirania – e o caráter de cada um dos indivíduos que se dedicam, sob tais formas, ao exercício da política. Para Platão, cada um destes modos de governo, na ordem em que são apresentados acima, constitui-se como consequência direta da degradação moral do estado que lhe antecede. Devido aos seus defeitos, a timocracia engendra a oligarquia, as enfermidades desta, por sua vez, dão origem à democracia, no contexto da qual encontra-se, por fim, a gênese do homem tirânico. Platão não poupa críticas ao estado democrático, neste sentido, porque ali o indivíduo – um tirano em potencial – encontra justamente a ocasião para a dissolução de seus princípios morais, mal ele passa a confundir liberdade com ausência absoluta de impedimentos. Segundo consta no diálogo, a liberdade usufruída pelos cidadãos numa democracia é o ensejo para a formação de certas tendências, desejos e vontades, na medida em que grande parte dos indivíduos, confundindo liberdade com licenciosidade, entrega-se a toda espécie de prazeres dissolutos, insolência e desregramentos. O tirano, assim, deixa-se subjugar de maneira imoderada por tais prazeres, fortalecendo a parte animal e irascível de sua alma em detrimento da razão.

### 3. A questão da má-fé em Sócrates: relação com o existencialismo

Propomos então nos voltar, nesta seção, para a consideração direta do problema da má-fé, a dissimulação sutil da verdade, que Cálicles atribui à fala de Sócrates a propósito de sua altercação com Górgias e Polo. Que juízo correto podemos formar, por conseguinte, no que diz respeito a esta suposta má-fé socrática? Cálicles está com a razão, quando acusa Sócrates de usar de argumentos capciosos, quer dizer, de dissimular artificialmente o sentido das ideias para enganar seus contendores? O filósofo, é certo, finge ignorar as diferenças existentes entre lei e natureza? Ele mistura deliberadamente o significado de ambos estes conceitos de modo a confundir seus adversários, induzindo-os maliciosamente ao erro e à contradição? E se isto ocorre, de fato, é provável que Sócrates se valha dos mesmos artifícios ao longo do diálogo para confundir e enganar o próprio Cálicles? Há realmente uma astúcia, uma ambiguidade, uma discreta hipocrisia no discurso que Platão atribui aqui a seu mestre? Qual a avaliação adequada que podemos fazer desta questão? A acusação de Cálicles procede ou não procede, e em caso afirmativo, qual sua relevância para desmoronar os fundamentos éticos que Sócrates procura estabelecer? Se no discurso dialético, de acordo com Sócrates (PL., Grg., 487 a), a busca da verdade deve se reger por três princípios fundamentais: o conhecimento, a franqueza e a benevolência (boa vontade), ele não estaria, com tal atitude de má-fé, infringindo os próprios princípios filosóficos que desejava estabelecer? Sócrates, por acaso, não estaria contrariando o próprio princípio máximo de justiça?

Como o problema do bem e da justiça envolve, necessariamente, questões que tocam à liberdade, à escolha, à consciência moral e à responsabilidade, iremos relacionar agora tais conceitos ao tema da má-fé, do autoengano, considerando o modo como foram tratados no contexto do existencialismo francês, representado por Sartre, que não só aprofundou os estudos sobre tal questão, mas porque, sobretudo, desvinculou má-fé da psicologia para torná-la matéria estritamente fenomenológica, conferindo-

lhe uma estreita ligação com a liberdade, com a concepção moderna de consciência e, conseqüentemente, com a própria ética.

A má-fé, para Sartre (1943, p. 83), é a mentira com a qual o homem procura “mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável”<sup>5</sup>. No entanto, trata-se de uma mentira que dirigimos a nós mesmos, e isto distingue a má-fé do enganar propriamente dito, que é sempre um enganar dirigido ao outro. A má-fé constitui o modo como o homem dissimula e esconde de si mesmo o fato de que é ele próprio o autor de suas ações, de que ele é inteiramente responsável por seus atos. O homem serve-se da má-fé quando lhe convém fingir não ser o autor, quando lhe vem a propósito isentar-se de responder por si mesmo, como se tivesse sua conduta determinada por outra coisa.

A pessoa que é insincera consigo mesma, deste modo, apoia-se na desculpa de um determinismo (uma causa que não está nela) para eximir-se de responder pelos próprios atos. Na má-fé, o homem procura dissimular sua liberdade sob a ilusão de que possui um caráter prefixado pela hereditariedade, pela educação, pelo meio, pelo inconsciente, etc. Com tal desculpa, ele busca disfarçar a espontaneidade da consciência, e para isto, desempenha tanto o papel de enganador, que mascara a verdade de si próprio, quanto o papel de enganado, que crê em sua própria mentira. Diferente da má-fé na psicanálise, em que o enganado é a consciência e o enganador é o inconsciente, para Sartre, a consciência na má-fé é simultaneamente o enganador e o enganado. Sartre só pode considerar a má-fé sob este ponto de vista porque, para ele, o homem, ou a consciência humana, é absolutamente livre.

O filósofo orienta-se pela concepção de que a consciência, identificando-se com o nada, possui na liberdade seu caráter mais originário, pois, como nada, ela encontra-se na obrigação de realizar seu ser, e na medida em que age, precipita-se no mundo e depara-se a todo o momento com o dever de escolher a si própria. A consciência nesta

---

<sup>5</sup> Nossa tradução para: “Certes, pour celui qui pratique la mauvaise foi, il s'agit bien de masquer une vérité déplaisante ou de présenter comme une vérité une erreur plaisante.”

escolha, porém, não conta com uma essência prévia, nela fixada, para determiná-la a querer necessariamente uma coisa e não outra, daí o fato de que a liberdade constitui a condição fundamental de sua existência. Sartre quer com isto ilustrar a tese, cara ao existencialismo, de que no homem a existência precede e comanda a essência, o que significa que o homem existe primeiro e só depois se escolhe, se projeta, não há uma natureza humana dada a priori, e a consciência, sob tal condição, é absolutamente livre para escolher sua essência. Daí o sentido da controversa afirmação de que o homem está condenado a ser livre.

Sartre recusa, portanto, todas as formas de determinismo psicológico com a alegação de que, no homem, ser e agir identificam-se completamente, constituem a mesma coisa. “O homem não é senão o seu projeto, só existe na medida em que se realiza, não é, portanto, nada mais do que o conjunto dos seus atos, nada mais do que sua vida” (SARTRE, 1970, p. 241). Para o homem, “ser reduz-se a fazer”; nada está pronto na realidade humana, nem o temperamento, nem o caráter, nem as paixões, nem a personalidade, porque tais atributos só se manifestam na conduta propriamente dita do sujeito. Não são objetos psíquicos presentes na consciência, é o sujeito mesmo que, ao agir, realiza em si uma determinada maneira de agir que, a posteriori, podemos então designar como seu temperamento, suas inclinações, suas tendências, etc. A ambição, a covardia, a irascibilidade, o ciúme, por exemplo, não são características inatas, antes, são modos de se comportar em tal ou qual circunstância, maneiras de responder a determinadas situações. “Assim, a realidade humana não é primeiro para agir depois; para a realidade humana, ser é agir, e deixar de agir é deixar de ser”, o que significa também que sua própria “determinação à ação é, ela mesma, ação”<sup>6</sup> (SARTRE, 1943, pgs. 521-522). Mesmo os modos, as qualidades presentes na realidade humana, fazem parte das ações que a consciência realiza: o homem só pode ser reflexivo, ser afetuoso, ser ciumento, ser calmo, ser colérico, na medida

---

<sup>6</sup> Nossa tradução para: “Ainsi la réalité-humaine n'est pas d'abord pour agir, mais être pour elle, c'est agir et cesser d'agir, c'est cesser d'être. Mais si la réalité-humaine est action cela signifie évidemment que sa détermination à l'action est elle-même action.”

em que assume determinadas condutas, escolhas, atitudes, com relação às situações e à sua facticidade. Isto permite a Sartre concluir, portanto, que o homem, na medida em que é consciente de seus estados psicológicos, está livre deles tal como um espelho não pode ser determinado pelos reflexos que nele aparecem, pois é ele, afinal de contas, que confere a tais estados o significado que possuem.

Sartre, tomando a filosofia heideggeriana como principal referência, defende que, na escolha, o homem é inicialmente um nada antes de definir-se na realização de suas possibilidades. O homem só pode determinar-se a agir a partir de um nada, e de imediato, ele é sempre uma pura possibilidade de ser. Nem a vontade nem os motivos, por sua vez, podem condicionar a ação, eles não constituem um empecilho para a liberdade, porque o homem, originariamente, projeta suas possibilidades no futuro, e só depois ilumina com um sentido a vontade para determiná-la a querer, para motivá-la de fato. O homem é um ser temporal, ele está antecipadamente no futuro, como projeto, antes de determinar-se a agir pela vontade, sua consciência organiza-se livremente com vistas a um fim, e neste momento mesmo é que ela constitui seus móveis, seus motivos, emprestando a eles a força que eles têm. A liberdade desponta na consciência ao ponto de se confundir com ela, ser consciente é lançar-se num projeto, escolher-se de momento a momento, inventar perpetuamente o seu ser. A liberdade designa o fato de que, na escolha, o homem possui plena autonomia para eleger-se a si mesmo, nada pode constrangê-lo a decidir porque ele mesmo empresta às suas volições a força de determinação que elas podem ter, ele mesmo ilumina a vontade e os motivos e confere a eles determinado significado em relação ao seu projeto original.

A consciência é consciência de si mesma ao mesmo tempo em que é consciência do mundo. Ela reflete, portanto, uma imagem de si mesma no mundo e concede a tal imagem o ser que ela projeta ser. Assim, na ação, obriga-se a perseguir tal ser sem nunca coincidir plenamente com ele. A consciência, em sua dualidade, coloca-se à distância de si e apreende-se simultaneamente como um ser que é o que não é e não é o que

é. Sartre designa a consciência como Para-si para diferenciá-la dos seres do mundo que existem para ela e que possuem desde sempre uma essência fixa, determinada (tal o caráter de Em-si que Sartre lhes atribui). Como Para-si, a consciência não é na medida em que é uma consciência de ser, o que significa que ela é originariamente livre em relação ao ser do qual escapa para ser consciente dele. Ao mesmo tempo, porém, ela é o que é na medida em que se realiza de momento a momento como ser. Nesta dualidade, na medida em que lhe convém, ela pode estar de má-fé e fingir ser o que é numa coincidência total consigo mesma. Assim, chega à ideia de predestinação e nega, com sua liberdade, o fato de que é responsável, de que responde inteiramente por suas escolhas e ações.

Sartre descreve então o fenômeno da má-fé sob tal ponto de vista, tomando alguns exemplos empíricos: a mulher que, no seu primeiro encontro amoroso, deixa-se tocar na mão pelo namorado, mesmo estando completamente ciente de suas intenções, consegue disfarçar para si mesma o viés sexual do toque, basta para ela pensar somente no que lhe convém (o respeito, a discrição, as promessas, a sinceridade do companheiro) para desfrutar sem culpa do prazer de ser tocada, basta para ela idealizar romanticamente o amor, e ela pode, assim, tornar-se puro espírito, separar-se do corpo que permanece ali como uma “coisa” à mercê do homem que lhe acaricia. A mulher, neste momento, não é seu corpo, não é ela que está sendo tocada – ela está de má-fé. Nesta concepção um garçom, por exemplo, só poderia ser realmente garçom numa atitude de má-fé, quer dizer, ele só poderia assumir sua identidade na medida em que fosse “consciência de ser garçom”, de modo que está obrigado a apreender-se sempre à distância de si mesmo como consciência de sem poder coincidir com a identidade da qual é consciente. O garçom, assim, está condenado a ser livre com relação ao ser-garçom sem poder adquirir sua densidade plenária de ser, vê-se sempre na impossibilidade de assumir tal identidade definitivamente. Na ação, o garçom só pode desempenhar teatralmente seu papel de garçom, porque não lhe é permitido coincidir com a essência imutável de “ser garçom” tal como a essência de uma cadeira coincide

com a existência dela<sup>7</sup>. Como o homem não é contemporâneo de sua essência, pelo contrário, ele não pode coagular seu ser consigo mesmo, ele está condenado a realizar tal essência na ação e criar perpetuamente o seu ser. Ele está em perpétuo andamento sem nunca concluir, sem nunca petrificar seu ser naquilo que tem consciência de ser.

A liberdade, neste sentido, ao mesmo tempo em que enobrece a realidade humana, porque não faz dela uma coisa, torna o homem completamente responsável por si. Esta responsabilidade, na verdade, incomoda o homem, por isso, ele vê-se obrigado a encobri-la de si mesmo através da má-fé. Nós estaríamos, portanto, de má-fé, “se disséssemos que eles (os homens) são assim por causa da hereditariedade, da influência do meio, da sociedade, por causa dum determinismo orgânico ou psicológico” (SARTRE, 1970, p. 244). A essência do homem, por conseguinte, define-se pelas decisões que ele toma a cada momento, e em tais decisões, está em jogo a plena liberdade que ele tem de escolher: “se definimos a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas e sem auxílio, todo o homem que se refugia na desculpa que inventa um determinismo é um homem de má-fé” (SARTRE, 1970, p. 260).

Do mesmo modo, não há valores: “não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimem o comportamento” (...) “não temos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas” (SARTRE, 1970, pgs. 227-228). Isto decorre do fato de que é o homem mesmo quem confere aos valores o peso que eles têm, ele mesmo decide ser influenciado pelos valores, na medida em que assume diante deles determinada conduta, escolhendo ser deste modo e não de outro. “Todos encaram uma pluralidade de possibilidades, e quando escolhem uma, dão-se conta de que ela só tem valor por ter sido escolhida” (SARTRE, 1970, p. 225).

Esta liberdade angustia o homem, trata-se para ele de algo incômodo, desagradável, porque se dá conta sempre de que é ele próprio

---

<sup>7</sup> O exemplo da mulher e do garçom estão ambos presentes em *L'être et le néant*, no capítulo sobre a má fé.



quem deve sustentar o seu ser na existência, portanto, como o futuro é virgem, ninguém senão ele deve decidir e assumir a responsabilidade, e ao comprometer-se, ao engajar-se no seu projeto, não há nele uma personalidade pronta senão a que ele próprio realiza de momento a momento. A angústia acompanha necessariamente a escolha porque somos livres de antemão para agir de modo completamente contrário ao que nos tínhamos proposto no início, de que só cabe a nós decidir, e se estamos numa situação crucial, só depende de nós adotar a atitude mais adequada. Sartre recorda o caso de Abraão, citado por Kierkegaard:

“...um anjo ordenou a Abraão que ele sacrificasse o filho (...) se uma voz se dirige a mim, serei eu sempre a decidir se esta voz é a do anjo; se admito que tal ato é bom, a mim compete a escolha de dizer que este ato é bom e não mau” (SARTRE, 1970, p. 223).

Com efeito, há sempre a possibilidade de que a voz ouvida não seja realmente de um anjo, só a Abraão compete decidir, ele é completamente responsável pela decisão, caso opte por sacrificar seu filho ou, ao contrário, resolva desobedecer à voz.

#### **4. A questão da má-fé em Cálicles: o determinismo universal**

A partir desta concepção da má-fé, podemos então levar adiante a questão sobre uma suposta dissimulação de má-fé por parte de Sócrates? Ou não seria o oposto, e é justamente Cálicles quem, na verdade, evoca a má-fé nos seus argumentos e na sua retórica? Quando confrontamos o problema da má-fé no Górgias com a concepção existencialista, relacionada com a liberdade e a responsabilidade, a coisa muda radicalmente de figura, e deparamo-nos então com a possibilidade de que seja Cálicles quem está verdadeiramente de má-fé, pois é ele quem parte de um determinismo sem avaliar previamente seus pressupostos, é ele, por conseguinte, que admite desde sempre tais pressupostos sem submetê-los a uma crítica mais cuidadosa como faz Sócrates. Cálicles, sob tal

perspectiva, serve-se evidentemente da má-fé, porque defende seu ideal de supremacia aristocrática como se houvesse no todo da realidade um determinismo estabelecido de modo absoluto e universal. Este determinismo é justamente o que ele denomina “natureza” e contrapõe à lei formal da moralidade.

Conforme o princípio de “natureza” que Cálicles acata dogmaticamente, o homem da aristocracia, o político, o senhor, tem pleno direito de exercer arbitrariamente seu poder e constituir com ele um império, de estabelecer novos valores a partir de sua vontade tirânica, e assim, impor tais valores aos “fracos”, aos homens da massa que, de seu ponto de vista, não passam de escravos. Para defender tais ideias, Cálicles recorre à pressuposição de que há um determinismo universal, isto é, de que tudo na natureza já está determinado segundo uma preponderância das espécies mais fortes sobre as mais fracas. Este determinismo fica subentendido no discurso de Cálicles desde sua primeira fala, em que ele, ironicamente, censura Sócrates argumentando que, se as coisas se passassem realmente como o filósofo diz, e fosse melhor sofrer uma injustiça do que cometê-la, “toda a vida dos homens estaria de cabeça para baixo”<sup>8</sup> (PL., Grg., 481 c). Cálicles faz referência à vida dos homens como se esta vida já estivesse predeterminada, preestabelecida, segundo as leis da natureza, e não fosse o próprio homem, como defende Sartre, que estivesse reinventando sua vida a cada dia através da sua liberdade.

A concepção sobre os prazeres, em Cálicles, busca estabelecer do mesmo modo um determinismo de fundo psicológico, pois a afirmação categórica de que “o homem forte deve dar livre impulso às suas paixões e aos seus prazeres”, deixa implícita a ideia de que o homem é movido por forças psíquicas que existem na sua personalidade e que independem dele; isto constitui para Cálicles outra desculpa conveniente que ele emprega para dissimular sua intemperança, para satisfazer seus interesses e justificar seu hedonismo, sua arrogância, sua presunção, sua prepotência, como se o poder que lhe convém, que lhe vem a propósito, fosse uma

---

<sup>8</sup> Nossa tradução para: “(...) toute la vie des hommes serait mise sens dessus dessous.”

consequência necessária de “leis naturais” que independem do seu concurso. Fica subentendido sempre, no discurso de Cálicles, que “não se discute com a natureza”, e esta é a sua máxima, a verdade que lhe parece mais favorável, e que ele defende para esbaldar-se sem culpa no gozo dos prazeres.

Pode-se supor, além disso, que há uma sutil gradação da má-fé ao longo do texto, com sua culminância no momento em que Sócrates (PL., Grg., 506 c) vê-se forçado a concluir sozinho a discussão travada com Cálicles, tendo no final de perguntar e responder suas próprias perguntas. Nesta ocasião, Cálicles apresenta relutância em continuar com o debate, limita-se a proferir “sim” ou “não” com nítida e franca má vontade, tendo de ser instado duas vezes por Górgias a prosseguir, até que, por fim, renuncia de vez a se pronunciar sobre as questões formuladas dialeticamente por Sócrates. Podemos interpretar a recusa de Cálicles em levar adiante a discussão como o ponto extremo do uso da má-fé: Cálicles, absolutamente, não quer ouvir, ele prefere não ponderar mais cuidadosamente os argumentos do adversário porque, para ele, não há verdade a ser buscada, uma vez que tudo no mundo já está inscrito no determinismo que ele aceita sem crítica. Aqui, vale o adágio “o pior cego é o que não quer ver”; trata-se de um desejo não assumido: Cálicles quer que o determinismo seja real porque, sendo real, está posta a justificativa para ele dar plena licenciosidade aos seus prazeres e apetites, para seu desejo irrefreável de possuir mais – a pleonexía ( πλεονεξία). É no afã de querer persuadir-se a si mesmo que há realmente uma lei da natureza, a grosso modo, uma lei do mais poderoso, do mais forte, que ele é obrigado a confessar que o prazer é o melhor gênero de vida, que o prazer constitui a felicidade e o bem dos homens, incorrendo assim numa série de contradições (o caso da coceira e do prostituto masculino, por exemplo); precisamente as contradições que Sócrates revela, por fim, e das quais se vale para refutá-lo.

## **6. Sócrates e a ética do compromisso para com a verdade**

Para concluir, devemos defender Sócrates das críticas que podem ser-lhe doravante endereçadas, acusando-o novamente de uma suposta má-fé pelo fato do filósofo partir de princípios gerais *a priori* como justiça, felicidade, sumo bem, como se tais princípios fossem entidades autônomas que exercessem uma causalidade sobre a vida humana e estabelecessem assim nova forma de determinismo semelhante à “natureza” de Cálicles. Ora, se considerarmos bem a questão, percebemos logo que este tipo de crítica não procede e carece mesmo de fundamento, já que a dialética, concebida por Sócrates, recusa o determinismo na medida em que não admite “pressuposto” algum sem antes submetê-lo a um processo de constituição. Sócrates não está de má-fé, pois, ao examinar a noção de bem, de justiça, ele próprio está conferindo livremente a estes conceitos o seu sentido, o seu peso, ele próprio está no exercício livre da escolha, da decisão, assumindo a responsabilidade pelo valor que atribui a tais conceitos. Sócrates não é determinado a agir segundo uma ideia prévia de bem, pelo contrário, o método dialético pressupõe desde o início que a própria ideia de bem não está ainda determinada, definida, é uma questão em aberto, e como tal, portanto, exige uma reflexão crítica para conferir-lhe significado, para constituí-la.

Sócrates guia-se inicialmente pela preocupação de definir e determinar cuidadosamente o sentido real das ideias, e depois de colocá-las em questão, ele pode concluir que o agradável deve ser feito em vista do bem, e não o contrário, quer dizer, o melhor gênero de vida está relacionado com o aperfeiçoamento da alma, a conduta deve ter como prioridade melhorar a alma através da prática do bem, da virtude e da justiça. A vida filosófica, por conseguinte, é honesta e coerente consigo mesma, não incide nas contradições da má-fé, porque o filósofo compromete-se primeiramente não com o agradável, com o prazer, ele busca antes o conhecimento e o sentido verdadeiro das coisas, e ao examinar criteriosamente os fatos e ideias e conferir-lhes seu valor, assume a responsabilidade por sua escolha sem recorrer a nenhum determinismo.

Cabe propor aqui, portanto, a hipótese de que uma razão em particular obriga Cálicles a recorrer à má-fé, que a própria natureza da

retórica a exige, uma vez que o orador quer persuadir sua audiência de supostas verdades que lhe vêm a propósito por ocasião dos interesses que ele compromete na discussão. Não ocorre ao retórico guiar-se pela intenção desinteressada de “buscar tão somente o conhecimento correto”, própria da filosofia; ele antes visa induzir crenças que lhe parecem mais favoráveis, em suma, interessa-lhe levar vantagem, sobretudo, em detrimento da verdade. Tal se passa, por exemplo, com o político que se vê obrigado a adaptar seu discurso de modo a atender tanto à necessidade de “propor soluções para os problemas sociais” quanto à de “vencer seu adversário na campanha eleitoral”. Daí a retórica ostentar necessariamente um caráter ambíguo, furtar-se à transparência e não raro apelar para argumentos de má-fé.

Ciente disto, Sócrates pode contestar as teses que Cálicles lhe opõe. O filósofo mostra-se ao longo do diálogo coerente com o princípio de “buscar a verdade acima de tudo”, fazendo de tal princípio o fundamento da própria dialética. Partindo desta concepção, Sócrates deixa-se orientar pela lógica inerente à ideia do bem, e pode sistematizar através dela seu discurso na medida em que não introduz nenhum interesse de caráter pessoal, diferentemente de Cálicles. É deste modo que Sócrates evita cair em contradição: ele confere à ideia pura do bem um valor axiomático, e assegura-se com ela não entrar em desacordo consigo próprio. A dialética revela-se, assim, mais livre no que diz respeito à má-fé, ela passa a configurar, evidentemente, o movimento da própria liberdade no sentido do compromisso, da responsabilidade para com o dever de plena elucidação das questões que se colocam.

Sócrates não é livre apenas porque escolhe o bem, mas porque busca constituir nele um valor de verdade necessária, porque compromete-se com a tarefa de evidenciar a verdade inerente à ideia do bem, e a partir daí, excluir tudo o que lhe contradiz por princípio. Nisto reside o aspecto essencial que distingue o filósofo do retórico. Por esta razão, Cálicles mostra-se relutante em consentir com o jogo dialético, porque não lhe convém pôr em plena nudez a tese que defende, expondo-a às

contradições. Na medida em que a dialética é um esforço de plena elucidação das ideias, no sentido lógico, Sócrates admite de início a antítese para testar com ela determinado valor que se mede justamente pela proporção em que a ideia recusa harmonizar-se com seu contrário, incidindo sempre em coerência consigo mesma. A má-fé, pelo contrário, dissimula a tese, deixa-a subentendida, resguardada, ao passo que o movimento dialético expõe a tese ao confronto com seu contraditório a fim de extrair dela sua coerência intrínseca. É exatamente nesta *exposição* que Sócrates mostra-se francamente comprometido com a busca do conhecimento que se realiza na síntese das premissas. O mesmo não acontece com Cálicles, que prefere não explicitar diretamente sua tese sob o risco que presente de incorrer em contrassensos que não pode contornar, e que, de resto, obrigam-no a assumir expressa hostilidade ao longo da discussão.

Estas suposições permitem-nos concluir, então, que a dialética “despersonalizada” de Sócrates, orientada unicamente pela lógica dos conceitos, adquire certa imunidade face aos argumentos de mera “persuasão” característicos da arte retórica. Pode-se abreviar a hipótese geral com o seguinte: a argumentação de Cálicles não resiste à dialética socrática porque ressentido dos interesses pessoais (de prazer e poder) que o jovem sofista introduz na discussão. Com tais interesses pessoais, Cálicles arrisca-se a invalidar seus argumentos, que tomam o ar de gratuito “cinismo”, por isto, ele se vê obrigado a recorrer à má-fé, com a ideia de determinismo natural, e incorre deste modo em evidente contradição com os princípios puramente lógicos que estavam em jogo no debate. Sócrates, por outro lado, mostra-se imune aos ataques de Cálicles porque limita-se a colocar em questão ideias puras, orienta-se somente pela concordância da ideia consigo mesma, e permite-se então argumentar coerentemente em todas as ocasiões, diferentemente da retórica de Cálicles que assume uma ambiguidade incontornável porque nutre sempre “segundas intenções”.

A imunidade a que aludimos decorre do caráter desinteressado do filósofo, que se guia pelo objetivo de atingir a verdade “em si mesma”, e que, por isso, prescinde de qualquer desejo de “levar vantagem” para

operar somente com conceitos lógicos puros. Sócrates, com efeito, não possui uma intenção oculta tal como o retórico vê-se forçado a modelar seu discurso de acordo com o auditório, ele não precisa mentir em vista do agradável. A filosofia, ao partir da absoluta honestidade, permite a Sócrates afirmar de bom grado que seria melhor para ele até mesmo ser refutado do que refutar, visto a oportunidade que teria de melhorar suas opiniões e adquirir um conhecimento mais correto. “Eu não estou seguro da verdade disto que digo, mas eu a busco em comum acordo com vós, de forma que, se me fizerem uma objeção que me parece verdadeira, eu serei o primeiro a concordar”<sup>9</sup> (PL., Grg., 506 a). Ele pode admitir tal porque não estão em jogo interesses pessoais, só a franca busca pelo conhecimento. A retórica de Cálicles, por sua vez, não pode evitar neste caso a má-fé, pois exime-se da responsabilidade e do compromisso com a verdade na medida em que é compelida a ajustar o discurso para agradar, para conformar-se aos gostos da audiência.

O retórico não dá as cartas de forma clara, insinua meias verdades adornadas com palavras belas e eloquentes para persuadir, para incutir crenças que convém aos seus interesses. É a *vontade* subentendida em tal discurso, portanto, que leva Cálicles à inconsistência lógica, é pelo fato de ver-se sempre constrangido a atender desejos inconfessos que ele não pode sustentar por muito tempo sua tese sem cair em aporia. Sócrates orienta-se pela coerência pura da ideia consigo mesma, assim, ele furta-se às contradições da má-fé uma vez que não imiscui interesses de caráter afetivo-pessoal, tornando-se de certo modo “inatacável” sob este ponto de vista. Sócrates subtrai-se à refutação porque estabelece como meta uma “busca pura pela verdade”, daí, não compromete sua teoria, já que não inclui interesses pessoais e legitima-se pela coerência interna que os conceitos impõem na sua universalidade. A opinião não pode sobreviver ao crivo lógico determinado pela dialética, que se caracteriza pela procura da verdade sem imiscuir na investigação interesses de natureza subjetiva.

---

<sup>9</sup>Nossa tradução para a versão: “Car moi, je ne suis os sûr de la verité de ce que je dis, mais je cherche em commun avec vous, de sorte que, si on me fait une objection qui me parâit vraie, je serai le premier à être d'accord”.

Sócrates, ao mostrar-se fiel a tal princípio, legitima seus pontos de vista, determina-se a ajuizar orientado somente pela coerência inerente aos conceitos, assim, pode esquivar-se dos argumentos que Cálicles lhe opõe e, ao mesmo tempo, sustentar a *mesma tese* até o final<sup>10</sup>.

## 7. Algumas considerações finais

Permanece ainda, contudo, a questão de saber até que ponto é legítima a atitude de Sócrates de apoiar-se nas ideias para fundamentar seus argumentos, e se tal não denuncia antes certa comodidade do filósofo em relação à complexidade da vida real, repleta de incongruências, de contradições, que ele renuncia de antemão a tentar compreender. Com relação ao problema da má-fé, especificamente, podemos, no entanto, reiterar as conclusões anteriores sem receio de nos incrustar numa posição dogmática, pois, evidentemente, Cálicles baseia-se na pura crença para fundamentar suas teses, ele já aceita pressupostos não esclarecidos sem questionar, sem refletir de forma lúcida, assim, não lhe resta saída senão render-se à má-fé e propor um determinismo como desculpa para sua intemperança, para a licenciosidade de seus apetites.

Vale lembrar que Sócrates, além disso, manifesta a preocupação de examinar a medida em que as ideias funcionariam quando aplicadas em situações da vida prática. Com esta atitude ele se diferencia novamente de Cálicles que discursa em tom grandiloquente para disfarçar a superficialidade de suas ideias, e que fica chocado quando Sócrates contrapõe a essa grandiloquência o banal, o cotidiano, falando do sapateiro, do artesão, das comichões e coceiras no corpo, etc. Sócrates, ao constituir o sentido da ideia do bem, assume a responsabilidade por ela sem recorrer a nada senão sua própria liberdade. O filósofo responsabiliza-se pelo valor que atribui aos conceitos, e em vista do caráter geral das ideias, responsabiliza-se por todos, na medida em que a condição humana supõe que o homem

---

<sup>10</sup> Em 482 a, a afirmação de Sócrates de que a filosofia consiste em repetir sempre o mesmo.



“ao escolher-se a si próprio, escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser (...) escolher ser isto ou aquilo, é afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, porque nunca podemos escolher o mal, o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos (...) na minha escolha, não abranjo somente o meu caso: pretendo ser o representante de todos e, por conseguinte, a minha decisão ligou a si a humanidade inteira” (SARTRE, 1970, pgs. 219/220).

Por fim, a título de provocação, propomos um último problema: se o homem, ao escolher por si mesmo o mal, precisa necessariamente recorrer à má-fé. Impõe-se ainda a questão de saber se este recurso à má-fé que assinala o comportamento do homem na maldade não seria uma evidência de que a responsabilidade por todos está presente em nossa consciência de forma originária, primordial, e que é o fundamento máximo da ética. O que queremos exprimir na verdade quando falamos de “peso na consciência”? Qual o valor deste sentimento para a fundamentação da moral? É possível para o homem ser a fonte irredutível e primeira do mal, da injustiça, sem que a consciência se escandalize consigo mesma? É possível escolher livremente a injustiça sem recorrer a nenhum determinismo, nenhuma má-fé? É possível, por um ato livre e espontâneo de escolha, decidir pelo mal sem que a consciência deste mal pese sobre nós?

## Referências

PLATON. *Gorgias*. Traduction par Monique Canto. Paris: Flammarion, 1993.

SARTRE, Jean Paul. *L'être et le néant*. Paris: Éditions Gallimard, 1943.

SARTRE, Jean Paul. *O ser e o nada*. Tradução de Paulo Perdiggão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de Rita Correia Guedes. Paris: Les Éditions Nagel, 1970.

Data de registro: 09/06/2016

Data de aceite: 28/11/2016