UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Luiz Eduardo Gonçalves Oliveira Freitas

Os elementos dramáticos e literários
no *Górgias* de Platão

São Paulo
2017

Luiz Eduardo Gonçalves Oliveira Freitas

Os elementos dramáticos e literários
no *Górgias* de Platão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Marco Antonio de Avila Zingano

São Paulo
2017

Folha de Aprovação

Freitas, L. E. Os elementos dramáticos e literários no *Górgias* de Platão. 2016. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Fernando Décio Porto Muniz

Roberto Bolzani Filho

Marco Antonio de Avila Zingano

Agradecimentos

Ao Prof. Marco Antonio de Avila Zingano, pela confiança depositada e por proporcionar as condições que possibilitaram a realização desta dissertação. Ao Prof. Daniel Rossi Nunes Lopes, pelas críticas e contribuições, tanto diretas quanto indiretas, ao trabalho e ao tema. Ao Prof. Fernando Muniz, pela generosidade intelectual e afetiva de sempre e pelos conselhos. Ao Prof. Roberto Bolzani Filho, por ter aceitado participar da banca de defesa e por confiar nos desdobramentos vindouros desta pesquisa. A Marcos Tadeu Miranda, pelas discussões, críticas, sugestões e revisões que serviram de grande apoio em todas as fases da elaboração deste texto. A Letícia Botelho, Clarisse Lyra, Nathalia Carneiro, Victor Lima Fernandes, Fernanda Morse, João Vitor Alencar, Gabriel Provinzano, Henrique Torres, Raul Zampaulo, Pablo Harduin, João Vitor Resina, Jessica Ribeiro, Patrícia Rangel, Érika Maynart, Dannylo Azevedo, Marcelo Alves, Bêlit Lua, Victor Hugo Fonseca, Daniel Carneiro e todos os outros amigos que me receberam de braços abertos em São Paulo e contribuíram de diversas formas para tornar este trabalho melhor. A Rodrigo Cezar Moreira, pelas palavras incentivadoras nos momentos de aporia. Às minhas tias, Marília e Maria Eliza, e à minha mãe, Maria Lucia Gonçalves de Oliveira.

Agradeço à FAPESP pelo apoio financeiro, sob o projeto n. 2014/05224-7.

RESUMO

Freitas, L. E. Os elementos dramáticos e literários no *Górgias* de Platão. 2016. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Platão constrói sua argumentação filosófica no *Górgias* sobre um pano de fundo dramático intenso, em que Sócrates discute, ao longo de três "atos", questões que versam sobre a natureza da retórica, da justiça, da felicidade e do prazer. Sócrates discute com três interlocutores que defendem a prática da retórica; ao levá-los, pela vergonha, à refutação de suas posições, o protagonista do diálogo deslegitima a prática, relacionando-a ao prazer, em detrimento do bem, e defendendo a filosofia como a única prática política legítima.

Esta dissertação tem como objetivo analisar o papel dos elementos dramáticos e literários presentes no *Górgias*. Defendo a tese de que ao considerar a integração entre os procedimentos literários e dramáticos e os argumentos no texto, notada, por exemplo, a partir da centralidade do tema da vergonha, somos capazes de oferecer uma compreensão mais completa sobre a definição da filosofia enquanto “boa retórica” alternativa.

Palavras-chave: Platão, *Górgias*, diálogo, vergonha.

ABSTRACT

Freitas, L. E. Dramatic and Literary Elements in Plato's *Gorgias*. 2016. 000 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Plato constructs his philosophical argument in the *Gorgias* upon an intense three-act structured dramatic background, in which Socrates discusses questions regarding the natures of rhetoric, justice, happiness and pleasure. Throughout the dialogue, Socrates debates with three interlocutors that defend rhetoric as a social practice. He refutes their positions through shame, deslegitimizes rhetoric by showing its intrinsic relation with pleasure and argues that philosophy is the only legitimate and true political practice.

This work intends to analyze the role of the dramatic and literary elements found in the *Gorgias*. I argue that the integration between literary and dramatic devices and the arguments in the text leads us to a better comprehension about the definition of philosophy as an alternative “good rhetoric” and its power of acting through shame, which is displayed in the dramatic confrontation between Socrates and his opponents.

Key Words: Plato, *Gorgias*, dialogue, shame

SUMÁRIO

Introdução

1	Sobre considerar os elementos dramáticos e literários dos <i>diálogos</i>	8
2	A vergonha como elemento dramático	25
2.1	A refutação de Górgias	31
2.2	A refutação de Polo	41
3	Cálices e os limites persuasivos da filosofia	55
3.1	O hedonismo anti-filosófico	58
3.2	A vergonha de Cálices	60
3.3	A refutação através da imagem do <i>kinaidos</i>	64
3.4	A franqueza de Cálices	70
4	Envergonhar e punir: o <i>Górgias</i> como espetáculo corretivo	78
	Conclusão	94
	Apêndice	98
	Bibliografia	106

INTRODUÇÃO

No clímax do *Górgias*, Platão coloca Sócrates diante de Cálicles, uma das figuras de maior força dramática dos *diálogos*. Após a refutação de Górgias e Polo, os dois primeiros personagens que ocupam papel de defensores da retórica, a polarização da discussão inicial parece ter tornado o tema do diálogo mais abrangente. O que começou como um debate sobre a natureza da retórica logo se tornou o enfrentamento entre dois modos de vida radicalmente opostos: o da filosofia, e a identificação da melhor vida como aquela dedicada à busca pela virtude, contra o da retórica, e a crença na satisfação dos prazeres como o valor máximo da vida humana. Esse conflito acaba extrapolando os limites padrões da própria dialética socrática, com Sócrates utilizando exemplos moralmente desprezíveis do ponto de vista de Cálicles para radicalizar o tipo de posição defendida por seu adversário (“então a vida dos catamitas (*kinaidon*) deve ser muito feliz (*eudaimonas*)”, 494e4), e Cálicles demonstrando animosidade contra Sócrates (“apresenta umas questões mínimas e inteiramente carentes de valor e as refuta”, 497b6). Ao final do diálogo, Sócrates é obrigado a responder às suas próprias perguntas, frente a um opositor que não parece convencido sequer da legitimidade da discussão.

O uso de uma figura como Cálicles para marcar a tensão da discussão final é apenas um dos muitos recursos dramáticos utilizados por Platão no *Górgias*. A construção do argumento em três atos, em que Sócrates, o protagonista, se depara com três antagonistas de personalidades diferentes, é o pano de fundo para uma discussão filosófica que se desenrola em crescente tensão. Somos apresentados a quatro personagens principais: Sócrates, protagonista do diálogo, Górgias, com quem Sócrates irá discutir sobre a natureza e a potência da retórica; Polo, com quem Sócrates discute temas éticos que giram em torno do poder e da justiça; e Cálicles, que expõe uma contraposição ao modo de vida socrático.

A cena se abre a partir da discussão sobre a natureza da retórica; ao investigar os fundamentos que justificam a sua prática enquanto aparente atividade política, Sócrates vai levar seus interlocutores — e seus leitores — a examinar questões que dizem respeito ao melhor modo de viver a vida. A partir da crítica à retórica, Sócrates acabará questionando também a sede de poder a todo custo que impulsionava os jovens da Grécia antiga e a tese de que o único parâmetro para a vida feliz é a satisfação de

prazeres corporais. Apesar dos argumentos complexos que Sócrates utiliza para refutar seus interlocutores, boa parte do diálogo se desenrola através de um jogo dramático, em que a abundância de elementos como metáforas, analogias, humor, ironia e vergonha nas falas dos personagens em passagens cruciais da discussão fazem do diálogo um verdadeiro drama filosófico. Isso significa que atentar para o papel desses elementos em relação à argumentação torna-se essencial para efetuar uma leitura adequada do texto.

Utilizemos como exemplo a refutação que ocorre no “primeiro ato” do *Górgias*, focando-nos na discussão inicial, sobre a natureza da retórica (447a-461b). O movimento argumentativo dirigido por Sócrates em sua discussão com Górgias poderia ser recortado e sistematizado — como, aliás, acontece na paráfrase realizada em boa parte dos estudos sobre o diálogo. Na passagem entre 456c e 460b, Sócrates está prestes a demonstrar que a retórica não é o que os sofistas afirmam, refutando, com isso, as respostas de Górgias sobre a natureza da retórica expostas na primeira parte do diálogo. O passo fundamental da refutação é demonstrar a incompatibilidade entre três das premissas admitidas por Górgias:

- i. A retórica pode ser usada para fins injustos e o professor não deve ser responsabilizado pelos atos injustos dos alunos (456c6-457c3);
- ii. Quem pretende aprender a retórica deve conhecer previamente o que é justo e injusto ou vai aprendê-los de Górgias (459e5-460a2);
- iii. Quem aprendeu o que é justo é justo, quer necessariamente ser justo, e jamais pode ser injusto (460b1-460b9).

A incoerência fundamental que Platão denuncia na discussão com Górgias — isto é, que os rétores afirmam, ao mesmo tempo, ensinar sobre o que é o justo e o injusto mas não se responsabilizam pelas ações injustas de seus alunos — poderia ser exposta dessa forma. São essas as premissas que Górgias concede a Sócrates, e é a partir da incoerência entre essas crenças expostas que este será capaz de refutar aquele. De acordo com a tese defendida por Sócrates em outros diálogos e aqui implicitamente aceita por Górgias, alguém não poderia aprender o que é justo sem necessariamente praticar atos justos; o que significa que não se pode afirmar, ao mesmo tempo, que se ensina a respeito do que é justo e injusto aos seus alunos e que não se deve ser responsabilizado quando estes praticam ações injustas. Assim, a posição de Górgias revelar-se-ia insustentável.

É inegável que, para a compreensão do desenvolvimento argumentativo do texto, tal apresentação formal mostra-se bastante didática. No entanto, o próprio diálogo parece exigir de seu leitor uma leitura mais complexa.

Pouco depois de ter adentrado a discussão, Polo dá um diagnóstico da refutação de Górgias:

Porventura julgas – só porque Górgias ficou **envergonhado** (*eischunthê*) **de discordar de ti** em que o rétor conhece o justo, o belo, o bem, e que se alguém o procurasse sem conhecê-los, ele próprio o ensinaria, decorrendo em seguida, talvez advinda desse consentimento, alguma contradição no argumento (coisa que muito te apraz (*apagais*), pois é tu a lhe formular perguntas do gênero) — pois, julgas que alguém negaria conhecer o justo e poder ensiná-lo aos outros? Mas conduzir a discussão para esse lado é muito tosco (461b-c) ¹

Como vemos, há um elemento ressaltado por Polo que escapa à simples formalização do argumento: Górgias só teria sido refutado porque ficou com vergonha de afirmar o que realmente pensava, e concedeu a Sócrates a concordância com uma premissa na qual não necessariamente acreditava – a saber, que ensinava a respeito do justo. O diagnóstico de Polo é essencial para a compreensão do prosseguimento da argumentação. Primeiro porque a posição defendida por este personagem no segundo ato do diálogo se dará a partir do pressuposto de que a tese negada por Górgias é verdadeira, e foi negada apenas por vergonha. Mas, mais profundamente, porque a vergonha será introduzida como principal artifício de Sócrates para derrotar a posição de seus interlocutores — será o caso das tentativas de refutações seguintes, de Polo e Cálicles.

Um elemento como a vergonha só pode estar presente de tal forma no texto de Platão porque estamos lidando com uma obra escrita em forma de diálogo.² Diferentemente de um pensador que escreve apenas em tratados ou ensaios, Platão pode usar recursos de narrativa e encenação para lidar com os impasses filosóficos, e o modo como os personagens se portam também serve de artifício para localizar incoerências —

¹ Utilizo a tradução de Daniel Lopes (2011), com algumas modificações.

² Beversluis (2000, p. 20) faz uma objeção a essa dicotomia que é interessante: “the distinction between the prose treatise and the dialogue is not sharp. Philosophers who do not write dialogues often employ interlocutor-like figures as pedagogical devices: to anticipate objections, to bring ambiguities to light, to forestall misunderstandings, and to show how easy it is to get things wrong”. A diferença, eu diria, é que a representação dramática direta possibilitada pelo diálogo dá muito mais peso aos elementos narrativos, tornando possível, por exemplo, que a vergonha exerça tamanho papel na refutação filosófica de uma posição.

se não entre as teses que eles defendem explicitamente, entre seu modo de vida e o que defendem, como é o caso de *Górgias*.³

O *Górgias* é um estudo de caso particularmente interessante porque contém tanto elementos dramáticos quanto literários em abundância. Eles estão de tal forma entrelaçados à estrutura da argumentação que o texto se torna uma das maiores evidências contra as interpretações que tendem a se limitar aos aspectos lógicos da análise argumentativa.

Uma das poucas características que podemos atribuir com certeza a Platão é sua engenhosidade como escritor, e sua consciência a respeito dos efeitos da poesia e da *mimesis* – recursos que, como autor de diálogos, o próprio utiliza para suas intenções específicas. Nos últimos anos, uma crescente bibliografia a respeito da ambígua relação de Platão com a arte produzida em seu tempo parece relativizar os termos de sua aversão, expressa através de Sócrates, à produção poética⁴. Mas, mais do que isso, é preciso colocar a pergunta a respeito da finalidade filosófica do uso dos elementos dramáticos e literários em seus diálogos.

A vergonha é um dos artifícios mais sublinhados pelos comentadores do *Górgias* que têm a preocupação em interpretar os elementos dramáticos do diálogo. Esses elementos não são mero adorno formal que Platão utiliza para tornar a leitura de sua obra mais agradável. Também não é o caso de que Platão esteja nos enganando, tentando nos convencer a aceitar argumentos filosóficos em uma “embalagem bonita” através de uma peça dramática. Muito pelo contrário: o artifício dramático da vergonha cumpre papel fundamental na derrota argumentativa dos interlocutores de Sócrates no *Górgias*, que são, não por acaso, alguns dos defensores mais radicais de teses antissocráticas.

Desenvolve-se, na discussão, o contraste entre as duas práticas e suas respectivas relações com a satisfação dos apetites e prazeres e a busca pelo bem e a justiça. Essa dicotomia transmite-se em uma dimensão dramática, desdobrando-se nas dificuldades e falhas de comunicação entre Sócrates e seus interlocutores: desde a incapacidade de Polo responder às questões socráticas na abertura do diálogo e a sua recalcitrância na enunciação de longos discursos até a emblemática afirmação de Cálicles, em sua entrada no diálogo, de que Sócrates defende valores invertidos. Os elementos

³ Como desenvolvo no cap. 2.

⁴ V. por exemplo, Jill Gordon (1999, pp. 63-92), Andrea Nightingale (1995), Halliwell (2011, pp. 155-207).

dramáticos estabelecem as condições e o cenário em que se desenrola a discussão a respeito de duas práticas de vida opostas, e esse contraste se articula com diversas oposições estabelecidas por Sócrates na discussão. A primeira delas é estabelecida metodologicamente: a filosofia, que se expressa através do diálogo e da troca de perguntas e respostas rápidas, opõe-se à retórica, que se ocupa com discursos longos. As metodologias voltam-se aos objetos de cada uma das práticas: enquanto a filosofia busca o conhecimento e a verdade que resultam da discussão e do enfrentamento entre diferentes opiniões, a retórica visa à produção de prazer no espectador através da adulação (*kolakeia*).

O modo como a argumentação do diálogo se relaciona ao tema da retórica fica demonstrado apenas no longo monólogo de Sócrates ao final do *Górgias*, depois do completo desgaste da discussão com Cálicles. O uso do artifício dramático da vergonha não só está diretamente relacionado ao objetivo socrático no *Górgias*, de deslegitimar a vida dos seus interlocutores – assim, deslegitimando também a retórica como prática política, de modo a definir a sua prática filosófica como a verdadeira política –, como também justifica-se por uma espécie de teoria da punição apresentada através do mito narrado por Sócrates no final do diálogo – através da produção de vergonha em seus interlocutores, ele estaria também causando um bem a eles e seus próximos.

Na discussão com Polo, Sócrates vai explorar o sentido da potência das práticas, de modo que a distinção se estenda do nível metodológico para o nível ético. Mas enquanto Sócrates discute o caso da produção de prazer da retórica, não desenvolve argumentativamente a alternativa filosófica. A articulação da vergonha com o método filosófico não é em nenhum momento explicitada por Sócrates na discussão. A minha hipótese é de que, no entanto, Platão demonstra dramaticamente o modo como a alternativa filosófica e a articulação da vergonha com a “boa retórica” se daria na prática. Através da consideração dos elementos dramáticos, gostaria de propor que o diálogo expõe uma oposição implícita entre envergonhar e adular. Se a *kolakeia* é o efeito produzido pela retórica, a vergonha aparece no *Górgias* como o efeito específico da filosofia. O efeito de cada uma das práticas relaciona-se às respectivas finalidades; a *kolakeia* visa à produção de prazer, e a vergonha visa à produção de bem no interlocutor, na medida em que denuncia incoerências e é capaz de levar alguém a melhorar sua posição – ainda que, no processo, produza também dor. A hipótese subjacente é de que o *Górgias* pode ser lido como uma demonstração dramática – e um exemplo – do papel que a vergonha e as emoções podem exercer nas deliberações

morais e filosóficas. Ao tentar provar essa hipótese, espero provar a importância de considerar os elementos dramáticos e literários no *Górgias* e a sua relação com o propósito filosófico do diálogo.

-

No primeiro capítulo, faço uma espécie de justificativa metodológica, em que explico as origens da minha abordagem e discuto questões interpretativas a respeito do modo de ler os *diálogos*. Nas últimas décadas houve uma popularização dos estudos sobre os aspectos “dialógicos” da obra platônica, ou seja, a discussão e a abordagem de elementos textuais que só são possíveis porque Platão escreveu em diálogos, o que inclui o que estamos chamando de “elementos dramáticos e literários”. No entanto, a necessidade de tal justificativa manifestou-se a partir da intuição de que, apesar dessa virada nos estudos platônicos, ainda há uma certa resistência a levar esses procedimentos a sério e a atribuir a devida importância para recursos que por muito tempo foram simplesmente descartados por uma leitura da dita tendência “analítica” dos estudos platônicos. Assim, o método tradicional de interpretação que se preocupa quase exclusivamente com a análise dos argumentos expostos pelo personagem de Sócrates ainda me parece ser dominante. Além disso, creio ser desejável apresentar os pressupostos metodológicos de qualquer estudo cujo objeto seja tão complexo quanto os textos de Platão – que apresentam desafios de interpretação justamente por testar as barreiras dos gêneros literários com os quais o campo dos estudos filosóficos acostumou-se a lidar.

Início, no capítulo seguinte, a interpretação do *Górgias*. Dedico-me, em um primeiro momento, a lidar com as questões concernentes à vergonha no diálogo a partir da análise de como esse elemento psicológico influencia as refutações dos dois primeiros interlocutores de Sócrates. Apenas a análise formal dos argumentos mostra-se insuficiente para demonstrar por que as teses de Górgias e Polo foram derrotadas; é preciso considerar os elementos sociais e culturais em jogo nas discussões, expressos através da dimensão cênica da discussão – a presença da audiência, as características de cada personagem, os elementos psicológicos em jogo, as imagens usadas por Sócrates. Mas o meu objetivo principal neste capítulo é demonstrar a relação intrínseca entre a vergonha dos interlocutores, a sua derrota na discussão e o encaminhamento da discussão.

No terceiro capítulo, investigo os elementos dramáticos e literários presentes na discussão entre Cálicles e Sócrates. Se, ao final do diálogo, o último interlocutor de Sócrates parece não ter sido dissuadido de sua posição, é porque o *elenchos* e o método socrático foram insuficientes para convencê-lo. Não por falta de tentativas: Sócrates utiliza uma série de imagens para envergonhá-lo, culminando no exemplo do *kinaidos*, que irrita Cálicles, faz com que o personagem perca sua paciência e deixe de se comprometer com a discussão. Até mesmo a exposição à vergonha parece não surtir efeito em Cálicles – conforme a interpretação que apresento das passagens decisivas deste terceiro ato do diálogo –, e Platão nos oferece a dramatização da incomensurabilidade entre dois modos de vida que impossibilitam a discussão filosófica.

Por fim, no último capítulo, discuto a relação entre as teorias apresentadas por Sócrates ao longo do diálogo e a dimensão formal do texto. A minha hipótese é de que somente através de uma análise dos aspectos dramáticos e literários do *Górgias* podemos entender o que Platão pretende ao colocar na boca do protagonista do diálogo uma crítica tão fervorosa ao prazer. Esta crítica, articulada com uma espécie de teoria da punição e um elogio à exposição das almas vergonhosas, parece nos oferecer as respostas necessárias a respeito do porquê do uso de refutações tão contingenciais e da importância de elementos não puramente cognitivos para os argumentos desenvolvidos ao longo do diálogo.

1. SOBRE CONSIDERAR OS ELEMENTOS DRAMÁTICOS DOS *DIÁLOGOS*

A abordagem aplicada neste trabalho está longe de ser inédita. No entanto, a incorporação dos elementos dramáticos e literários dos *diálogos* nas leituras e interpretações destes recebeu alguma resistência ao longo da história recente dos estudos platônicos.⁵ Antes de partir para a análise propriamente dita do diálogo de que pretendemos tratar, portanto, gostaria de dedicar alguns parágrafos para justificar a metodologia adotada neste trabalho. Esta justificativa inicial pretende-se mais teórica do que exegetica, ou seja, a minha intenção é justificar os princípios aplicados aqui sem ter que recorrer aos resultados da análise do texto. Espero que os próximos capítulos da dissertação sejam capazes de apresentar a justificativa desse segundo tipo.

Os diálogos platônicos são historicamente reconhecidos como objeto de interesse graças ao conteúdo apresentado nas discussões estimuladas por Sócrates. No entanto, como já foi afirmado, é impossível esquecer que o acesso à filosofia de Platão é mediado pela forma de suas obras. Platão não escreveu tratados: os argumentos, enunciados por personagens, ocorrem sempre em contextos dramáticos, e estão muitas vezes fundamentados neles — seja nas imagens evocadas por Sócrates ou no conjunto de crenças de determinado interlocutor. Isso porque Sócrates, protagonista da maioria dos *diálogos*, discute sempre com ao menos um interlocutor, cujas características dão o tom de cada discussão. As posições defendidas por Sócrates, por sua vez, também sofrem grandes modificações ao longo das obras.

Quando nos perguntamos qual o melhor modo de interpretar a obra platônica, nos deparamos, portanto, com questões interpretativas específicas: como articular imagens e metáforas com argumentos filosóficos? Que papel cumpre em uma discussão filosófica a presença de personagens com disposições e personalidades tão distintas? Como lidar com incompatibilidades entre o que é discutido em diálogos diferentes?

⁵ Cf. Gerald Press (1997, p. 9): “If it is true, as I am suggesting, that Plato was trying not to be a doctrinal philosopher in his writings, it is nevertheless also true that the intellectual currents of his own time militated against it. And two crucial developments of the next generation, that of Speusippus and Aristotle, have largely determined Plato from then until now. First, after Plato’s death control of the Academy and of the texts passed to Speusippus (347-336), Xenocrates (339-314), and Polemo (314-269). Along with Philip of Opus and Crantor (330-270), these men shared the doctrinal orientation characteristic of Pythagoreans and other philosophic schools of the period. And - this is the important point - it was there *Pythagorean Platonists* who came into control of the dialogues and their interpretation. Thus the reading of the dialogues as doctrinal begins in the Academy itself, with Plato’s successors”. V. também John Dillon, *The Heirs of Plato* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Harold Tarrant, *Plato’s First Interpreters* (Ithaca: Cornell University Press, 2000).

Ao longo da história de mais de 2.400 anos de estudos platônicos, essas perguntas foram respondidas de diferentes maneiras. E, dependendo das respostas, noções completamente distintas sobre a filosofia platônica emergiram. Tanto que, até hoje, não há consenso sobre diversos aspectos centrais do que se chama o “pensamento de Platão”. O empreendimento de responder a essas questões interpretativas tão determinantes, portanto, ganha caráter filosófico.

No entanto, no começo do século XX, consolidou-se uma tendência entre os estudos platônicos: as tentativas de sistematizar as doutrinas apresentadas nos *diálogos* de forma a consolidar o que seria o verdadeiro pensamento de Platão. O estudo exaustivo de Eugène Napoleon Tigerstedt (1977) sobre os desenvolvimentos modernos do platonismo é particularmente interessante para entendermos a dimensão do problema. Ele faz um elenco das soluções que os intérpretes e estudiosos de Platão tentaram adotar para sistematizar as doutrinas encontradas nos *diálogos*. Entre essas soluções, estão: (i) considerar os textos que se opõem à doutrina principal como espúrios; (ii) atribuir as contradições, obscuridades e ambiguidades do texto de Platão à sua incapacidade de raciocinar corretamente, em um tempo anterior aos avanços da lógica moderna, mais avançada, sofisticada e completa, e (iii) encontrar traços de uma “evolução” no pensamento de Platão, que, ao longo de sua atividade como pensador, teria mudado suas concepções a respeito de muitos temas.

A escolha de uma dessas alternativas permite que, ao utilizarmos uma leitura focada na reconstrução dos argumentos de Sócrates, sejamos capazes de tentar restituir, a partir da obra, uma totalidade do “sistema” platônico. Por trás, o pressuposto de que Platão utiliza Sócrates como seu porta-voz autoriza o leitor a identificar as ideias expostas por Sócrates com a filosofia platônica. Mas essas são soluções artificiais para um problema deslocado. Afinal, este método lida com os *diálogos* do mesmo modo como se lida com tratados; como se houvesse uma doutrina interna e fechada, transmitida através de argumentos espalhados em diversos momentos da obra, a ser extraída dos diálogos. Por mais que essas soluções contemplem alguns dos problemas que emergem da grande complexidade que envolve o projeto de interpretação dos *diálogos*, elas não oferecem respostas a questões fundamentais: por que Platão escreveu em diálogos, qual o papel da grande variedade de personagens que se encontra ao longo da obra, ou a diferença entre argumentos empregados em diferentes diálogos (mesmo que sejam, muitas vezes, pelo mesmo personagem – Sócrates).

Como podemos constatar pelo estado da questão, é difícil construir um sistema filosófico a partir dos *diálogos* que consiga se livrar das controvérsias tradicionais. Ainda mais difícil é que esse sistema contemple a experiência derivada da leitura dos *diálogos*. Essas dificuldades podem não ser simples inconveniências casuais. Caso aceitemos que Platão queria simplesmente transmitir ao seu leitor um conjunto de doutrinas à maneira dos filósofos modernos, precisaríamos concluir que a escolha pelo gênero do diálogo foi uma má escolha — utilizar tratados talvez fosse mais eficiente neste caso. Seria uma questão de caridade interpretativa, portanto, considerar que Platão pode não ter criado uma obra tão rica em seus procedimentos de estilo apenas para criar dificuldades para seus intérpretes.

Alan Bowen (1988, p. 59) critica diretamente a abordagem tradicional de interpretação de Platão. Ele afirma não haver “nenhum motivo convincente para requerer que a filosofia seja sistemática, como a história da filosofia dos últimos dois séculos demonstra amplamente”, e atribui essa recorrente tentativa de tentar sistematizar o pensamento de Platão a um resquício da visão romântica de que textos são “expressões unificadas do intelecto ou mente de seu autor”.

Bowen se insere em uma vertente oposta à interpretação sistematizadora, que cresceu principalmente no final do século XX⁶. Essa vertente, cuja denominação varia entre termos como “dramática” e “dialógica”, e que dá grande peso à questão do anonimato de Platão⁷, tende a considerar os aspectos do gênero em que Platão escreveu para sublinhar o fato de que não podemos acessar a filosofia de Platão tal qual à filosofia de um pensador que escreveu tratados. A radicalização dessa vertente se dá baseada na crença de que não seria possível extrair da obra platônica nenhum conteúdo do pensamento de seu autor. Como afirma Bowen: “Os diálogos não são um testemunho do pensamento filosófico de Platão: eles não devem ser usados como meio para construir e verificar alguma concepção da filosofia de Platão. Não há nada no próprio corpus que demande seu uso dessa maneira” (1988, p. 59).

O pressuposto deste presente trabalho, talvez menos radical, é de que a dimensão dramática dos *diálogos* é parte fundamental do próprio projeto filosófico platônico, e

⁶ Entre as principais defesas dessa vertente na literatura anglófona recente, estão, por exemplo, estudos de Charles Griswold (1986, 1988), Richard E. Hart e Victorino Trejera (1997), Gerald Press (1999), Jill Gordon (1999) e Ruby Blondell (2002). Utilizarei trechos desses estudos ao longo deste capítulo.

⁷ Uma questão amplamente discutida sobre o fato de que Platão nunca aparece em seus diálogos e nunca expressa explicitamente como deseja que seus textos sejam lidos. Ver a excelente coleção de artigos que discutem o assunto em Press (2000).

que neste caso não é tão fácil fazer uma distinção entre conteúdo e forma que contemple uma interpretação adequada. Isso significa que, ainda que seja difícil recuperar com exatidão o pensamento do Platão histórico, é possível, através de uma interpretação rigorosa dos diálogos e dos seus procedimentos, analisar o projeto filosófico de Platão enquanto autor, assim como os efeitos e as reflexões que ele esperava suscitar no leitor através de seus textos — conjugando, para isso, argumentos e elementos dramáticos e literários bastante sofisticados.

Tentarei, nas próximas páginas, fundamentar essa abordagem, a partir de uma modesta reunião dos pressupostos recorrentes entre os intérpretes afiliados à (nova) tradição de interpretação dramática que corroboram o nosso empreendimento. Embora eles já tenham sido discutidos de forma relativamente exaustiva na literatura crítica, considero necessário expô-los aqui como parte da fundamentação teórica a partir da qual pretendo examinar o *Górgias*. Desse modo, espero posicionar a perspectiva a partir da qual parte esta pesquisa. Espero também contrapor os argumentos a algumas das principais objeções possíveis, e submetê-los a revisões quando apresentarem pontos pouco plausíveis.

-

A discussão sobre a peculiaridade da forma do projeto filosófico de Platão ganha força na história moderna de sua interpretação a partir do começo do século XIX, com a publicação da introdução de Friedrich Schleiermacher aos *diálogos*. A despeito de algumas posições questionáveis — como a que diz respeito à cronologia dos *diálogos*⁸ — o filósofo certamente inaugurou um novo paradigma para a interpretação da obra platônica, principalmente sobre a relação necessária entre forma e conteúdo. Não por acaso um dos grandes precursores da hermenêutica moderna, Schleiermacher chama atenção para a necessidade do contato direto com os *diálogos* para entender efetivamente a filosofia platônica. Os aspectos de estilo únicos da obra teriam o objetivo de se aproximar o tanto quanto possível da dialética oral de Sócrates.⁹ Schleiermacher

⁸ Cf. Schleiermacher (2002, pp. 21-24)

⁹ A importância da interpretação de Schleiermacher, reconhecida tanto por platonistas da importância de Willamowitz (*Platon*, 2d. ed. Berlin, 1919, pp. 743ff) quanto por teóricos da filosofia hermenêutica como Hans-Georg Gadamer (“Schleiermacher platonicien”. In: *Archive de Philosophie*. 1969, pp. 28-39), é atribuída por E. N. Tigerstedt a um movimento de desvalorização da interpretação esoterista neo-platônica já em curso no século XIX. “Schleiermacher não poderia ter atacado a antiga fortaleza

afirma que “se em algum lugar, forma e conteúdo são inseparáveis, é nessa filosofia, e cada frase somente poderá ser compreendida em seu lugar e nos contextos e limites estabelecidos por Platão” (2002, p. 40).

Ainda que Schleiermacher tenha, através da repercussão e contundência geradas pela sua introdução, inaugurado novas possibilidades de interpretação dos *diálogos*, a popularização deste tipo de leitura mais sensível aos elementos dramáticos e literários só se deu a partir da segunda metade do século XX. É evidente que, dentro do universo de comentadores de Platão, há diferenças e nuances particulares a cada posição. No entanto, alguns argumentos metodológicos mostram-se mais resistentes e estão presentes em boa parte das discussões sobre o tema. Abaixo, listarei alguns pressupostos difundidos entre as vertentes dos estudos platônicos modernos que levam em consideração os aspectos dramáticos e literários dos diálogos.

Antes, algumas ressalvas. Primeiramente, é preciso destacar que, ao tratar da interpretação de Platão, outras divisões metodológicas são possíveis, como a distinção entre tomar Sócrates como um porta-voz de Platão ou não¹⁰; ou a clássica divisão entre leituras desenvolvimentistas e unitaristas¹¹. Essas divisões não são particularmente interessantes para este trabalho, uma vez que o nosso objetivo é simplesmente fundamentar e justificar o empreendimento de analisar os elementos dramáticos e literários no *Górgias* de Platão. Mas elas também partem de pressupostos diferentes. Uma leitura que tenha como enfoque os elementos dramáticos e literários, por princípio, não pode se limitar a analisar somente os argumentos de Sócrates. Seria preciso

neoplatônica pois, quando ele apareceu em cena, ela já estava em ruínas. O que ele fez foi construir uma casa própria mais modesta, que muitos até hoje preferem ao novo castelo recém-construído dos esoteristas” (1974, p. 6). Independente da originalidade de sua interpretação, é inegável que a introdução de Schleiermacher é um paradigma que exerce influência sobre o panorama da interpretação de Platão a partir do século XX.

¹⁰ J. Angelo Corlett (2005, p. 10), por exemplo, faz uma divisão fundamentalmente baseada nessa oposição (ainda que para chegar a resultados semelhantes à posição que eu defendo aqui: “[I]nsofar as the Mouthpiece Interpretation seeks to attribute to Plato some systematic articulation and-or defense of his theories, doctrines, or beliefs found in the dialogues, it violates the desideratum that insists that a plausible approach to Plato’s dialogues construe them *qua* dialogues, not treatises. Although it is possible for Plato to have composed dialogues in order to expound his systematic doctrines, the desideratum in question is not satisfied unless and until we have adequate evidence that the dialogues contain Plato’s mind”.

¹¹ “It is often assumed that one must be either a developmentalist or a unitarian. This, however, is not necessarily the case. Unitarianism and developmentalism are polar opposites: there is space, inhabited by many scholars, between the options of radical change and little or no change in Plato’s view. It is also possible to reject the stylometric chronology on which developmentalism is based, or the idea that the dialogues represent (stages of) Plato’s thought”. (William Prior, “Developmentalism”, In: Gerald A. Press, *The Continuum Companion to Plato*. Continuum companions. London; New York: Continuum International Publishing Group, 2012). Sobre o nascimento da leitura desenvolvimentista, v. Tigerstedt (1977). Para um resumo da discussão entre unitaristas e desenvolvimentistas, v. Kahn (1996, pp. 38-42).

considerar, de partida, o formato de diálogo e a "encenação" montada por Platão, como, por exemplo, as estratégias discursivas extralógicas utilizadas na refutação. Uma leitura dramática que encare Sócrates como único porta-voz das ideias de Platão nos *diálogos* e identifique automaticamente as posições adotadas pelo personagem com a doutrina do autor me parece pouco atraente, se não contraditória.¹²

Do mesmo modo, a oposição entre uma leitura desenvolvimentista da obra de Platão — isto é, que veja um desenvolvimento entre as teorias defendidas em diálogos de diferentes fases — e uma leitura unitarista — que não vê essa diferença — parte de um pressuposto da possibilidade de sistematização da doutrina platônica.¹³ Ainda que possamos discutir questões relacionadas à cronologia e a possíveis mudanças no projeto filosófico platônico, seria preciso que os argumentos contemplassem mais do que as simples mudanças de doutrinas e argumentos expostos por Sócrates em diferentes diálogos. Essa taxonomia, contudo, não é o enfoque de nosso trabalho.

A segunda ressalva é que a questão sobre a interpretação de Platão é extremamente complexa, e as discussões já fundaram praticamente um subcampo nos estudos platônicos. A minha intenção aqui não é oferecer uma resposta à questão que esteja à altura dos melhores debates sobre o tema, mas apenas fornecer alguns dos pontos mais consolidados de acordo com o estado da questão para justificar o nosso método. Para isso, citarei alguns dos estudiosos do campo, sem a pretensão de fazer um elenco completo das distinções e sofisticacões adotadas por posições mais específicas.¹⁴ O erro no qual evito cair é adentrar na interpretação de um diálogo platônico sem deixar claros meus pressupostos metodológicos; como já foi apontado, muitas das

¹² Ainda que Corlett defenda que algo assim seja possível ("A Dramatic Mouthpiece Interpretation holds that Plato's dialogues are to be construed as dramas that upon careful reading reveal the theories, doctrines, and-or beliefs of Plato", op.cit, p. 9), eu teria reservas quanto a chamar essa teoria de "mouthpiece". Defender que é possível descobrir doutrinas de Platão através de uma interpretação que considere os aspectos dramáticos não significa defender a teoria do porta-voz.

¹³ Embora Richard Kraut tenha um bom ponto ao reclamar do abandono dessa questão em sua resenha do livro "The Play of Characters in Plato's Dialogues", de Ruby Blondell: "That way of breaking down the study of Plato into the examination of independent and isolated dramatizations deprives us of the thought that he felt some obligation to bring his thinking under the control of the principle of non-contradiction. Isn't it more reasonable to suppose that he used the dialogues as means of working out and presenting to others a philosophical position that he found reasonable and that (for example) apparent differences between depictions of the best possible city in different works call for some explanation in terms of Plato's own thinking?" (In: Bryn Mawr Classical Review 2002.12.02)

¹⁴ Ver Press "The Dialogical Mode In Modern Plato Studies", In: Hart, Tejera (1997), e Press (2000, pp. 1-14), Corlett (1999, pp. 39-65) para uma taxonomia mais detalhada.

discordâncias entre diferentes posições nos estudos platônicos podem ser atribuídas à omissão desses pressupostos.¹⁵

O primeiro pressuposto que eu gostaria de apresentar é embasado em um axioma genérico de interpretação: todos os elementos e detalhes de um texto contribuem e constroem o seu sentido total. De certa forma, trata-se de um axioma de caráter hermenêutico: aqueles que o aceitam, o têm como princípio obrigatório para a leitura de qualquer texto, filosófico ou não. Isso significa dizer que, seja lidando com uma obra literária, seja lidando com um texto de filosofia, não faz sentido selecionar determinadas partes e cortar outras de forma a “elucidar” o seu verdadeiro sentido. Chamemos esse princípio, para propósitos didáticos, de *axioma interpretativo do todo*.¹⁶

Os elementos literários foram, por muito tempo, considerados como “ruídos” que escondiam o verdadeiro pensamento de Platão, expresso apenas através das teses anunciadas por Sócrates. O pressuposto, no caso desta tradicional vertente interpretativa, é de que a obra, na sua forma original, seria demasiadamente obscura; e de que Platão teria algo como uma doutrina pronta a ser desvendada através da exploração dos *diálogos*. Poderíamos chegar a um sistema que expressaria a filosofia platônica mais profunda se juntássemos as posições socráticas nos seus diferentes argumentos, tal qual se faz ao ver uma imagem que se monta com peças de um quebra-cabeça, ignorando aspectos supostamente mais artificiais.

E ainda assim, alguns obstáculos mostram-se ardilosos. O pressuposto de sistematicidade que está por trás da motivação dessa corrente se depara com contradições entre teses expressas em diferentes *diálogos* e formulações completamente diversas mesmo entre as chamadas “teorias platônicas” mais célebres. O trabalho dos estudiosos platonistas, então, passa a ser deveras estranho: recortar passagens

¹⁵ Griswold (1986, p. 10): “Interpreters do make assumptions when they read a text. Frequently readers do not share an interpreter's assumptions but are unaware of this fact (possibly because they do not understand themselves as making assumptions). The result is that they may criticize his interpretation of a given passage by appealing to details of the text when they should be specifying the assumptions that led them to see the text in a certain light”; Cooper (1999, p. 29): “Readers of Plato's dialogues cannot avoid taking some position, self-consciously or not, on Plato's relation as author to the philosophical arguments and opinions expressed by his characters”.

¹⁶ Ruby Blondell (2002, p. 4), por exemplo, chama de “axioma orgânico”: “It is an article of faith among many such scholars that their approach subsumes the philosophical, since on this view no interpretation that neglects the ‘literary’ or non-argumentative features of dialogue form can count as philosophically adequate. A ‘philosophical’ reader will agree with this, of course, only if she shares the ‘literary’ assumption on which it is based, namely, the fundamental literary-critical axiom that every detail of a text contributes to the meaning of the whole”. No entanto, eu acho dispensável o passo de Griswold (1986, p. 11), segundo o qual “the main assumption supporting the hypothesis that a text is coherent is that the author knows precisely what he is doing and so that he means to write both what and how he does write”.

apresentadas em *diálogos* e contextos completamente diferentes, e uni-las de acordo com a sua suposta coerência dentro do hipotético sistema platônico — que Platão nunca nos transmitiu explicitamente. A recomplexificação se dá através de uma remontagem artificial da obra platônica, e muitas vezes é preciso ignorar diálogos e passagens que entrem em contradição com essa nova construção¹⁷. Quebra-se, assim, com o axioma interpretativo do todo.

A radicalização desse problema se dá no que Tigerstedt chama de tendência “atetizadora”:¹⁸ atetiza-se do corpo de *diálogos* aqueles que, por incoerência, não poderiam ter sido escritos pelo mesmo autor. Este ponto de vista justifica-se pela incerteza, desde a antiguidade, sobre a legitimidade de todos os textos atribuídos a Platão. Como, por muito tempo, a prática não tinha nenhum fundamento filológico, escolhia-se, em princípio, um grupo de teorias ou teses que se julgava ser mais importante, e todos os *diálogos* que apresentassem qualquer contradição a essas ideias eram considerados ilegítimos¹⁹. Essa tendência perde força quando Willamowitz populariza o método estilométrico de análise linguística, que a partir de uma fundamentação filológica, pode determinar com alguma precisão quais *diálogos* são, de fato, espúrios.²⁰

O *axioma interpretativo do todo* nos leva a uma consequência natural: caso consideremos a totalidade dos textos de Platão, seremos obrigados a interpretá-los como diálogos, e não como tratados. Isso significa que é nosso papel investigar o próprio modo como Platão decidiu expor seus argumentos, e, levando em conta o estilo em que escreveu, nos perguntarmos por que os elementos estão dispostos da maneira como estão. Se Platão escreveu diálogos, e decidiu usar determinados recursos para transmitir os argumentos, para compreender a totalidade do sentido do texto, é papel do leitor não ignorá-los. Isolar os argumentos e partir do pressuposto de que não há nenhum sentido

¹⁷ Cf. Tejera: “[T]hat reduction of selected parts of interlocutory exchanges to propositional form *purges* whatever is being said of its *interlocutory pregnancy*. It not only *denatures* the re-transformed component by propositionalizing it, the reduction also silently begins just the process of de-dialogizing the dialogue which R. Kraut has called - with anti-dialogical intent - ‘de-dramatization’”(1997, p. 252)

¹⁸ Por não encontrar palavra com o mesmo sentido em português, optei por uma tradução literal de “athetize”. De acordo com definição única no Oxford Dictionary, “reject (a passage in a text) as spurious”.

¹⁹ É o caso, por exemplo, de Friedrich Ast, que dedicou um capítulo de seu livro *Platon's Leben und Schriften* (Leipzig, 1817) às “obras dúbias e espúrias de Platão” (cf. pp. 376ff)

²⁰ Sobre o método da estilometria, v. Brandwood, Leonard, “The Cronology of Plato's Dialogues”. In: Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press (1992, pp. 90-120).

filosófico nos elementos dramáticos e literários que estão por trás de sua formulação é subestimar a capacidade intelectual de Platão. Como bem coloca Jill Gordon:

Imagine a loucura de escrever o que Platão escreveu para transmitir um corpo de ideias filosóficas de alguém: Platão apresenta várias visões nas vozes de diferentes personagens que na maioria das vezes discordam entre si; as conversas filosóficas em que as discordâncias ocorrem, raramente, se alguma vez, chegam a uma única conclusão, e boa parte dos problemas filosóficos espinhosos ficam sem resolução; Platão cria um personagem central que é, ele mesmo, inconsistente com suas próprias visões, e que se distancia de muitas das ideias que apresenta; Platão constrói textos com sentido ambíguo e uma vasta gama de possíveis interpretações; e, finalmente, Platão enche os diálogos com os ornamentos aparentemente supérfluos de mitos, metáforas, e imagens coloridas. (Gordon, 1999, pp. 7,8)

Uma objeção possível ao *axioma interpretativo do todo* é que os estudos de filosofia deveriam se concentrar apenas nas particularidades da argumentação exposta por Platão, uma vez que os aspectos literários e dramáticos seriam irrelevantes para a análise filosófica das questões apresentadas no diálogo. Caberia, então, aos estudantes de filosofia se preocupar com os argumentos filosóficos, e aos estudantes de literatura com os aspectos literários.

Há dois problemas com essa objeção. O primeiro é que ela parte do pressuposto de que há uma separação rígida e explícita entre argumentos e elementos literários nos *diálogos*. Isso é verdade em alguns casos — no próprio *Górgias*, por exemplo, após a exposição racional de uma defesa da necessidade de punição dos atos injustos, Sócrates vai ilustrar essa necessidade através de um mito escatológico —, mas absolutamente falso em outros — tal qual o recurso à vergonha dos personagens, que se confunde e justifica o *elenchos*, conforme descrevemos acima. O segundo problema é que ela parte de uma visão bastante moderna e específica de filosofia como pura análise da validade lógica de argumentos, e ignora o modo como Platão, um dos inventores do próprio campo, escolheu escrever filosofia.

Isso nos leva à defesa de um segundo pressuposto de interpretação: as obras de Platão devem ser lidas, tanto quanto possível, *de acordo com os parâmetros de sua época*. É particularmente notável, dada a necessidade de notas e aparato técnico mesmo nas edições mais simples de qualquer diálogo, que um leitor moderno de Platão não compartilha de vários elementos do imaginário cultural do leitor grego que estavam pressupostos na argumentação e no pano de fundo dramático dos *diálogos*.

Ainda que o modo como Platão coloca determinados problemas filosóficos seja até hoje relevante, e muitas das questões inauguradas nos *diálogos* tenham permanecido atuais, algum conhecimento sobre a cultura grega é essencial para o entendimento correto da obra. Assim, mesmo uma leitura de Platão que esteja exclusivamente preocupada com a análise lógica de argumentos destacados e de sua validade universal se depara com alguns pressupostos culturais que precisam ser esclarecidos.

A metodologia de leitura que separa os argumentos e ignora os elementos literários a partir do princípio de que este é o trabalho filosófico por excelência é, no mínimo, anacrônica. Isso não é necessariamente um problema, desde que o objetivo seja “explicar um argumento, avaliar sua validade a partir da abstração de seu contexto interpessoal e cultural (se algo do tipo é possível)”, como coloca Ruby Blondell (2002, p. 5). Mas, “se o objetivo de alguém é obter um melhor entendimento dos textos platônicos neles mesmos, ou usá-los como evidência para a ‘filosofia de Platão’ no modo como estão expressas através desses textos” (idem), então somos obrigados não só a adotar o *axioma hermenêutico do todo*, mas também considerar os elementos culturais e nos perguntar como Platão queria que seus textos fossem lidos pelo leitor grego.

Esta é uma pergunta bastante difícil de responder, uma vez que o autor, mais uma vez, não fornece orientações metodológicas explícitas. Precisamos lembrar, no entanto, que Platão está apenas fundando uma distinção entre o campo da *filosofia* e da “*arte*” que hoje consideramos como dada, e, mesmo assim, ele escolheu escrever dentro de um registro que muito se aproxima da *mimesis*. E apesar de termos tratado a obra platônica por muito tempo como lidamos com tratados filosóficos, não foram poucas nem desimportantes as personalidades que, ao longo da história, atentaram para esta dimensão dramática: o *diálogo socrático* é citado por Aristóteles na *Poética* (1447a) entre diferentes gêneros miméticos²¹; Diogenes Laertius (*Vidas*, III. 5-6) tem a famosa anedota segundo a qual Platão, prestes a entrar em uma competição de tragédias, teria atirado seus textos ao fogo quando encontrou Sócrates; os mais distintos elogiadores e

²¹ Aristóteles defende a tese de que o que define algo como produção poética independente de ritmo, métrica, tom, linguagem, é a sua “qualidade mimética”. Como afirma Gordon, “[b]y Aristotle’s own account, therefore, we would have to consider Plato’s dialogues poetry by virtue of their clear mimetic quality, and we would have to consider Plato himself a poet ‘in the virtue of representation’” (1999, p. 66). Gordon está fazendo referência a uma passagem seguinte, em 1451b27: “é claro, portanto, pelo que nós dissemos, que o poeta precisa ser um ‘produtor’ (*poiéstés*) não de versos, mas de histórias (*muthon*), uma vez que ele é poeta em virtude de sua *mimesis*”.

detratores gregos de Platão salientaram sua controversa relação com a poesia²², discussão que sobreviveu à renascença e ao romantismo, até chegar às ácidas palavras antiplatônicas de Nietzsche. Além disso, é preciso lembrar que o próprio Platão alude, em vários momentos dos *diálogos*, à possibilidade de uma *boa mimesis*.²³

Não podemos ignorar o fato de que Platão foi um dos inventores da concepção ocidental de filosofia, e que, poder-se-ia dizer, foi um dos bastiões inauguradores da valorização da racionalidade, desencadeando um processo que culmina no estabelecimento do tratado como gênero filosófico por excelência na modernidade. No entanto, a composição de sua obra na forma de diálogos cheios de mitos, imagens e analogias nos dá algumas pistas sobre o que ele poderia considerar os limites da racionalidade humana.²⁴

Uma questão tão controversa quanto a relação entre Platão e arte merece ser cuidadosamente tratada. Independentemente da posição que se tome, no entanto, é difícil negar que existe um elemento *mimético* nos *diálogos*, e que Platão pega emprestados muitos elementos da poesia e da tragédia contemporâneas a sua obra.

O meu ponto é que utilizar parâmetros modernos de filosofia para interpretar os *diálogos* de Platão seria uma forma contraditória de tratar o seu pensamento e a sua obra. Em outras palavras, utilizar um método analítico segundo o qual apenas os argumentos devem ser levados em consideração, é ignorar a tradição à qual Platão está filiado e o modo como seus textos foram concebidos. Ainda que Sócrates aponte de forma recorrente para a especificidade da filosofia em relação a atividades como a poesia, é impossível negar que — ao menos quanto às nossas concepções atuais de poesia e filosofia — o trabalho realizado por Platão encontra-se em algum lugar no meio.²⁵ Considerar os aspectos dramáticos e literários seria, portanto, um princípio metodológico exigido pelo próprio texto.

Uma objeção possível a esse segundo pressuposto é de que não podemos decidir com certeza se Platão escolheu conscientemente escrever diálogos para fins filosóficos ou se simplesmente utilizou o gênero que estava em voga no seu círculo por questões de conveniência. A questão é controversa, mesmo entre os estudiosos da interpretação

²² Cf. Stephen Halliwell, *Between Ecstasy and Truth. Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011, p. 156.

²³ Ou pelo menos das práticas pertencentes ao campo da imitação. Por exemplo, *Rep.* 397b-402a, sobre a boa poesia, ou *Fedro*, 270c, sobre a boa retórica.

²⁴ Preocupada em demonstrar esta tese está, por exemplo, Jill Gordon (1999, pp. 19-43).

²⁵ Ou ainda “*metaksu poiêmatos [...] kai pedzou logou*”, como afirma Diogenes Laertius (*Vidas*, III.37).

literário-dramática. Gerald Press, por exemplo, afirma, com ênfase, que “Platão era um escritor excelente; a forma expositiva de tratado em prosa já estava em uso por outros; ele poderia tê-la escolhido, mas não o fez. Portanto, ele *escolheu* escrever em diálogos” (p. 8). Já Kevin Robb:

Quantos gregos, em 400 a.C., teriam qualquer concepção de longos tratados em prosa nos quais um autor se colocava desapaixonadamente, em sua própria voz, por assim dizer, para apresentar suas próprias visões, liberto de todos os elementos de drama e invenção? Em meados do quinto século, provavelmente apenas manuais técnicos – de medicina, arquitetura ou semelhantes – tinham essa forma em prosa, e poderiam ser familiares ao menos indiretamente para o ateniense médio (1997, p. 34)

Alexander Nehamas, por outro lado, mesmo tendo uma visão interessante e original sobre a dialética entre Platão e leitor nos *diálogos*, acredita que Platão não escreveu neste formato por um motivo específico, mas simplesmente porque “essa era a forma estabelecida na literatura socrática no final do quinto e começo do quarto século a.C.” (1998, p. 35). Aceitar a posição de Nehamas não necessariamente invalida a nossa proposta, como o próprio afirma: “eu também acredito que Platão, como qualquer outro autor, poderia e de fato usou o gênero para propósitos próprios” (idem).

Talvez a questão possa ser resolvida a partir de parâmetros históricos. Como afirma Cooper (1995, p. xxviii),

filósofos de gerações anteriores expunham suas visões e desenvolviam suas ideias no formato da poesia épica (Xenófanes, Parmênides, Empédocles, por exemplo), em escritos em prosa curta, coleções de aforismos (Anaximandro, Heráclito, Anaxágoras, Filolaus, Demócrito) ou em composições para exibições retóricas (o sofista Górgias, Protágoras, Pródico). [...] É evidente que a adoção da forma diálogo para escritos filosóficos começou dentro do círculo daqueles para os quais a filosofia significava o tipo de investigação com a qual Sócrates estava engajado. Platão não foi o primeiro ou único socrático que escreveu diálogos filosóficos, mas certamente elaborou e expandiu o gênero muito além do que qualquer outro jamais havia tentado.

O que nos leva ao que talvez seja a questão mais crucial de uma investigação metodológica sobre os diálogos platônicos: se existe um sentido filosófico por trás do gênero e dos recursos que Platão escolheu, ou mesmo um “propósito próprio” que Platão aplicou sobre o gênero já estabelecido, qual é?

Talvez o ponto em comum entre as variadas respostas que se encontram na literatura crítica seja o fato de que há um *elemento socrático intrínseco ao gênero*. A

dialética socrática funciona apenas através de certas condições, dentre as quais a mais fundamental é o questionamento sistemático de um interlocutor através de perguntas e respostas, de modo que ele possa rever suas falsas crenças. Os *diálogos* seriam o modo mais próximo de aproximar um texto escrito²⁶ do método socrático, não só na medida em que são representações da dialética e do *elenchos*, mas também porque provocam efeitos no leitor que se assemelham aos efeitos que Sócrates provoca no seu interlocutor.

Haveria, então, objetivos filosóficos fundamentando a opção por escrever nesse gênero, intimamente ligados ao que usualmente chamamos de “conteúdo” na filosofia platônica. Exercendo papel fundamental nessa equação está a própria recepção da obra — ou seja, a operação efetuada pelo leitor do diálogo —, que se dá em relação direta com o estilo — o modo através do qual o leitor acessa a obra. A hipótese fundamental é de que há, análoga à dialética socrática explicitada nas conversas entre Sócrates e seus interlocutores, uma dialética platônica cujo funcionamento se dá entre o texto de Platão e o leitor. Na medida em que este último, ao se deparar com perguntas, objeções e diferentes pontos de vista nos *diálogos*, é chamado também a questionar suas próprias crenças, ele está sendo submetido a uma espécie de autoexame filosófico. De certa forma, uma maiêutica platônica está em operação quando Platão apresenta a seu leitor, num formato dramático, a maiêutica socrática em operação.

A diferença do diálogo para um tratado, nesse sentido, pode ser lida como análoga à diferença defendida por Sócrates entre a dialética e o *makrologos*²⁷. O diálogo e a dialética permitem que determinadas crenças sejam colocadas sob exame através do processo de pergunta e resposta (no primeiro caso, entre dois interlocutores; no segundo, entre o que o texto propõe a cada momento com posições de diferentes personagens e o leitor), enquanto o tratado e o discurso longo acabam por pôr em jogo, dada a sua natureza de discurso corrido, elementos ligados à persuasão, uma vez que não podem ser submetidos a perguntas ou questionamentos.

O formato diálogo também conteria uma solução ao problema levantado pela crítica de Sócrates à escrita no final do *Fedro*. Isso porque os *diálogos*, devido ao modo

²⁶ A crítica à escrita presente no *Fedro* (274b) é um problema de ordem metodológica também bastante discutido na literatura secundária.

²⁷ A crítica aos discursos longos e demonstrações estão presentes em vários momentos do *corpus* platônico. No *Górgias*, por exemplo, em 447c, 449c, Sócrates estabelece o diálogo com respostas curtas como condição para sua participação. Ver também *Protágoras*, 334e-35a.

como são lidos, despertariam no seu leitor a prática filosófica por excelência: a dialética.

John Cooper talvez coloque a questão de melhor maneira:²⁸

Os diálogos de Platão são escritos – livros – também; como todos os livros, uma vez escritos, suas palavras estão fixadas por todo o tempo e para todos os leitores. Mas porque eles demandam que o leitor interprete e reinterprete o sentido do que é dito, indo sempre mais fundo nos seus próprios questionamentos e no seu próprio entendimento tanto dos próprios escritos quanto da verdade sobre os assuntos endereçados a eles, esses escritos falam de maneira única para o leitor. Pode permanecer verdade que apenas uma mente, e não nenhum livro, seja capaz de conter o conhecimento de qualquer coisa importante. Mas um diálogo platônico faz uma demonstração única de o que um livro *pode* fazer para engajar uma pessoa efetivamente no tipo certo de busca pela verdade. (Cooper, 1997, pp. xx, xxi)

Caso Platão, como seria esperado, realmente endossasse a crítica à escrita, o diálogo seria a opção mais filosófica entre as possíveis.

Talvez esse princípio se torne mais explícito em um diálogo como o *Górgias*, em que os dois interlocutores finais em cena terminam a discussão sem que se chegue a um consenso. Assim a recepção efetuará um *elenchos* no leitor, e esse seria, na dimensão do estilo, a proposta última da filosofia platônica. É o que afirma Jill Gordon.

O leitor de um diálogo platônico também encara o autoexame e, possivelmente, a transformação. Ele se pergunta muitas das mesmas questões explícitas que Sócrates coloca nos diálogos, e além dessas, ele se pergunta se compartilha os conceitos dos interlocutores, se mantém as mesmas crenças falsas que eles mantêm, ou se vive uma vida que esteja a altura dos ideais socráticos (Gordon, 1999, p. 60)²⁹

²⁸ Mas também Gordon (1999, p. 49): “A forma dramática de cada diálogo, um elemento determinante, estrutura a leitura de modo que o leitor vê as perspectivas dos interlocutores através do que eles dizem e do que eles fazem. O leitor experiencia a visão de Sócrates da mesma maneira e, no seu papel ativo como participante do diálogo, ele articula seu próprio ponto de vista. Ele então trabalha com todas essas perspectivas em uma tentativa de entender o texto”; Ruby Blondell (op.cit, p. 42): “The philosophical dialogue not only reproduces Sokrates’ conversational method, but is the formal correlate of Socratic ignorance. The dialogues induce aporia in the reader, as Sokrates does in his interlocutors, with the presumed intention of eliciting an active intellectual response, as opposed to passive learning”; Sayre (1999, p. xiv): “[Plato’s works] were written to provide occasions for conversations between author and reader [...] leading to philosophic understanding and that a proper reading of the dialogues is one that enables this conversation to a progress in a fruitful conversation”...

²⁹ Acredito que Nehamas também concorde com essa visão, ao afirmar que “some people do, it is true, spend a reasonably large part of their lives examining Sokrates’ arguments and reading Plato’s works again and again – I myself am one of them. But though a direct examination of the dialogue’s doctrines and arguments is absolutely necessary to come to terms with Sokrates, it is simply not enough. The Socratic dialogues demand of their audience what Sokrates asks of his interlocutors: to examine their beliefs on any subject of importance to them, to determine to what other beliefs they are logically related,

Este talvez seja o ponto mais presente da influência de Schleiermacher na interpretação moderna de Platão. Ele afirma, na sua introdução, que quem ainda não leu os *diálogos*, ou seja, “quem ainda não teve um conhecimento imediato dessas obras” deve proceder de modo a “deixar de lado aquilo que relatos alheios lhe ensinaram sobre seu conteúdo e as conclusões a serem tiradas dele e tentar esquecê-lo” (2002, p. 30). Isso porque os *diálogos* teriam sido construídos de forma pedagógica, a “conduzir o leitor ignorante ao saber”. “Ora, para isso é necessário que o fim do estudo não seja pronunciado diretamente nem redigido literalmente [...] mas que a alma seja obrigada a procurá-lo e seja dirigida para o caminho onde possa encontrá-lo” (2002, p. 44).

-

Os três pressupostos listados acima poderiam, na verdade, ser interpretados como o mesmo, visto a partir de três prismas diferentes — um hermenêutico, um histórico, e um filosófico. O método de leitura que supõe a indiscernibilidade entre forma e conteúdo na filosofia de Platão encontra, assim, três justificativas em âmbitos distintos, ainda que relacionados. Caso se aceite qualquer um dos três, ou mesmo os três em conjunto, torna-se imperiosa a consideração dos elementos “dramáticos ou literários”, parte integrante e fundamental do texto, em qualquer análise dos *diálogos* que se pergunte pelo sentido proposto pelo texto.

Espero ter provado que a melhor abordagem para analisar um diálogo como o *Górgias*³⁰ é a que considera a totalidade de seus textos, e, evitando tomar Sócrates automaticamente como porta-voz de Platão, considera o movimento completo da argumentação, assim como o pano de fundo dramático no qual ele se desenrola. Do mesmo modo, não podemos partir do princípio de que Platão queria, tal qual um autor

to accept only those who are compatible with one another, and to live their lives accordingly. That is a question we are as good at ignoring as any of Socrates' simple interlocutors”.

³⁰ Cf. John Cooper (p. 29): “Some dialogues – for example *Sophist* and *Statesman*, or *Laws* – do not present a main speaker engaged dramatically with his interlocutors in a conflict of ideas, or social attitudes, or ways of life. Instead, we hear one person expounding to some others, and to us reader, his philosophical opinions on some topic and his reasons for holding them. [...] In such cases, it seems natural – what else, it may seem, could one do? – to assume that Plato as author is straightforwardly endorsing the principal speaker's ideas and arguments: he is expounding these through the medium of this speaker's voice as his own convictions. I would insist that, nonetheless, even in such relatively straightforward cases, Plato as author of the dialogue stands back from the words of his spokesmen and withholds his full commitment; even there it is through the writing as a whole that Plato speaks to the reader, not through any single character's words”.

moderno, transmitir um sistema de doutrinas completo e fechado. Por fim, o caráter filosófico inerente ao formato do diálogo nos obriga a ler a obra de Platão questionando as posições de Sócrates e oferecendo nossas próprias reflexões sobre as questões levantadas.

É particularmente importante sublinhar uma consequência deste último ponto. Ainda que Platão não se dirija ao seu leitor diretamente, é evidente que ele tem objetivos específicos ao montar cenas e argumentos tão definidos. Nesse sentido, não concordo com um certo “ceticismo” adotado por parte dos defensores da interpretação dramática dos *diálogos*, quando afirmam que é impossível definir qualquer coisa sob a alcunha de *filosofia platônica*, ou que os diálogos são simplesmente portas de entrada para que o leitor continue filosofando. No *Górgias*, por exemplo, devemos nos perguntar qual é o objetivo de Platão ao colocar dois interlocutores com posições tão radicalmente diferentes no final do diálogo, e que tipo de conteúdo filosófico ele poderia estar tentando nos transmitir. Espero, no capítulo final desta dissertação, responder a essa pergunta.

Por fim, talvez seja importante definir, ainda que provisoriamente, o que estou chamando de elementos “dramáticos” ou “literários”. Para isso, estou adotando definições semelhantes às de Gerald Press:

Escolha de palavras, gramática, sintaxe, estilo, idioma, ironia, humor, metáforas, referências, citações e alusões são características literárias objetivas dos diálogos; personagens, contexto, ação, jogo de cena, enquadramento dramático, a ausência, presença ou multiplicidade de níveis narrativos são, similarmente, características dramáticas objetivas. A interpretação tradicional é não-literária e não-dramática no sentido em que toma esses elementos como não-essenciais, acidentais, meramente formais, ainda que brilhantes, nos quais Platão conjurou o conteúdo filosófico essencial (i.e. doutrinário). (Press, 1997, p. 4)

Ainda que possamos estabelecer uma delimitação segundo a qual os aspectos literários sejam aqueles mais relacionados ao que se chamaria de “estilo” e os aspectos dramáticos mais próximos dos elementos relacionados ao “jogo de cena”, não há muitas vantagens na aplicação rigorosa dessas distinções a Platão. Os diálogos são textos ficcionais, mas provavelmente também eram lidos em voz alta, e basear-se na especificidade de mídias como literatura e teatro torna um tanto anacrônica a delimitação entre elementos “dramáticos” e “literários”, principalmente quando aplicada um texto que testa as próprias barreiras entre filosofia e poesia. Portanto, pretendo

analisar aspectos dos dois tipos mencionados acima, de forma intercambiável, de modo a mostrar não só como características dramáticas e literárias estão relacionadas, mas também como articulam-se com o propósito filosófico do texto.

Evidentemente, dar conta de todos os elementos presentes em um texto tão rico quanto o *Górgias* seria impossível. Irei me limitar, portanto, aos elementos textuais que considero mais importantes, aqueles que oferecem pistas para resolver alguns dos problemas que decorrem de aparentes incoerências nos argumentos formulados por Platão. Alguns dos comentadores citados nesta introdução servem como parâmetro teórico sobre o tipo de trabalho que eu gostaria de realizar, e espero que, ao ter exposto alguns dos argumentos a favor de uma interpretação que leve em conta os elementos ‘dramáticos’ e ‘literários’ dos diálogos de Platão, a minha metodologia neste trabalho esteja minimamente justificada.

2. A VERGONHA COMO ELEMENTO DRAMÁTICO NO *GÓRGIAS*

O *elenchos* socrático, por definição, é um processo vergonhoso em maior ou menor nível.³¹ Se o termo já possui, em seu sentido homérico³², uma relação direta com a vergonha, em Platão, a vergonha ganha um sentido filosófico. O que Sócrates faz em seus exames é questionar a identidade de um interlocutor ao demonstrar que suas crenças, muitas vezes situadas no campo moral – ou seja, crenças que fundamentam o modo de agir dessa pessoa – são incompatíveis entre si. É natural supor que desse processo possa decorrer uma perplexidade por parte do refutado, que sucumbe à vergonha frente à fragilidade de suas convicções.

A vergonha, desde o começo do diálogo, está presente como subtexto, seja através da presença da plateia, ou mesmo em menções recorrentes dos personagens – em 483a5, por exemplo, ao pedir que Sócrates exprima o que pensa sobre a retórica, Górgias fala: “Não te vergonhes (*me aischunthêis*) por minha causa!” (483a5)³³, como em uma previsão invertida do que acontecerá em seguida em sua refutação. As

³¹ V. Tarnopolsky (2010, p. 38): In fact, the connection between shame (*aischune*) and refutation (noun = *elenchos*; verb = *elenchein*) is much easier to make in the Greek because the verb, *elenchein*, means to disgrace, put to shame, cross-examine, question, prove, refute, confute, and get the better of.”

³² Em Homero, *to elenchos*; há também a conotação jurídica: “The Greek verb was still correctly understood as involving the exposure of an opponent. In forensic speeches, where it was extremely common, it might involve the exposure of the faults (and hence the guilt) of the defendant, or the accuracy (and hence the reliability) of a witness. It was never a friendly process” (Tarrant, 2002, p. 68)

³³ Sobre o uso exclusivo de *aischune* no *Górgias*, v. Tarnopolsky (2010, pp. 11, 12): “Although both *aidos* and *aischune* shared the possible connotation of respect for another in Plato’s time, there were still subtle distinctions between the two terms which are important for understanding the relationship between Plato’s *Gorgias* and our own contemporary notions of shame. The more archaic and poetic word, *aidos*, was originally used primarily in martial and religious settings and had positive connotations of awe, respect, and reverence for the gods, or respect and modesty before one’s superiors, guests, or strangers, especially in Homer. With the development of Athenian democracy in the fifth and fourth centuries, the word *aischune*, which first occurred solely with the meaning of disgrace, gradually began to take on some of the more positive connotations of respect that had been characteristic of the archaic term *aidos*. Now, however, this respect was directed more toward other men and their man-made codes than toward the gods. Indeed, one of the few subtle but important distinctions between *aidos* and *aischune* that persisted in Plato’s time was the fact that there was no active verb form of *aidos*, but there was an active verb form of *aischune*, which (in the first person singular) was *aischuno*. In other words, while it was possible to *aischuno* (shame or dishonor) another person, it was impossible to *aideo* another person. This of course makes sense if *aidos* was originally that particular emotion brought about by the irreversible hierarchical relationship between man and the gods, and this actually makes *aischune* closer to our contemporary notion of shame, in the sense that it can refer both to the felt experience of shame and to the action of shaming that we direct toward others. [...] This also explains why the only word used throughout the *Gorgias* to describe the kinds of shame and acts of shaming that were experienced and performed by democratic Athenians and by Socrates is *aischune*. When Plato uses the word *aischune* in the *Gorgias* the connotations of dishonor and disgrace are still foremost, but he also uses it to describe the motivation that prompts Socrates to relentlessly question and shame his fellow citizens into perplexity and uncertainty out of an attitude of respect.”

refutações subsequentes dos defensores da retórica são motivadas pela vergonha que sentem ao serem pressionados por Sócrates a responder a respeito de suas posições. A vergonha será também colocada em pauta subrepticamente por Sócrates no segundo ato do diálogo, quando uma das premissas admitidas por Polo será a de que é mais vergonhoso cometer injustiça do que sofrê-la – premissa fundamental para provar a tese socrática que fechará o segundo ato, de que cometer injustiça é também pior do que sofrê-la. Por fim, no embate final com Cálicles, a vergonha será tematizada por ambos interlocutores.

O mais significativo, contudo, é que Sócrates recupera a relação entre vergonha e *elenchos*, ao efetuar as três refutações do diálogo causando vergonha em seus interlocutores: em Górgias, de modo que o sofista não consiga falar o que realmente pensa; em Polo, convencendo-o de que sua tese inicial é vergonhosa; em Cálicles, provocando a negação de certas asserções inicialmente enunciadas com bastante convicção.

Ao mesmo tempo em que a visão de Sócrates (e de Platão) sobre o fenômeno psicológico da vergonha parece ser um dos pontos cruciais para a compreensão do diálogo, a vergonha nunca é explicitamente tematizada nas discussões – ao menos não nos moldes das discussões definicionais de Sócrates.

Por escrever em diálogos, Platão tem a oportunidade de mostrar o funcionamento de um elemento psicológico como este através dos personagens representados, de modo que o leitor possa acompanhar seus efeitos, sua influência e a sua relação com a discussão filosófica sem que seja necessária a exposição conceitual destes elementos. A ocorrência da vergonha só pode interferir no debate porque existem personagens em cena que são desenvolvidos suficientemente bem para que o leitor possa perceber, através de indicações textuais, que eles estão envergonhados – ou irritados, ou sendo irônicos, etc. –, e como isso modifica o modo como respondem à discussão. Trata-se de um elemento dramático porque, apesar de interferir no resultado da argumentação filosófica, não é algo diretamente tematizado ou colocado em pauta, mas apenas uma característica flagrante do(s) personagem(ns) em cena. Mas, à medida que os elementos dramáticos constituem, juntamente com os argumentos, o sentido total do texto, devem ser considerados em qualquer tentativa de compreender o objetivo e as teses filosóficas produzidas pela obra.

Essa aparente contradição entre o tema do diálogo e o jogo de cena causam certas confusões na interpretação do *Górgias*. Muitos comentários questionam a

validade das conclusões desencadeadas pela vergonha que Sócrates provoca nos seus interlocutores. Afinal, qual a legitimidade de uma refutação que só ocorre porque alguém tem vergonha de negar determinada premissa? O que Sócrates espera obter ao discutir com interlocutores que partem de opiniões tão radicalmente incompatíveis? Caso não sejamos capazes de atribuir à vergonha uma função conceitual, as refutações de Sócrates tornam-se vazias de sentido.

A minha hipótese é de que Platão nos oferece, dramaticamente, elementos suficientes para que esboçemos uma resposta sobre o papel ético da vergonha no diálogo. Ao obter a refutação de seus oponentes através da vergonha, esta necessariamente se torna parte central da defesa de um modo de vida filosófico. E, apesar de não ser objeto de uma análise mais detida, a vergonha articula-se com os demais conceitos do diálogo e ocupa um papel definido entre as teses defendidas por Sócrates no *Górgias*.

-

Os elementos dramáticos estabeleceriam um pano de fundo para o principal objetivo platônico no *Górgias*: delimitar as respectivas especificidades da retórica e da filosofia. Ao longo do diálogo, desenvolve-se o contraste entre as duas práticas e suas respectivas relações com a satisfação dos apetites e prazeres e a busca pelo bem e a justiça. A presença de um recurso argumentativo como a vergonha está diretamente relacionado ao projeto socrático no *Górgias* de deslegitimar a vida dos seus opositores, desqualificando a retórica e revelando-a como falsa prática política, apresentando a filosofia como a alternativa verdadeira e legítima.

No caso dos diálogos platônicos e no *Górgias* em particular – pela presença constante da vergonha e por sua influência no desenrolar da argumentação – estamos lidando com refutações *ad hominem*, no sentido de que não é necessariamente a incoerência entre as premissas apresentadas que está sendo apontada. Justamente por apresentar estilos de vida contrastantes, Platão usa o diálogo para criticar diretamente o modo de vida dos oponentes de Sócrates, e a incoerência mais profunda representada, não necessariamente entre duas teses que defendem, mas entre as suas práticas (e as teses que verdadeiramente as fundamentam) e aquilo que são capazes de defender publicamente. É jogando com essas incoerências que Platão demonstra, através das

refutações de Sócrates, que a retórica não tem compromisso verdadeiro com o conhecimento moral, e que a posição de um hedonismo político é insustentável.

Nesse sentido, é significativa a estrutura crescente de tensão dramática da obra, possível graças à sequência de interlocutores enfrentados por Sócrates. A obra tem uma divisão em três atos³⁴, em que Sócrates enfrenta, nesta ordem, Górgias, Polo e Cálicles. Há também a presença de Querefonte, personagem que chega com Sócrates ao local³⁵ onde Górgias acabou de apresentar uma performance (*epideixis*) pública. Apesar de praticamente não se manifestar depois de iniciada a discussão filosófica³⁶, Querefonte cumpre um papel dramático importante no começo do diálogo, quando leva a culpa por ter atrasado Sócrates para o discurso do ilustre retórico (“Sóc. – A culpa [do atraso], Cálicles, é do nosso amigo Querefonte, que nos reteve no mercado”, 447a), e afirma poder agendar em ocasião posterior uma performance particular. É um discípulo fiel de Sócrates que é citado e faz aparições semelhantes em outros diálogos (*Apologia* 21a, *Cármides* 153a-154e).

Górgias é uma representação ficcional da figura histórica que conhecemos, muito embora o nível de fidelidade deste retrato platônico seja alvo de controvérsias – principalmente se compararmos algumas teses aceitas pelo personagem do diálogo com as ideias que, nos textos remanescentes do Górgias histórico, apontam para uma espécie de epistemologia relativista. A discussão durante o ato de Górgias (447a – 461b) está centrada na natureza da retórica, em sua potência (*dunamis*) e legitimidade enquanto forma de conhecimento e técnica (*technê*). Tratando-se de consagrada figura pública e professor de retórica há muitos anos, Sócrates parece manter por ele algum respeito, em uma relação aparentemente recíproca – ao contrário dos personagens seguintes, Górgias, após ter sido refutado, não oferece maiores objeções, e demonstra interesse pelo resto da discussão. Sua respeitabilidade prova-se também seu calcanhar de Aquiles, uma vez que, envergonhado frente à refutação, o personagem sai de cena sem contestar as ideias de Sócrates.

³⁴ Uso esta expressão de forma livre. V. crítica no comentário de Dodds (1990, p. 5): “It has often been compared to the structure of a three-act play, but the resemblances do not go very deep. As we have seen, the movement of the dialogue is not rectilinear like that of most plays (and most philosophical treatises) but spiral. [...] the three interlocutors do not represent three distinct forces confronting Socrates, but three successive developments of the same force: Polus is the spiritual heir of Gorgias, Callicles the spiritual heir of Polus. Accordingly, each takes up the discussion where his predecessor broke down, carries it to a deeper level, and shows that it involves wider issues”.

³⁵ O local não é definido com exatidão no diálogo, mas dadas as referências ao público presente (como em 458c) e a popularidade de Górgias, aparentemente trata-se de um lugar público, como um ginásio.

³⁶ Faz duas rápidas aparições em 458c e 481b.

Na abertura do *Górgias*, Górgias parece ter conquistado a todos os presentes logo depois de fazer um longo discurso. A presença de um público ansioso por exposições retóricas que permanece durante a discussão filosófica provocada por Sócrates é um dos elementos “de cena” ao qual os personagens fazem várias alusões ao longo do diálogo³⁷. Esta audiência é peça fundamental, já que a dimensão pública da discussão, se não é condição necessária para a vergonha, está diretamente atrelada à potência de seus efeitos. O fato de que a audiência é formada por pessoas que apreciam a retórica e legitimam a própria prática de Górgias tampouco pode ser desconsiderado.³⁸ O campo do discurso público, conforme é reiterado algumas vezes ao longo do diálogo, evoca a própria condição de realização da retórica.³⁹

Esses dois elementos da cena do diálogo criam uma série de efeitos para o modo como os personagens vão lidar com a discussão. Conforme afirma Lopes (2008, p. 120), “Górgias, enquanto conversa com [Sócrates], parece dirigir suas palavras não apenas ao seu interlocutor, mas sobretudo ao público ali presente”.

Sócrates inicia a discussão com Górgias com uma abordagem já conhecida dos leitores dos *diálogos*: ele procura a natureza da retórica, e o que se segue será algo como uma busca definicional aos moldes socráticos. Depois da breve participação de Polo, em que o jovem demonstra sua incapacidade para participar do diálogo, Górgias se mostrará surpreendentemente competente em atender às exigências de *brachulogia* da dialética socrática.⁴⁰ Como era de se esperar, Sócrates dispensa as respostas que não atendem à sua questão inicial, e, enfim, obterá de Górgias uma definição provisória: a retórica é um discurso que produz persuasão (*peithô*) nos tribunais, assembleias e conselhos (452e).

³⁷ Conforme nota Dodds (1990, p. 188) a presença da audiência é mencionada explicitamente em 455c5-d1, 458b4-c2, 473e4-5, 487b4-5, e 490b1-2, como já notaram Dodds (1990, p. 188) e Beversluis (2000, p. 291) n.3: “A crowd of anonymous auditors who periodically clamor for the discussion to continue and whose unobtrusive but ubiquitous presence lends palpable concreteness to the dialogue’s many allusions to shame (aischune)”.

³⁸ V. Lopes (2008, p. 126): “Como a persuasão do público é condição sine qua non do sucesso de Górgias, seja como mestre de retórica, seja como orador, Sócrates transforma a audiência numa personagem imaginária que passa a inquirir diretamente o interlocutor.”

³⁹ V. 458e6-7.

⁴⁰ 449c1-8.

Neste momento crucial da discussão, Sócrates interrompe o argumento, entre as perguntas a Górgias, para fazer duas observações de caráter metodológico, como se em prenúncio ao rumo que a argumentação irá tomar:

Que persuasão é essa proveniente da retórica à qual te referes e a que coisa concerne a persuasão, saibas bem que não o sei claramente, mas suspeito, presumo eu, de que persuasão falas e a que ela concerne. Todavia, não deixarei de perguntar a ti que persuasão provém da retórica à qual te referes e a que coisa ela concerne. Em vista de que, se eu tenho essa suspeita, perguntar-te-ei ao invés de eu mesmo dizê-lo? Não em vista de ti, mas em vista da discussão, a fim de que dessa maneira avancemos ao máximo no esclarecimento daquilo a respeito do que se discute. (453b5-c4)

[...] formulo as perguntas em vista de concluir ordenadamente a discussão, e não em vista de ti, mas a fim de que não nos habituemos a antecipar, por meio de suposições, o que cada um à sua volta tem a dizer. Que tu concluas, como quiseres, a tua parte conforme o argumento. (454c2-5)

Nessas duas observações, Sócrates sublinha uma exigência recorrente ao menos nos diálogos de primeira fase: a condição de sinceridade.⁴¹ A condição de sinceridade é um pré-requisito enunciado por Sócrates para seus interlocutores, que demanda uma equivalência entre o que alguém pensa e pratica e o que é enunciado em determinada discussão. Ou seja, o interlocutor precisa submeter a sua opinião a exame baseado naquilo em que *realmente* acredita. Sócrates certamente já ouviu a respeito das opiniões de Górgias sobre a retórica, mas precisa que ele se comprometa com a discussão, dando as respostas que representam o modo como pensa. Apesar das controvérsias sobre a aplicabilidade da condição de sinceridade em relação ao próprio Sócrates⁴², é constatável que o personagem a trata⁴³ como condição de realização das suas discussões, e, portanto, uma condição para a realização do seu método.

⁴¹ Beversluis (2000, pp. 37-38) faz um elenco dos comentadores americanos que aludem a esse conceito, mas provavelmente a nomenclatura popularizou-se com Vlastos (1994, pp. 1-39), que vê três motivos para que Sócrates objete contra teses hipotéticas - isto é, não “sinceras” - por parte dos interlocutores: (1) testar a honestidade - “In elenchos, where the prime object is search for the truth [...] One must say what one believes, even if it will lose one the debate”; (2) testar a seriedade na busca pela verdade - “Since people consider their opinions more expendable than their life, Socrates wants them to tie their opinions to their life as a pledge that what they say is what they mean” e (3) a challenge to his fellows to change their life, to cease caring for money and reputation and not caring for the most precious thing of all - what one is” (Vlastos, op.cit., p. 9). Irwin batiza o mesmo conceito como ‘rule of sincerity’ (Irwin 1993, p. 11).

⁴² V. Beversluis, 2000, pp. 37ss

⁴³ Principalmente no *Górgias* e nos diálogos de primeira fase; por exemplo, no *Protágoras* (331c4-d1)

A condição de sinceridade é o que permite o caráter *ad hominem* das refutações efetuadas por Sócrates nos diálogos – como é o caso, em particular, das refutações que acontecem no *Górgias*. O *exame* que Sócrates realiza em seus interlocutores não se limitaria a investigar a coerência interna entre os argumentos defendidos: tratar-se-ia de analisar também a relação entre as teses e a vida daquele que as enuncia. Haveria uma dupla natureza do *elenchos*, como afirma Charles Kahn (1983, p. 76): “exame da verdade e da coerência da vida do interlocutor, assim como de suas teses proposicionais; um teste da harmonia entre as afirmações e a vida”⁴⁴.

Isso já justificaria o caráter complexo dos personagens desenvolvidos por Platão. As suas diferentes personalidades, o modo como se comportam na discussão, e as suas ambições políticas, são cruciais para entender as refutações e as jogadas argumentativas provocadas por Sócrates, como ficará claro mais à frente. Pelo caráter *ad hominem*, “essa natureza complexa do *elenchus* é refletida artisticamente na relação entre o pessoal e o dialético, entre o dramático e a estrutura lógica da refutação” (Kahn, op. cit., p. 76).⁴⁵

Para entender como Platão articula esses elementos dramaticamente, analisemos as duas primeiras refutações que acontecem no diálogo.

3.1. A REFUTAÇÃO DE GÓRGIAS

Retomemos a estrutura da argumentação de Sócrates contra Górgias, de modo a analisar a refutação em si. A formalização do argumento poderia ser estabelecida da seguinte forma:

P1. Conhecimento e crença são distintos (454c7-d3);

P2. A retórica infunde crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto (455a1-2)

P3. A retórica pode ser usada para fins injustos, mas o professor não deve ser responsabilizado pelos atos injustos dos alunos (456c6-457c3);

⁴⁴ Kahn (1983, p. 76).

⁴⁵ Também Vlastos (1994, p. 10) deixa clara a relação entre essa natureza dupla do *elenchos* e a condição de sinceridade: “Thus *elenchus* has a double objective: to discover how every human being ought to live and to test that single human being who is doing the answering — to find out if he is living as one ought to live. [...] How could Socrates hope to get you to give, sooner or later, an account of your life, if he did not require you to state your personal opinion on the questions under debate?”

P4. Quem pretende aprender a retórica deve conhecer previamente o que é justo e injusto ou aprendê-los de Górgias (459e5-460a2);

P5. O rétor que aprendeu o que é justo é justo, quer necessariamente ser justo, e jamais pode ser injusto (460b1-460b9).

O processo de refutação de Górgias tem início quando Sócrates faz Górgias aceitar a distinção entre conhecimento (*mathesis*) e crença (*pistis*) (P1 – 454c7-e4). Górgias torna a definição da retórica mais específica: a potência da retórica não é prover conhecimento em sua audiência, mas apenas infundir crenças sobre o justo e o injusto (P2 – 455a1-2).

Górgias afirma que a retórica, ainda assim, é capaz de convencer uma multidão a eleger o *rétor* se “disputasse com qualquer outro artífice” com conhecimento de causa, admitindo o “tamanho e o tipo de poder desta arte” (456c6-7). Em seguida, Górgias se exime da responsabilidade sobre os possíveis atos injustos cometidos por seus alunos. Segundo ele, “deve-se usar a retórica como todo tipo de luta” (456c7-8): tal qual um aluno que é capaz de violência, mas não deve usá-la para “bater, ferir ou matar os amigos” (456d4-5), o rétor deve “usar a retórica de forma justa” (457b4) após ter aprendido a usar a persuasão. O professor não é responsável pelos atos injustos de um aluno de retórica porque “lhe transmitiu o uso com justiça” (P3).

Sócrates, ao encaminhar a discussão, parece ter em mente uma questão: seria a retórica uma prática que se preocupa *somente* com as crenças (verdadeiras ou falsas) ou teria algum compromisso com o conhecimento? Ao continuar sua investigação sobre o comprometimento moral do ensino de Górgias, ele pergunta ao sofista se quem pretende aprender a retórica deve conhecer previamente o que é justo e injusto ou aprendê-los de Górgias, ao que este último responde positivamente (P4).

A última premissa é obtida por Sócrates a partir de um procedimento analógico entre outros campos de conhecimento e a justiça – assim como quem aprende a respeito da medicina é médico, quem aprende a respeito da carpintaria é carpinteiro, quem aprende a respeito das coisas justas (*ta dikaia*) é justo (*dikaios*).⁴⁶ Isso significa dizer, por sua vez, que quem aprendeu coisas justas jamais há de cometer injustiça (P5).

⁴⁶ Cooper (1999, p. 42): “Socrates’ argument (460b1-c6) turns on a verbally impressive induction - more impressive in its Greek formulation than anything modern English easily allows as a translation”.

A contradição torna-se clara: se Górgias afirma ensinar a respeito de coisas justas (P4), e quem aprende o que é justo só pode praticar ações justas (P5), isso implica que os rétores necessariamente deveriam praticar apenas ações justas. Por que então o mestre de retórica quer se eximir da responsabilidade sobre as ações injustas de seus alunos? E como pode sequer admitir a possibilidade de que eles pratiquem ações injustas (P3)? Sócrates denuncia a incoerência:

Sóc. – Bem, estás lembrado do que disseste há pouco, que não se deve inculpar ou expulsar da cidade os treinadores, caso o pugilista use o pugilato injustamente e cometa injustiça, e, da mesma forma, caso o rétor use a retórica injustamente, inculpar ou banir da cidade quem o ensinou, mas quem cometeu injustiça e não usou corretamente a retórica? Isso foi dito ou não?

Gór. – Foi dito.

Sóc. – Agora, porém, está claro que essa mesma pessoa, o rétor, jamais cometeria injustiça; ou não? (460c9-e2)

A refutação de Górgias já deixou muitos comentadores perplexos. A estranheza explica-se pelo hermetismo de alguns conceitos particularmente socráticos que Górgias aceita sem grandes objeções. Há duas grandes dificuldades: (a) em primeiro lugar, a concepção de conhecimento implicada em P5, segundo a qual o conhecimento do justo implica necessariamente somente a prática de ações justas (de modo que quem conhece o que é justo jamais praticaria ações injustas). A aceitação de P4 e P5 (e a contradição com P3) exige uma concepção de conhecimento decorrente da posição intelectualista de Sócrates, mas não necessariamente difundida no imaginário popular grego, de modo que muitos comentadores se perguntam por que Górgias aceita tão rapidamente que caso alguém seja ensinado a respeito da justiça, não seria capaz de praticar atos injustos. Em segundo lugar, (b) a própria base a partir da qual a argumentação se constrói – a saber, a diferença entre crença e conhecimento (P1) – parece incompatível com as ideias difundidas pelo Górgias histórico.

Em relação à primeira dificuldade, como demonstra Irwin, P5 já assume pelo menos duas posições não problematizadas no diálogo: “(1) Aprender o que é justo é aprender uma técnica [*craft*]; (2) Aprender uma técnica é suficiente para ser justo”. Irwin tem razão ao afirmar que esses dois pressupostos “são parte da concepção socrática da virtude como técnica” (1993, p. 126) que Sócrates não fundamenta no

Górgias. Isso questionaria a validade do argumento, ainda que ele seja “elíptico, em vez de falacioso” (p. 127).⁴⁷

Cooper afirma que o real motivo da refutação de Górgias e da admissão de P4 é que Sócrates não teria explicitado satisfatoriamente a sua própria concepção de justiça, que inclui o paradoxo socrático expresso em P5. Górgias só teria concordado que ensina a justiça porque tem em mente o “conhecimento do que deve dizer sobre os assuntos do tribunal para atingir o efeito desejado”, e não necessariamente uma concepção de conhecimento segundo a qual quem aprende X deve necessariamente praticar o que é X, e que “um orador *expert* deveria ser uma pessoa completamente justa moralmente boa” (Cooper, 1999, p. 39).

Essa explicação não parece plausível; sendo este o caso, como explicar que Górgias aceita o passo seguinte, P5? Para explicar o assentimento de Górgias, Cooper afirma que “com este argumento, Sócrates inseriu na discussão problemas que são grandes demais para Górgias compreender no momento, ou ver claramente como deve resolver” (Cooper, p. 1999, p. 45). Mas por que Górgias não seria capaz de simplesmente questionar esta concepção de conhecimento ou mesmo recorrer novamente ao caso do pugilista, que ilustra o caso em que o ensino da técnica não necessariamente se traduz na correta prática?

A segunda dificuldade (b), por sua vez, está ligada a (a) à medida que a concepção de conhecimento socrático depende de uma distinção entre conhecimento e crença. Podemos apreender mais a respeito do conceito socrático de conhecimento ao examinar por que ele *não* considera a retórica como conhecimento. Pouco depois de refutar Górgias, Sócrates afirma que a retórica “parece ser *technê*”, mas é, em vez disso, “experiência e rotina” (*empeiria kai tribê*) (463b4).

De acordo com Martha Nussbaum, no imaginário grego já havia uma relação implícita entre *technê* e aplicação prática a partir da articulação entre a construção de um conhecimento sistemático a respeito de deliberações morais e a eliminação da contingência. A “*tekhne* é, assim, uma aplicação deliberada da inteligência humana a

⁴⁷ Também Cooper (1999, p. 44): “When [Socrates] adds, drawing out what is involved in being a just person, that the just person won’t want ever to do anything other than just acts (with the implication that it is his knowledge of just things that provides this motivational commitment), Socrates brings in his own moral psychology, familiar from those other dialogues, but he does so entirely without any of the philosophical considerations that make it respectable. We are left with a strained analogy between knowledge of justice and knowledge of medicine, carpentry and music, decked out with an ornament of what looks, in the context, simply like an unsupported Socratic dogma about moral knowledge and moral motivation.”

alguma parte do mundo” que “diz respeito à administração da necessidade e à predição e controle às contingências futuras” (Nussbaum, 2009, p. 84).

Uma prática segundo a qual alguém conhece o que é justo e injusto mas não pratica ações justas não pode se pretender *technê*, uma vez que “a pessoa que vive pela *technê* trata cada nova experiência com presciência ou engenho”. O agente “possui uma espécie de apreensão sistemática, alguma maneira de ordenar a matéria, que a levará à nova situação bem preparado, livre da dependência cega do que acontece”. (p 84)

Segundo Nussbaum, essa noção de *technê* já teria determinada tração no imaginário grego usual⁴⁸. Nesse sentido, é curioso que o Górgias ficcional de Platão não questione essa distinção, pois, como afirma McComiskey (2002, p. 18), “os textos existentes revelam que a epistemologia de Górgias é relativista”⁴⁹ Em seus escritos sobre a metodologia da retórica, ela funciona para “aproveitar o momento oportuno (*kairos*) em que certos tipos de linguagem podem ser utilizados para unir a consciência subjetiva em um desejo comunitário por ação”. Por isso, “*kairos* não pode funcionar como a base de uma epistemologia fundacionalista, uma vez que qualquer hora é o ‘momento certo’ quando alguém possui a verdade”.

Platão escolhe representar Górgias em seu diálogo como alguém que não problematiza uma concepção de conhecimento quase oposta à sua: *kairos*. De fato, a concepção de *technê* parece supor um caráter universalista, ou, nas palavras de Aristóteles, “um juízo universal sobre coisas similares” formulado “a partir de muitas noções obtidas pela experiência (981a5-7). De acordo com McComiskey, Platão deliberadamente “distorce a representação do sofista como alguém que tem uma epistemologia fundacional, enquanto mantém a metodologia de Górgias, guiada pelo *kairos*, fazendo-o parecer contraditório e absurdo” (2002, p. 18). A tese de McComiskey é de que “para ganhar os democratas atenienses inevitavelmente hostis para o lado da filosofia”, Platão articula as respostas de Górgias de modo a fazer parecer que sua *technê* “tivesse surgido de uma epistemologia baseada na crença de verdades extralinguísticas *a priori* e certo conhecimento – ambos pressupostos que Górgias teria rejeitado imediatamente” (p. 21).

É possível que Platão tenha deliberadamente distorcido as opiniões de Górgias para facilitar a refutação operada por Sócrates. No entanto, gostaria de propor uma

⁴⁸ Nussbaum cita, entre algumas ocorrências da concepção usual de *technê*, (em oposição à *tuche*) Homero, Hipócrates, Tucídides e Demócrito. V. Nussbaum (2009, p. 84).

⁴⁹ V. McComiskey (2002).

interpretação alternativa, segundo a qual Górgias não poderia negar os pressupostos introduzidos na discussão por Sócrates por vergonha de admitir publicamente a falta de compromisso moral de sua prática.

-

A entrada de Polo na discussão joga um pouco de luz sobre a refutação e o motivo pelo qual Górgias concorda com as premissas estabelecidas por Sócrates:

Pol.: Mas o quê, Sócrates? É essa a tua opinião sobre a retórica, como agora a exprimes? Porventura julgas – só porque Górgias ficou envergonhado de discordar de ti em que o rétor conhece o justo, o belo, o bem, e que se alguém o procurasse sem conhecê-los, ele próprio o ensinaria, decorrendo em seguida, talvez advinda desse consentimento, alguma contradição no argumento (coisa que muito te apraz, pois és tu a lhe formular perguntas do gênero) – pois, julgas que alguém negaria conhecer o justo e poder ensiná-lo aos outros? Mas conduzir a discussão para esse lado é muito rude. (461b2-c4)

Segundo Polo, a refutação de Górgias só teria se concretizado porque Polo ficou com vergonha de admitir a sua verdadeira posição – a saber, de que o rétor não conhece o justo, o belo e o bem, e que Górgias não ensinaria essas coisas como instrutor de retórica (contradita nas concessões de P4 e P5).

Apesar de em seguida mostrar-se consideravelmente mais inapto para a discussão do que Górgias, Polo demonstra ter uma compreensão bastante apurada dos motivos pelos quais Sócrates consegue obter a refutação do mestre de retórica.⁵⁰ O modo como as características psicológicas transmitidas através da construção do personagem de Polo influenciam na discussão ficarão mais evidentes no decorrer do segundo ato do diálogo, mas por ora, basta salientar o reconhecimento de dois fenômenos altamente familiares a ele – o prazer (mencionado anteriormente por

⁵⁰ Cooper (1999, p. 46) defende o contrário: “One thing is very clear, that Socrates cannot think that Gorgias made this admission out of any feeling of shame (at any rate, out of any shame at admitting that he does not wish to make people just and good so far as he has any power or opportunity to do so). As we have seen, Socrates heard already at 457c what he took to be the contradiction in Gorgias’ statements that he exposes later in 460a-e.” Duas coisas parecem escapar à leitura de Cooper. A primeira é que Sócrates, ao anunciar que faria uma refutação em 457c, poderia estar tentando levar Górgias a uma situação limite em que seria obrigado a (a) admitir que a retórica não se compromete com o ensino das coisas justas, ou (b) afirmar, falsamente, frente à sua plateia, que ele se compromete a ensinar a seus aprendizes sobre as coisas justas, sem necessariamente ter as premissas já concedidas por Górgias. Em ambos os casos, o professor de retórica estaria em uma má situação: admitir (a) seria extremamente embaraçoso por sua posição política, como afirma Kahn, e somente Polo pôde adotar essa posição na discussão subsequente - note-se, sem objeções de Górgias ou dos demais presentes. Ao afirmar (b), Górgias poderia estar ciente de que entraria em contradição com suas afirmações anteriores (como já demonstra por sua posição defensiva imediatamente antes, em 459c3), mas ainda manteria a sua reputação; além disso, P3 ainda não havia sido concedida. Ademais, em momento algum anterior Górgias concede que a retórica é conhecimento a respeito do justo, então Sócrates ainda não tinha P2; o rétor, aliás, afirma justamente o contrário em 455a1.

Sócrates) e a vergonha (por Górgias) – que, segundo este diagnóstico, foram cruciais na refutação de Górgias.

Mas, ao contrário de Polo, Górgias é alguém apto em discussões, como fica demonstrado em sua habilidade de responder em respostas breves e curtas, além da antecipação dramática de quando percebe que está prestes a ser refutado. Górgias não teria sido ingênuo de não perceber o caminho traçado por Sócrates, muito mais explícito que na refutação dos dois antagonistas seguintes. Mais do que isso: poderia ter impedido a refutação caso admitisse que a retórica não tem compromisso com o ensino sobre a justiça – o que, segundo o próprio Polo, seria a admissão que verdadeiramente refletiria sua opinião. Mas, respeitada figura pública, estrangeiro em Atenas – ambas características que, além de serem factuais, se considerarmos a figura histórica na qual o personagem é baseado, são elementos enfatizados no próprio texto – jamais poderia admitir isso em uma situação pública, tal qual a que serve de pano de fundo para o diálogo. Charles Kahn afirma:

Depois de Sócrates tê-lo encorajado a enfatizar o poder que beira a onipotência oferecido por seu treinamento para aqueles que desejam 'governar outros homens em sua própria cidade' (452d7), como poderia Górgias admitir abertamente que dá poder a homens que são moralmente incompetentes ou pior? Se houvesse algo que serviria como boa desculpa para levar Górgias para fora da cidade rapidamente (...), seria tomar o caminho de Polo e anunciar que oferece treinamento a homens que não sabem nem se importam com o que é certo e errado, o que é bom e o que é mau para a cidade. (1983, p. 80)

A refutação acaba tomando um caminho que é muitas vezes interpretado como a demonstração de uma incoerência lógica: o sofista admite duas premissas incompatíveis e é incapaz de responder a contradição apresentada por Sócrates. É importante notar, no entanto, que os próprios personagens do texto apontam para o elemento da vergonha, necessariamente *ad hominem*, psicológico, segundo o qual o real problema é que Górgias não é capaz de admitir – ao menos – que sua prática não tem compromisso com o ensino do justo.⁵¹

Mesmo que o Górgias histórico fundamentasse uma epistemologia relativista em seus escritos, é também de se perguntar por que Platão escolheu representar o

⁵¹ Kahn, op.cit, p. 83: “The function of the refutation, then, is not merely to trap Gorgias into affirming a conclusion that he would like to deny, but to expose to full consciousness and public view an incoherence in his own position which he is reluctant to face, but which was already implied by his earlier claim of non-responsibility”. Como já devo ter deixado claro, devo minha interpretação da refutação do *Górgias* à leitura de Charles Kahn, que permanece uma das ricas interpretações do *Górgias*, cuja força e proximidade aos elementos dramáticos do texto resistem a críticas de comentários mais recentes.

personagem desta maneira, a aceitar não só a premissa realista de Sócrates de uma distinção entre crença e conhecimento, como também uma concepção intelectualista da ação. Embora nós consigamos nos familiarizar com as teorias intelectualistas socráticas a partir de outros diálogos, Górgias provavelmente não está familiarizado com elas, e o filósofo não faz a menor questão de esclarecer de onde os seus argumentos estão vindo.

Além disso, no diálogo *Mênnon*, o personagem homônimo, que é aprendiz de Górgias, afirma que seu mestre não alega ensinar sobre a virtude (95b8-c5):

Sóc.: Mas, e esses sofistas, os únicos precisamente que apregoam <isso>, a ti parecem ser mestres de virtude? / Mên.: Bem, Sócrates, de Górgias, o que admiro é que jamais o ouvirias professando isso, mas ri-se mesmo dos outros quando os ouve professando <isso>.

Platão parece conceber a possibilidade de que Górgias não se comprometa com o ensino de valores morais a seus alunos. Por que, então, no *Górgias*, o próprio sofista afirma o contrário?

A minha hipótese é: de acordo com a proposta de uma derrota *ad hominem* dos interlocutores do diálogo, o que a refutação está denunciando não é necessariamente a incompatibilidade entre as premissas admitidas, mas sim, a incompatibilidade entre a vida e as reais crenças de Górgias e o que é capaz de admitir publicamente por saber, no fundo, que a sua opinião é vergonhosa.⁵² Fundamentalmente, isso significa que, como Polo constata, Górgias não está exprimindo as suas verdadeiras opiniões a respeito do ensino e da prática da retórica.

Pela definição de retórica oferecida por Górgias na discussão, segundo a qual os rétores “fazem prevalecer as suas deliberações” sobre diversos assuntos (456a3), é legítimo que Sócrates “se pergunte sobre o poder da retórica” (456a5). Essa última expressão, se em um primeiro momento parece ter ares de ironia, ao ser interpretada positivamente no longo discurso enunciado na resposta seguinte de Górgias, revelará, após a refutação do sofista, uma faceta mais profunda da opinião de Sócrates sobre a prática. Afinal, quais seriam as consequências de ensinar a jovens ambiciosos esta

⁵² É esse o ponto que Irwin parece ignorar ao afirmar que “Polus interrupts indignantly in a syntactically confused outburst against Socrates, accusing him of ‘ill-breeding’, *agroikia* - a crass and ill-educated pleasure in ruthlessly exploiting unwary admissions, to force a contradiction and to pretend to have scored some significant victory. But Polus misidentifies Socrates’ false move. He suggests that Socrates has appealed unscrupulously to Gorgias’ sense of shame, making him admit that he will tell his pupils about justice” (op. cit., p. 28)

atividade de tamanha potência para convencer pessoas sem nenhuma preocupação a respeito do conhecimento das coisas justas? Ou, ainda, que diferença faria Górgias afirmar que o ensino da retórica inclui a transmissão sobre coisas justas e injustas, mas que isso não impede que os rétores pratiquem atos injustos?⁵³ É possível que o Górgias fictício se comprometa com as teses socráticas ao modo como são formuladas no *Górgias* porque Platão pretende denunciar uma dimensão vergonhosa de sua prática. Nesse sentido, apesar de Sócrates não ter detalhado explicitamente as implicações de sua concepção de conhecimento, deparamo-nos com os efeitos de uma prática que pretende exercer enorme influência política sem real legitimidade, ou que se pretende conhecimento, mas que não se compromete com o aprendizado ou a prática do conteúdo moral que pretende ensinar; em suma, que não é de fato conhecimento. O que Platão pode estar querendo mostrar é que Górgias não estaria pronto para objetar ao argumento de Sócrates devido à vergonha que sente, frente ao seu comprometimento com o povo ateniense, de admitir um total descompromisso moral frente à admitida potência de sua técnica. De nada adiantaria para Górgias objetar frente a uma concepção de conhecimento segundo a qual quem aprende algo pode não praticar o que aprendeu, porque isso daria margem para que a audiência flagrasse o descomprometimento moral de suas aulas – que transmitem técnicas de persuasão e uma possível teoria da justiça para pessoas que, independentemente disso, poderiam praticar livremente atos injustos.

Luiz Henrique Lopes dos Santos resume a relação entre o impasse de Górgias e a sua vergonha de admitir uma epistemologia relativista: “Górgias não teria ousado admitir em público que dominar a arte mais valiosa não implicasse possuir o conhecimento do que seja *realmente* o melhor – em oposição ao que *apenas parece* ser o melhor”. Para resistir à refutação socrática, Górgias “a retórica é de fato indiferente à distinção dogmaticamente realista entre o que é realmente o melhor e o que apenas parece ser o melhor” (2013, p. 252).

⁵³ Ainda que a posição de Beversluis seja razoável, ao afirmar que “Gorgias is not ‘disclaiming responsibility’ for his pupils’ subsequent behavior; on the contrary, he is assigning responsibility to the true culprits. This is an eminently reasonable claim. A competent and conscientious instructor of rhetoric is no more responsible for his pupils’ subsequent rhetorical violations than a competent and contious driving is responsible for his pupils’ subsequent traffic violation” (2000., p 300), é curioso que o próprio Platão ofereça no texto tanto uma analogia melhor do que o caso de um instrutor de direção - a do pugilista - quanto uma repreensão maior à omissão de Cálicles quanto à sua parcial responsabilidade moral na interpretação oferecida por Polo à refutação. Essas parecem indicações suficientes de que o ponto realmente vergonhoso para Górgias seria eximir-se da responsabilidade pelos atos de seus pupilos, figuras proeminentes na política ateniense. É o que conclui Kahn: “[f]or in this context the common-sense, non-Socratic distinction between knowledge and virtue, between learning what is right and doing what is right [...] is of no use to Gorgias at all. [...] For the pressure on Gorgias to claim to teach justice is precisely the pressure to claim that he trains only good men, who will not abuse their power” (op.cit., p. 82).

Em outras palavras, uma vez que o problema com a retórica é justamente a falta de comprometimento moral de seu ensino, Platão representa Górgias como alguém que aceita a concepção socrática de conhecimento porque, frente ao problema denunciado por Sócrates – a possibilidade que seus alunos, bem treinados a persuadir suas audiências infundindo crença sem conhecimento –, de nada adiantaria manter uma tese de ensino teórico a respeito do justo descolada da prática das ações justas. De modo análogo, pouco útil seria negar uma distinção entre crença e conhecimento que relegasse à contingência de cada situação – tal qual a teoria do *kairos* – e, portanto, ao “bom senso” de cada rétor a possibilidade de realizar ações justas ou injustas, uma vez que Górgias admitiu a possibilidade de que seus alunos pratiquem ações injustas.

Há outros sinais que corroboram a nossa interpretação, segundo a qual Górgias entende as implicações – ao menos as imediatas – da concepção socrática de conhecimento e ficou envergonhado de admitir o descompromisso moral de sua prática no próprio *Górgias*.

Em primeiro lugar, seria no mínimo curioso que o diagnóstico de Polo fosse uma pista falsa, ainda mais evocando um tema que percorre todo o diálogo: a vergonha; em segundo lugar, o diagnóstico é repetido ao final do diálogo por Cálicles e referendado por Sócrates (482d1-3). Mas talvez a indicação textual mais forte ocorra pouco antes da refutação, quando Sócrates interrompe a discussão com Górgias para advertir seu oponente da necessidade de manter-se falando a verdade.

Ao perceber que está prestes a ser refutado, o sofista apresenta uma preocupação inédita com a extensão da conversa, e sugere que a discussão deva ser encerrada caso as pessoas presentes “queiram fazer alguma outra coisa” (458c2). O que se sucede, para a infelicidade do personagem, é um tumulto na audiência, e tanto Querefonte quanto Cálicles intervêm para que se dê prosseguimento à conversa (e à refutação de Górgias). Górgias, resignado, diz que “seria vergonhoso” (458d8) que rejeitasse a refutação de Sócrates, e aceita que este pergunte o que quiser.

Esta passagem serve não só para lembrar ao leitor que tipo de personagem é Górgias, mas também para trazer à cena novamente a audiência. Platão aponta, assim, para o confronto entre a opinião verdadeira de Górgias e a sua imagem frente à opinião pública. O sofista teria, então, duas saídas: ou admitir que sua prática não tem fundamentação moral rígida – ou seja, que não tem comprometimento com o ensino de justiça porque sequer endossa uma distinção entre crença e conhecimento nos termos socráticos – ou deixar-se ser refutado por Sócrates.

Poderíamos nos perguntar se a refutação de Górgias é legítima. Afinal, segundo a nossa interpretação, Sócrates utilizou-se de um procedimento que foge à discussão racional, pela qual a dialética deveria primar. Se Sócrates precisa realizar a refutação “não em vista de [Górgias], mas em vista da discussão” (453c3), por que levar Górgias a uma posição de vergonha é mais importante do que demonstrar uma contradição? É a esse tipo de refutação que Kahn chama de “incoerência entre as posições defendidas e o modo de vida” (Kahn, 1983, p. 76): a refutação se dá em um nível dramático, e a contradição revelada se mostra mais profunda, uma entre o que se diz e o que se pensa.

2.2. A REFUTAÇÃO DE POLO

No segundo ato do diálogo (461b – 481b) temos Polo⁵⁴, uma figura cuja personalidade contrasta com a de Górgias. Como afirma Dodds, ele “é intelectualmente e moralmente vulgar, e mede a estatura moral de Sócrates a partir de sua própria” (Dodds, 1990, p. 11). A breve participação no início do diálogo já demonstra alguns de seus traços, possivelmente preparando o leitor para a entrada brusca que acontecerá posteriormente. É possível notar já no prólogo a aversão de Platão à sua figura, representando um jovem arrogante, incapaz de se adequar às exigências colocadas para o desenvolvimento da discussão. Apesar que Polo se ofereça para responder as perguntas de Sócrates no lugar de um Górgias aparentemente cansado, a sua primeira participação é rapidamente dispensada por não atender às exigências socráticas.⁵⁵ Ao que tudo indica, também é o retrato de uma figura histórica, professor de retórica siciliano, como seu mestre. Uma de suas obras é citada em 462b. Sua entrada definitiva em cena se dá depois que Sócrates aponta incoerências no discurso de Górgias; ele começa a intervir na conversa de forma abrupta e exaltada (“Mas o quê, Sócrates? É essa a tua opinião sobre a retórica, como agora a exprimes?”, 461b12-c1). De acordo com Dodds, “Polo representa uma nova geração, menos temerosa das consequências de seu próprio pensamento do que seus antepassados estavam” (Dodds, 1990, p. 221). É durante o segundo ato que a conversa deixa de ter somente a retórica como objeto e

⁵⁴ V. Dodds (1990, p. 11), “we know little more of [Polus] than can be gleaned from the *Gorgias*”.

⁵⁵ “Sóc. - Polo parece bem preparado para o discurso, Górgias. Porém, não cumpre o que apregoava a Querefonte.

Gór. - Precisamente o que, Sócrates?

Sóc. - A pergunta não me pareceu ter sido absolutamente respondida.

Gór. - Mas então pergunta tu, se quiseres!

Sóc. - Não; se tu mesmo quiseres responder, será mais aprazível interrogar-te. Pois é evidente que Polo, pelo que acabou de dizer, tem praticado antes a chamada retórica do que o diálogo.” (448d1)

passa a versar também sobre questões concernentes à *eudaimonia*, a vida bem-vivida. Ao ser interrogado sobre a natureza da retórica, Polo pede a Sócrates para anunciar o que ele realmente acha – e, ao afirmar que a coloca na categoria dos “simulacros” de técnicas (junto com a cosmética e a culinária), Sócrates leva a questão para outros âmbitos, que dizem respeito à moral, ao prazer e ao bem. O segundo ato desencadeará a discussão em que se efetua a refutação de Polo: será melhor cometer ou sofrer injustiça?

A interrupção brusca da discussão entre Sócrates e Górgias e a entrada estridente de Polo irá marcar uma mudança não só no registro dos assuntos do diálogo, que passarão da discussão sobre a retórica para girar em torno de temas morais e sobre o melhor modo de viver a vida, mas também marcará uma mudança no modo como Sócrates se posiciona na discussão. A figura impaciente do jovem defensor da retórica permitirá que Sócrates responda a suas perguntas de forma mais explícita, ainda que, em um primeiro momento, desordenadamente, e a inaptidão daquele em responder às perguntas deste dará espaço para que o próprio filósofo quebre a sua regra de proibição de longos discursos.⁵⁶

As primeiras perguntas que Polo direciona a Sócrates, após um acordo em que o primeiro aceita adiar seus longos discursos e restringir-se a fazer curtas questões ao segundo, ditam o tom da discussão: o rapaz experiente em retórica quer saber se “a retórica não parece bela, visto ser capaz de deleitar os homens”. Sócrates, após ser exortado por Górgias – “não te envergonhes por minha causa!” –, em vez de responder diretamente à questão, define a prática como “experiência de produção de certo deleite e prazer” (462c4-7), e estabelece uma oposição entre o que é belo e vergonhoso: “eu não lhe respondo se considero a retórica bela ou vergonhosa antes de lhe responder primeiro o que ela é” (463c3-5).

Segundo a explicação de Sócrates, a retórica não é técnica (*technê*)⁵⁷, mas “experiência e rotina” (463b4), parte de uma atividade denominada lisonja (*kolakeia*), que tem inúmeras partes – entre as quais estão as atividades de culinária, indumentária e sofística.

Assim, na medida em que são quatro e que cuidam sempre do supremo bem do corpo e da alma cada qual a seu turno, a lisonja (*kolakeutikê*), percebendo esse feito – não digo que sabendo (*gnousa*), mas conjecturando (*stochasamenê*) – divide-se em quatro e, infiltrando-se em cada uma dessas partes, simula ser

⁵⁶ V. Irwin (op.cit., p. 133).

⁵⁷ Traduzido por Lopes (2011) como “arte”.

aquela na qual se infiltra. Ela não zela pelo supremo bem, mas, aliada ao prazer imediato, encalça a ignorância e assim ludibria, a ponto de parecer digna de grande mérito. (464c3-d3)

Sócrates insere a retórica na categoria de *kolakeia*, junto com mais quatro práticas. Duas são relativas ao corpo e duas são relativas à alma. Cada uma delas têm seus correspondentes que representam um tipo de conhecimento real. Enquanto a culinária é simulacro (*eidolon*) da medicina, a cosmética é simulacro da ginástica; de maneira análoga, a retórica é simulacro da justiça, enquanto a legislação é simulacro da sofística. Enquanto os dois primeiros pares têm função corretiva, os outros dois pares têm função regulativa. Sócrates monta assim uma espécie de quadro conceitual fundado em analogias:

	Corpo		Alma	
	(Corretiva)	(Regulativa)	(Regulativa)	(Corretiva)
<i>Technai</i>	Medicina	Ginástica	Legislação	Justiça
<i>Pseudo-technai</i>	Culinária	Cosmética	Sofística	Retórica

Conforme nota Muniz (2011, p. 146), a analogia utilizada por Sócrates ultrapassa a definição usual de analogia enquanto “semelhança de relação”, cuja formulação mais rigorosa é a proporção matemática. Há também uma relação de semelhança, “já que as práticas [da *kolakeia*] são encaradas como construções fantasmáticas das técnicas” (idem).

O uso da analogia se justifica através da semelhança de travestimento que liga as falsas técnicas às técnicas originais, que tentam imitar. Não se trata de um mero procedimento didático.⁵⁸ O que resulta da analogia é colocar em jogo uma relação que funciona com imagens já conhecidas e familiares a alguém como Polo e estabelecer

⁵⁸ Apesar de esta ser uma característica importante da analogia, como em 465b8: “Então, para que eu não me estenda em um longo discurso, desejo te dizer como dizem os geômetras (pois talvez já (*êdê*) me acompanhes)”. Segundo Irwin (p. 136), “Either (a) *ede* has a temporal force - ‘already’ or ‘by now’, and Socrates means ‘Since you should by now have understood my examples, I’ll briefly summarize my point in geometrical terms’; or (b) *ede* has a logical force - ‘in that case’ - and Socrates means ‘I’ll use geometrical terms, for perhaps you’ll grasp my point more easily in that case.’ Here (a) suggests that the geometrical terminology is Socrates’ preference, (b) that it is an expository device to help Polus, who must then be assumed to be familiar with it. Geometrical examples are used in the way suggested by (b) at *M.* 82b ff., 86e-87b, to illustrate a philosophical point.”

equivalência com uma relação semelhante entre duas práticas novas – entre as quais, por sua vez, o Sócrates de Platão deseja estabelecer relação hierárquica similar. Platão está tentando tornar evidente, assim, a vantagem do real conhecimento da justiça (subentendidamente, alcançada apenas através da filosofia) sobre a prática da retórica para a alma, em um mesmo nível de clareza em que, por suposto, se estabelece uma superioridade da medicina em relação à culinária quanto ao bem do corpo humano.⁵⁹

A analogia, apesar de incontestada no diálogo, não é desprovida de imprecisões. Dodds (op.cit., p. 227) afirma que ela possui “ao menos uma fraqueza óbvia”, a de que “as ‘artes da mente’ concernem à sociedade como um todo, enquanto aquelas do corpo concernem ao individual”. Mas, além dessa, outra imprecisão que será recorrente em alguns argumentos posteriores de Sócrates no diálogo é a falta de definição sobre quem é o objeto de prazer (ou de bem) produzido por essas técnicas. A analogia funciona razoavelmente bem porque Sócrates estabelece uma diferença conceitual entre as práticas “regulativas” e “corretivas”, o que restringe a comparação entre os elementos da analogia, mas em momento nenhum enuncia exatamente o que isso altera em relação à perspectiva de quem recebe o bem ou o prazer. Voltaremos a esse problema, que chamo de “supressão de perspectiva”, mais a frente.

Possivelmente porque Polo é também um personagem inexperiente na dialética e afoito em sua paixão pelas convicções, muitos dos argumentos de Sócrates passam incontestados, criando grandes controvérsias na literatura crítica. Por fim, dificilmente passa despercebida a boa dose de sadismo empregada pelo filósofo ao formular suas teses através de paradoxos, que deixam atônitos tanto Polo quanto seus leitores.

Em outras palavras, a ignorância de Polo é utilizada para Sócrates disparar suas doutrinas sob a alegação de que Polo não entende o que ele está falando por ser muito jovem. Em boa parte da discussão, Sócrates afirma determinadas teses que dependem e baseiam-se em teorias morais sofisticadas, que exigem definições que ele não se preocupa em enunciar, isso em meio a outras premissas (aceitas mais facilmente por Polo) disfarçadas de senso comum.⁶⁰

⁵⁹ A relação torna-se ainda mais interessante se comparada à analogia feita anteriormente por Górgias (*Elogio de Helena*, 14), segundo a qual a retórica é para a mente o que a medicina é para o corpo. (v. Dodds, 1990, p. 227)

⁶⁰ Com notas bastante cômicas, por exemplo, em 467b-c: “Sóc.: Como, então, os rétores ou os tiranos poderiam ter um grandioso poder nas cidades, se Polo não refutar Sócrates provando que eles fazem o que querem? / Pol.: Este homem... / Sóc.: Eu afirmo que eles não fazem o que querem; vai, refuta-me! / Pol.: Há pouco não admitias que eles fazem aquilo que lhes parece ser melhor? / Sóc.: E continuo admitindo. / Pol.: Não fazem, então, o que querem? / Sóc.: Isso eu não digo... / Pol.: Fazendo o que lhes parece? / Sóc.: Isso eu digo. / Pol.: Tuas palavras são perniciosas e sobrenaturais, Sócrates. / Sóc.: Não me difames,

Os paradoxos enunciados por Sócrates para responder às objeções de Polo são os seguintes:⁶¹

(1) Oradores e políticos não têm poder (se poder é algo bom), uma vez que eles não fazem o que querem, mas apenas o que eles acreditam ser o melhor. (466b-468e);

(2) Cometer injustiça é pior do que sofrer injustiça (469b-475e);

(3) Cometer injustiça e escapar da punição é pior do que cometê-la e ser punido (476a-479e);

(4) Portanto, a utilidade da retórica será acusar a si mesmo, os familiares ou outro amigo qualquer, sempre que se cometa alguma injustiça; ao invés de ocultá-lo, deve-se trazer à luz o ato injusto, a fim de pagar a justa pena e se tornar saudável.

Uma análise de como o primeiro paradoxo⁶² é anunciado evidencia o caráter do procedimento socrático aqui: as várias afirmações elípticas que faz ao pedir que seu interlocutor o interogue, como a de que os bons rétores “não parecem nem mesmo ser considerados” (466b3), e que “tanto os rétores quanto os tiranos possuem o mais ínfimo poder nas cidades (*dunasthai men en tais polesin smikrotaton*)”, porque “não fazem o que querem (*boulontai*), por assim dizer, mas fazem o que lhes parece ser melhor (*autois doxêi beltiston einai*)” (466e2), causam tamanha confusão e revolta em Polo que só evidenciam seu despreparo e falta de familiaridade com as opiniões quase diametralmente opostas de Sócrates. Este defende que os tiranos não têm poder de fazer o que querem a partir de noções bastante complexas de “querer” e “poder” que,

excelente Polo! - para falar-te à tua maneira consueta. Mas se tiveres perguntas a me fazer, mostra que estou mentindo, se não, responde tu! / Pol.: Mas prefiro responder para compreender o que dizes”. Sobre a comicidade no encontro de Sócrates e Polo, v. Lopes (2008, p. 179): “Ao construir, então, a figura de Polo como *phaulos*, como uma personagem própria da comédia, Platão usa da caracterização da personagem como uma forma de depreciar a retórica como um todo, evidenciando, nesse movimento, seu juízo negativo que se revelará no decorrer do diálogo: o “produto” da educação retórica representada pela figura de Górgias seria, assim, comparável a uma personagem da comédia, o que implica a sua debilidade intrínseca.”

⁶¹ Kahn, op. cit., p. 85

⁶² A estrutura da argumentação para provar o primeiro paradoxo é basicamente essa (Lopes 2011, p. 244):

- i. Os homens não querem aquilo que fazem, mas aquilo em vista do que fazem;
- ii. há coisas boas, coisas más e coisas intermediárias, que ora participam do bem, ora do mal, ora de nenhum deles;
- iii. os homens fazem as coisas intermediárias em vista das boas, e não o contrário;
- iv. os homens querem as coisas boas, e não as intermediárias, tampouco as más;
- v. quando o rétor e o tirano matam, roubam ou expulsam homens das cidades, eles o fazem presumindo que isso lhes seja benéfico ou melhor;
- vi. mas se isso lhe acontece de ser prejudicial ou pior, eles não fazem o que querem, mas somente o que lhes parece, pois ninguém quer coisas más;
- vii. portanto, o rétor e o tirano não possuem grandioso poder nas cidades, uma vez que ter grandioso poder é um bem para quem o possui.

baseadas no paradoxo socrático, podem ser depreendidas de outros diálogos, mas que, nos argumentos centrais a Polo, parecem se fundar em simples jogos de palavras.⁶³ Frente à perplexidade de Polo, Sócrates mostra pouco interesse em realmente desenvolver suas posições, oferecendo premissas e argumentos que – como mostra a literatura crítica a respeito – parecem pouco convincentes.⁶⁴

Mas se, por um lado, é curioso que Sócrates não se preocupe em desenvolver suas teses, também é surpreendente que tampouco Polo ofereça algumas objeções óbvias já conjecturadas por muitos comentadores. Notemos, por exemplo, a interpretação com tons de revolta que Beversluis oferece a essa passagem:

[Polo] também deveria ter negado a afirmação patentemente falsa de que rétores não têm poder nas suas cidades. No mínimo, ele deveria ter perguntado: não têm poder *para fazer o quê?* Mesmo se, desprovidos de inteligência e ignorantes do que é de seu próprio interesse, rétores não tivessem poder de fazer o que eles querem no sentido socrático de ‘fazer o que alguém quer’, ou seja, fazer o que é bom e benéfico para as suas almas, não se segue que eles não têm *nenhum poder*. [...] Tais redefinições arbitrárias não esclarecem nada, e sim obscurecem um bocado. (2000, p. 326)

Podemos conjecturar que uma vitória socrática contra Polo não seria muito mais difícil caso Polo tivesse decidido fazer as objeções levantadas pelos comentadores. Bastaria que Sócrates explicasse o que está por trás de suas concepções de “querer” e “poder”, ou argumentasse melhor a favor do paradoxo socrático. Dificilmente uma figura tão pouco esclarecida filosoficamente como Polo seria capaz de resistir aos seus argumentos. Fundamentalmente, Sócrates está supondo o argumento de negação da *akrasia* que é formulado de forma mais eficaz em outros diálogos da primeira fase.

Contudo, é importante observar que a discussão com Polo serve bem ao movimento dramático geral do *Górgias*. Como ficará claro no terceiro ato, as

⁶³ Beversluis (op. cit., p. 322): “[Socrates] also surreptitiously introduces peculiarly Socratic notions of ‘power’ and ‘good’ into the discussion without making this clear to Polus, thereby again priming his interlocutor for refutation by employing familiar terms but stripping them of their ordinary meanings and investing them with very different ones. Instead of agreeing that power is good for the person who has it, Polus should have pointed out that ‘power’ and ‘good’ are ambiguous terms and asked Socrates to explain exactly what he means by them. At the very least, he should have said that, in agreeing that power is good for the person who has it, he means what Gorgias means, namely that power is good because it enables the rhetorician to persuade others and thereby gain control over them”. Também Irwin (p. 137), “Here as later, Socrates states his reply in deliberately paradoxical terms”, e (p. 141) “Polus cannot see what Socrates is driving in distinguishing ‘doing what he wants to’ from ‘doing what he thinks fit’. And he is right to be puzzled, since Socrates is proposing a restriction in the ordinary correct usage of the word”.

⁶⁴ Como Irwin aponta, por exemplo, Sócrates não explica por que se A faz X, que leva a Y é porque A quer Y, não porque quer X (op. cit., p. 326), mas Polo não oferece objeções a esse argumento (v. nota 70, ponto iii).

inconciliações entre as posições que Sócrates e os seus interlocutores defendem se tornarão patentes na discussão contra um personagem mais assertivo como Cálicles. Ali, alguns dos fundamentos entre as duas posições serão explicitamente tematizados, e Cálicles irá formular alguns dos pressupostos que provocam essa incompreensão de Polo. Além disso, como já foi dito, Polo é alguém que está pouco familiarizado com discussões filosóficas, o que fica claro em suas tentativas de refutar Sócrates a partir de artifícios que são mais característicos de discursos da retórica.⁶⁵

Neste segundo embate, tudo o que Sócrates precisa (e parece ter como objetivo) é demonstrar como a defesa da vida do tirano é vergonhosa. As opiniões de Polo, justificadas por serem baseadas no senso comum⁶⁶, são facilmente dispensadas por Sócrates, e a posição de recuo do rétor ao final do segundo ato é mais baseada em uma perplexidade embaraçada do que uma compreensão completa das objeções socráticas. O movimento, segundo posterior diagnóstico feito por Cálicles (482c2), é semelhante ao da discussão com Górgias. Sócrates leva Polo a sentir vergonha de sustentar a sua opinião inicial, sendo obrigado a “fechar o bico”. De acordo com McKim (1988, p. 36), isso acontece porque Sócrates não quer provar que “a vida justa é preferível *de fato*, mas sim se *todos já acreditam* que ela é preferível”, inclusive Polo.⁶⁷ A vergonha, como veremos adiante, é a principal arma de Sócrates.

Após um novo redirecionamento da discussão, a tese defendida é o paradoxo decisivo desta segunda parte do diálogo⁶⁸: cometer injustiça é preferível a sofrê-la. Sócrates admite que ele preferiria evitar ambos os casos, se possível, mas caso um deles tivesse que ser escolhido – para nova perplexidade de Polo – sofrer injustiça seria melhor que cometê-la. Enquanto Polo tenta evocar como refutação de Sócrates exemplos de tiranos como Arquelau, que governou a Macedônia, ou o Rei da Pérsia, dizendo que poderia chamar a seu favor inúmeras testemunhas a respeito de que

⁶⁵ Como em 470d-471d

⁶⁶ 471e3: “Sóc. - Venturoso homem, tentas me refutar retoricamente, como quem presume refutar os outros nos tribunais. Com efeito, nesses lugares os homens creem refutar uns aos outros quando apresentam, aos discursos que proferem, grande número de testemunhas de boa reputação, ao passo que o contra-argumentador apresenta apenas uma ou mesmo nenhuma. Essa refutação não tem nenhum mérito perante a verdade, pois pode acontecer de várias pessoas, que pareçam ser alguma coisa, prestarem contra alguém falso contigo. E no presente momento, concordarão plenamente contigo quase todos os atenienses e estrangeiros, se quiseres apresentar contra mim testemunhas de que não falo a verdade.”

⁶⁷ Também Beversluis “The refutation that follows is strikingly different from any we have seen so far. Instead of trying to demonstrate that Polus’ thesis is false (or that it is inconsistent with his other beliefs), Socrates tries to demonstrate that Polus does not really believe what he says he believes.” (2000, p. 326)

⁶⁸ “Plato has contrived in advance to bring the reader’s maximum attention to bear on the argument for [paradox 2]” (Kahn, 1983, p. 87).

cometer injustiça é o melhor, Sócrates pede que ele o refute com argumentos. Aqui, novamente faz um discurso a respeito de seu método:

Mas se eu não te apresentar, sendo tu apenas um, como testemunha concorde ao que digo, não terei chegado, julgo eu, a nenhuma conclusão digna de menção sobre o que versa a nossa discussão, e creio que tampouco tu, se eu, sendo apenas um, não testemunhar em teu favor e tu dispensares todos os demais. Aquele [o método anterior, de Polo] é um modo de refutação, como presumes tu e muitos outros homens; mas há também outro modo, como presumo eu, por minha vez. Assim, comparando um ao outro, examinemos se há qualquer diferença entre eles! (472bc-c5)

Mais uma vez, nota-se a necessidade de afirmar sua metodologia frente aos seus interlocutores, acostumados ao método da retórica; se, com Górgias, precisou fazer exigências em relação à brevidade dos discursos e do comprometimento do interlocutor com as opiniões que afirma, agora, coloca-se em relação a outro artifício, o de chamar a opinião pública a seu favor.⁶⁹

É com argumentos, então, que Sócrates deve provar o seu paradoxo. A estrutura da argumentação é a seguinte:

(P1) É pior (*kakion*) sofrer injustiça do que cometer (a tese de Polo, a ser refutada. A refutação não só vai negar 1, mas estabelecer o inverso: *cometer injustiça é pior para o agente*).

(P2) É mais vergonhoso (*aischion*) cometer injustiça do que sofrer (a primeira concessão de Polo, *homologoumenon*, da qual a refutação é derivada);

(P3) O critério para opostos: o vergonhoso (*aischron*) é o oposto do belo (*kalon*). Então os critérios para julgar uma coisa vergonhosa vão ser os opostos dos critérios para julgar algo belo (assumido em 475a4-b2);

(P4) Os critérios para julgar algo belo (*kalon*) são benefício (*chrêsimon*) e prazer (*hêdonen tina*). Se A é admirável, é por benefício, prazer ou ambos (a segunda concessão de Polo, o resultado de uma sequência de exemplos em 474d2-475a4);⁷⁰

(P5) Os critérios para julgar algo vergonhoso são os opostos de prazer e benefício (ou bem), a saber, dor e mal (a partir de 3 e 4);

⁶⁹ Ver também 473e-474b.

⁷⁰ “Polus substitutes ‘good’ (*agathon*) for ‘useful’ (*chersimon*) and ‘beneficial’ (*ophelimon*) in accepting 4 (at 475a3). This permits Socrates to substitute ‘bad’ or ‘evil’ (*kakon*) for ‘harmful’ (*blaberon*) in designating the opposite term in 5, 7, etc. [...] it does not affect the substance of the reasoning” (Kahn, op. cit., pp. 88,89)

- (P6) Se A é mais admirável que B, A excede B em prazer ou utilidade ou ambos (a partir de 4)
- (P7) Se A é mais vergonhoso que B, A excede B em dor ou mal (*kakon*) ou ambos (a partir de 5)
- (P8) Uma vez que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrer injustiça (a partir de 2), a primeira precisa exceder a segunda em dor, mal ou ambos (a partir de 7)
- (P9) Cometer injustiça não excede sofrer injustiça em dor (a terceira concessão de Polo, dada em 475c1-4);
- (P10) Portanto cometer injustiça não excede sofrer injustiça em dor (de 9);
- (P11) Portanto cometer injustiça excede sofrer injustiça em mal (*to kakon*), ou seja, cometer injustiça é pior (*kakion*) (a partir de 8-10).

A natureza um tanto oblíqua do argumento já foi objeto de objeções de muitos comentadores. Novamente, nota-se o problema de “supressão de perspectiva”: Sócrates, ao usar os conceitos em relação a diferentes agentes e objetos, compara casos que seriam incomensuráveis por não terem o mesmo ponto de referência da ação. Há duas ocorrências desse problema no argumento.

Mais notavelmente abordada em um célebre artigo de Gregory Vlastos, a primeira ocorrência se dá através da uma mudança entre as concessões que Sócrates obtém de Polo entre (4) e (9): enquanto na primeira refere-se ao prazer em relação à perspectiva dos expectadores dos eventos (*tous theôrountas*, 474d5)⁷¹, na segunda, ao questionar sobre a quantidade de dor de quem sofre ou comete injustiça, parâmetro constituído em oposição ao prazer⁷², julga-se a partir da perspectiva dos participantes da ação. Segundo Vlastos (1996, p. 63), “a pergunta que Sócrates deveria ter feito seria ‘qual é mais doloroso *para aqueles que observam ou contemplam* os dois eventos?’”. Para essa pergunta, a resposta é, no melhor dos casos, indeterminada⁷³.

⁷¹ Como fica claro também pelos exemplos usados: 474d2 - “Todas as coisas belas, como corpos, dinheiro, figuras, sons, atividades, tu as chamas de belas em toda e qualquer ocasião sem nada observar? Tomemos, primeiro, este exemplo: não afirmas que os belos corpos são belos segundo a sua utilidade, em relação à qual cada um deles é útil, ou segundo certo prazeer, se o ato de contemplar trazer deleite para quem os contempla?”; e os exemplos subsequentes: sons, música, etc.

⁷² 475a2

⁷³ Kahn tenta responder a essa objeção - na minha opinião, sem muito sucesso: “So if we take the epagoge as a whole and do not limit our attention to the first few examples, we must conclude that the elliptical *pleasant (for someone)* is to be left open to include the pleasure of participants as well as spectators. There is no equivocation but only freedom to fill *for X* as appropriate in each case” (Kahn, op.cit., pp. 90, 91)

O segundo problema é ainda mais grave, na medida em que impacta a validade da conclusão final – de que cometer injustiça excede sofrer injustiça em mal. Como nota Dodds (1990, p. 249), “quando Polo disse que cometer injustiça era menos admirável, ele claramente queria dizer que era menos *ophelimon* para a comunidade, e disso não se segue imediatamente que é menos *ophelimon* para o agente”. Ou seja, mesmo se ignorássemos a supressão de perspectiva das premissas anteriores, como faz, por exemplo, Charles Kahn, “a conclusão em 11 permanece uma inferência válida das premissas, mas apenas se *cometer injustiça é pior do que sofrer injustiça* for lido com a elipse aberta: *pior para um ou outro*, por exemplo, *pior para a sociedade como um todo*” (Kahn, op. cit., p. 91). Mas “não há nada nas premissas forte o suficiente para justificar” (idem) a conclusão específica no final do argumento, de que cometer injustiça é pior para o agente.

Há ainda um terceiro problema no argumento. P5, segundo a qual os critérios para algo vergonhoso são os opostos de prazer e benefício (ou bem), ou seja, dor e mal, é completamente incompatível com a posição que Sócrates irá adotar momentos depois, no terceiro ato do diálogo, em sua discussão com Cálicles – quando, ao tentar negar a identidade entre bem e prazer, Sócrates irá lançar mão de exemplos que denunciam a possível proximidade entre prazer e vergonha.⁷⁴

A despeito desses problemas, Sócrates consegue obter a refutação de Polo. O personagem sai da discussão mais perplexo do que convencido, mas o diagnóstico de Cálicles sobre a discussão deixa claro que a vitória do filósofo foi obtida a partir da vergonha de seu interlocutor.

Ainda mais perplexidade sobra para nós, leitores do diálogo. Estava Platão ciente desses problemas no argumento? Por que em momento nenhum Polo objeta às armadilhas de Sócrates? Por que foi oferecido um movimento argumentativo tão tortuoso para uma questão tão importante para a moral socrática?

A resposta mais óbvia a essa pergunta é que Platão não estava completamente ciente das falhas do argumento, e inadvertidamente o utilizou para provar sua tese.⁷⁵ Essa interpretação, no entanto, nos instiga a pensar se realmente Platão, enquanto filósofo, acreditava que essas premissas eram fortes o suficiente para sustentar a sua conclusão, ou mesmo se ele poderia ter chegado a sua tese a partir desse percurso

⁷⁴ Ver capítulo 3.

⁷⁵ É o que julga Vlastos (op.cit., p. 64): “Plato himself misjudged the facts which he depicted. He thought Socrates’ dialectic had refuted Polus’ doctrine, when all it had done was to refute the man.”

argumentativo tão peculiar. A essas questões, somos obrigados a conjecturar que a resposta mais provável é negativa. Além de ter provado pontos parecidos em outros diálogos de forma muito mais convincente, existem elementos textuais que apontam para a direção contrária.

Mais uma vez, creio que podemos recorrer aos elementos dramáticos que nos são fornecidos pelo texto para tentar apreender um sentido mais completo da refutação. Toda a caracterização de Polo funciona para reiterar sua parca capacidade de argumentar através de perguntas e respostas. Como vimos, em 472b-c, sua tentativa de refutação, dispensada rapidamente por Sócrates, funciona como uma espécie de prólogo para a introdução da argumentação através da qual Sócrates pretende provar seu paradoxo. As palavras de Sócrates que servem para efetuar a mudança de registro do discurso salientam que o seu objetivo é convencer Polo, apresentando-o como a única testemunha concordante (*martura homologounta*) necessária para provar o seu ponto. Ou seja, o próprio Sócrates aponta para a dimensão pessoal deste ponto da discussão, de modo que o seu argumento precisa atender esta única condição: convencer Polo.

É claro que isso não poderia servir de justificativa para a utilização de argumentos falsos. Mas o pano de fundo dramático da discussão legitima uma compreensão diferente do argumento já observada por alguns intérpretes, que conferem importância à presença da vergonha nas premissas aceitas por Polo.⁷⁶ Como aponta Jessica Moss (2005, p. 140), “Sócrates insistiu não só que a justiça é de fato melhor que a injustiça, mas que o próprio Polo (assim como ‘todas as outras pessoas’) realmente acredita que a justiça é melhor do que a injustiça (474b2-5; 475e3-5)”. O método para provar isso, seria a vergonha – desta vez, através da concessão desatenta a uma premissa. “O argumento que ele usa para fazer Polo conceder esses pontos começa com um apelo ao senso de Polo sobre o que é vergonhoso: Sócrates pergunta se a injustiça não é mais vergonhosa do que a justiça, e Polo admite prontamente que é”.

A admissão de Polo sobre a inserção do conceito de vergonha como elemento da discussão pode ser atribuída às suas raízes retóricas, que exigem uma proximidade com concepções morais do senso comum. Como afirma Kahn, “Polo está envergonhado de negar uma verdade moral popularmente reconhecida que ele, mesmo assim, não consegue conceber em termos de seus próprios valores dominantes” (1983, p. 97). Isso não significa, no entanto, que o próprio Polo não os reconheça, ainda que em um

⁷⁶ Entre eles, Jessica Moss (2005), Charles Kahn (1983) e Richard McKim (1988).

sentido menos consciente. “É por isso”, Kahn sugere, “que Platão faz da refutação uma redução de *to kalon* a utilidade e prazer, dois valores não-morais que mesmo um cínico atrapalhado como Polo realmente respeita” (idem).

O argumento de Sócrates, a despeito da complexidade de sua estrutura, funciona apenas porque Polo concede as premissas P2 e P3. Essas concessões são particularmente importantes; fundamentalmente, Sócrates está fazendo Polo admitir que o que é mais vergonhoso é também *pior*. A representação da inabilidade de Polo na discussão filosófica, assim, cumpriria um papel dramático. Por isso, erros na argumentação como os observados anteriormente não são impeditivos para que Polo seja refutado, como fica claro no desenrolar do diálogo.

Como afirma Richard McKim (1988, p. 46),

Quando, como Polo, [interlocutores] deixam de desafiar um movimento logicamente vulnerável por parte de Sócrates, comentadores deixam de considerar que Platão pode estar apresentando o respondedor como alguém que já acredita nos pressupostos que o movimento requer.

Isso significa dizer que, em vez de usar a argumentação para fundamentar ou justificar a sua afirmação inicial – ou o que é apresentado como a conclusão do argumento –, Platão poderia estar demonstrando que o interlocutor concorda com as premissas mais difíceis que a conclusão requer. As premissas dos passos argumentativos deste paradoxo, portanto, “representam não uma série de inferências lógicas da tese de vergonha” – a tese segundo a qual cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrer (P2) – “mas uma estratégia psicológica cheia de voltas usando a crença legítima de Polo em [P2] para expor a sua crença na tese do prejuízo [P11]” (idem).

Se este é o caso, toda a construção do personagem de Polo passa a ser crucial para a transmissão do sentido filosófico de sua refutação. É questionável se Polo sai de cena persuadido, mas o personagem termina a discussão mais perplexo do que obstinado em manter as suas posições iniciais.⁷⁷ Isso se dá, em parte, pela estrutura truncada do argumento de Sócrates, mas também porque é Polo quem o está respondendo – alguém que é dependente da opinião popular, não sabe dialogar e é mais suscetível a sentimentos como vergonha e prazer.

O próprio Cálicles parece chamar atenção para como a vergonha é a principal causa de refutação de Górgias e Polo. Os dois foram refutados não porque a posição de

⁷⁷ 479e9, 480a5, 480e1

Sócrates se mostrou mais consistente que a deles, mas porque eles ficaram vencidos pela vergonha diante do rumo para o qual Sócrates levou a discussão.

Cálicles – Polo dizia que, quando tu perguntaste a Górgias se ele ensinaria a pessoa que, querendo aprender a retórica, lhe procurasse sem conhecer o justo, Górgias ficou envergonhado e afirmou que o ensinaria devido ao costume dos homens, pois se enfureceriam caso afirmasse o contrário – e dizia que por causa desse consentimento ele foi constrangido a dizer coisas contrárias a si mesmo, e que era precisamente isso o que te aprazia – e naquela ocasião Polo riu de ti, corretamente, como me parece. Mas agora, em contrapartida, ele próprio experimentou essa mesma paixão. É por essa razão que não admiro Polo, porque concordou contigo que cometer justiça é mais vergonhoso do que sofrê-la; a partir desse consentimento, por sua vez, teve os pés por ti atados na discussão e fechou o bico com vergonha de dizer o que pensa. (482c3-e1)

Devemos nos perguntar, então, por que Platão escolheu utilizar a vergonha como o motivo das duas primeiras refutações do *Górgias*. Como vimos, os argumentos utilizados por Sócrates são insuficientes, por si só, para refutar as posições de seus adversários. Mas a estrutura dramática do diálogo parece estar transmitindo algo sobre o papel da vergonha no caso de refutações de pessoas cujos pressupostos são tão radicalmente diferentes.

Desenvolvendo o conceito chamado “depósito de verdade” de Gregory Vlastos, Kahn afirma que a vergonha é uma maneira de provar através dos interlocutores do diálogo que “qualquer um que tem uma crença moral falsa terá, ao mesmo tempo, crenças verdadeiras que levam à negação da crença falsa” (Vlastos, 1994, p. 25). Ou seja, qualquer um, caso pressionado, aceitaria premissas que levam ao bem. O *Górgias* efetuará uma demonstração dramática através do *elenchos* de algo fundamentado na teoria moral socrática, inclusive expressa no diálogo na ocasião da afirmação de que todos os seres humanos desejam o bem e o desejam em todas as suas ações (468b-c).

O modo como isso se expressaria na refutação de Górgias seria através da percepção deste, “ainda que parcial”, de que “a sociedade ateniense não vai aceitar uma técnica para a perseguição a qualquer custo de poder que não tem menor pretensão de competência intelectual ou responsabilidade moral”. Isso se relaciona com o depósito de verdade na medida em que por trás da vergonha de Górgias estão crenças compatíveis com a percepção das “demandas morais e intelectuais que uma sociedade razoável deseja impor a seus líderes” (Kahn, op.cit., p. 116). Ou seja, a dialética levou o personagem, através da vergonha, a expor uma premissa falsa porque, no fundo, ele

reconhece certos elementos da posição socrática que não poderiam ser publicamente refutados.

Já no caso de Polo, a premissa que o leva à derrota, ou seja, de que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrer, se dá “através do reconhecimento de que essa é a visão popular”, o que “conecta Polo (no único modo em que um homem assim pode ser conectado, endossando a opinião pública) ao 'depósito de verdade' que percebe atos criminais como destrutivos não apenas para a sociedade, mas para o próprio homem” (Kahn, op. cit., p. 117).

Nesse sentido, apesar de salientar a preferência pelo embate “a dois”, em que apenas se leva em consideração a opinião das duas pessoas que estão discutindo um assunto, Sócrates utiliza a dependência dos rétores pela sua audiência ao envergonhá-los. Sócrates, assim, subverte o efeito que os rétores pretendem exercer em seus expectadores, utilizando a audiência ao favor de sua discussão. Sócrates, ao mesmo tempo em que não se submete à opinião da multidão, frustra seus oponentes, que não podem, ao mesmo tempo, agradar as condições de sua prática (a adulação da audiência) e da discussão filosófica (ater-se à discussão, expressando as opiniões em que verdadeiramente acreditam).

Mas há também limites para a capacidade persuasiva de Sócrates, e sua produção de vergonha enfrentará obstáculos na discussão que encerra o *Górgias*.

3. CÁLCLES E OS LIMITES PERSUASIVOS DA FILOSOFIA

É belo e gracioso participar da filosofia com o escopo de se educar, e não é vergonhoso que um jovem filosofe. Todavia, quando o homem já está velho mas ainda continua a filosofar, aí é extremamente ridículo, Sócrates, e a experiência que tenho com os filósofos é precisamente a mesma que tenho com os balbuciantes e zombeteiros. [...] Quando alguém ouve os balbucios de um homem e vê as suas zombarias, ele se mostra absolutamente ridículo, efeminado e merecedor de umas pancadas. Essa, então, é a mesma experiência que tenho com os filósofos. (485a)

Cálcles é o personagem mais agressivo e radical que Sócrates enfrenta nos diálogos platônicos. A passagem acima, que se encontra na abertura do terceiro “ato” do *Górgias*, retrata apenas uma das inúmeras investidas que Cálcles realiza contra o método⁷⁸ dialético da filosofia e as tentativas socráticas de refutar sua posição. Cálcles, cuja participação vai acontecer em 481b-527c, ocupa papel de confrontador de Sócrates por mais da metade do diálogo. Cálcles é um personagem tão bem construído que, apesar de não haver registros históricos que apontem para a sua existência fora do diálogo de Platão, especula-se sobre a existência de uma figura histórica na qual o personagem teria sido baseado. Guthrie, por exemplo, vê três possibilidades: “[1] ele é puramente fictício, [2] o nome é uma máscara para um personagem bem conhecido como Crítias ou Alcibíades, [3] ele é uma figura histórica. A última é a mais provável” (1971, p. 102). Dodds (1999, p. 12) argumenta que “um homem tão ambicioso e perigosamente franco” poderia ter morrido jovem, particularmente no contexto conturbado do final do século, o que justificaria o fato de não termos mais registros

⁷⁸ Estou usando essa palavra em um sentido não-técnico, considerando que o *Górgias* se encontra em uma transição entre a primeira e a segunda fases, que, como afirma Vlastos, têm características bastante diferentes quanto ao modo como Sócrates expõe seu método. “In marked contrast to ‘Socrates’ speaking for Plato in the middle dialogues, who refers repeatedly to the ‘method’ (methodos) he follows (either or for the special purpose of some particular investigation in general, the ‘Socrates’ who speaks for Socrates in the earlier dialogues never uses this word and never discusses his method of investigation” (1994a, pp. 1-2). Como já mencionado anteriormente, não pretendo me comprometer com nenhuma posição quanto à cronologia exata do *Górgias*, mas a atenção que Sócrates confere a seu método (ainda que não tão explicitamente quanto em alguns diálogos da segunda fase) seria outra pista para colocá-lo nessa posição transicional. Irwin destaca os momentos em que o método do elenchos é explicitamente discutido como condição básica para a continuação da discussão. “the methods of the *elenchos* are often discussed. Socrates is anxious to distinguish its methods from those of the rhetor and the politician. 447c, 461d-462b, 471d, 475e, 482cd, 487c. It is not mere cross-questioning to expose inconsistency in the interlocutor's views. 453bc, 457c, 461bc, 481d, 482cd, 497a. It relies on the sincere attention and agreement of the single interlocutor, 466e, 468e, 471d, 475e, 479c, 480b, 487e, 494d, 495ab, 505d-506a. If another interlocutor challenges the agreement, the question must be re-examined, 461 cd, 482cd, 513c, *Cri.* 46b. None the less the *elenchos* is a method for discovering the truth and reaching justified confidence in its results. 495b, 505e, 508e. It requires the interlocutor to lay open for examination his most cherished convictions on important questions, and seeks to change them radically (467a, 487e, 495e)” (op. cit., p.4)

sobre Cálicles. É possivelmente o interlocutor mais agressivo que Sócrates enfrenta nos *diálogos*, demonstrando explicitamente sua animosidade contra a filosofia e argumentando a favor de uma vida voltada aos prazeres. Isso porque sua resistência e suas duras críticas ao método socrático constituem alguns dos raros momentos dos *diálogos* em que Platão parece conceber uma longa quebra no protagonismo da figura de Sócrates. É caracterizado por Sócrates principalmente pela sua franqueza, talvez ironicamente. Nesta parte final, a discussão se acirrará entre a defesa de uma vida hedonista e uma vida filosófica, e a vergonha se mostra como artifício fundamental da argumentação de Sócrates. Não é por acaso que, na história da recepção do *Górgias*, entre os leitores críticos da obra platônica, especula-se sobre uma possível identificação platônica com a figura de Cálicles⁷⁹, e, entre os principais detratores de Platão no século XX, a se formular uma filosofia neocalicleana⁸⁰.

Sócrates e Cálicles representam dois ideais de vida opostos: respectivamente, a filosofia, com valores pautados pela racionalidade e pela temperança, contra a retórica e a prática da volúpia desmedida. Se, para Sócrates, Cálicles é um dos opositores mais virulentos, para Cálicles, Sócrates defende uma visão segundo a qual “a vida dos homens está invertida”⁸¹ (481c). Inúmeros comentários se debruçam sobre a discussão entre Sócrates e Cálicles, e alguns chamam atenção para o caráter dramático deste embate. Mas ainda que analisem os argumentos utilizados por Sócrates em sua tentativa de efetivar o *elenchos* em Cálicles, de modo geral, dedicam menos atenção à rica cena em que esses argumentos são enunciados.

Embora Sócrates desenvolva uma linha argumentativa buscando a refutação das posições defendidas por Cálicles, o diálogo se desenrola de forma inusitada: Cálicles desiste de dialogar com Sócrates no meio da discussão, e obriga o filósofo a terminar o seu *elenchos* sozinho. Chega-se a um momento de impasse: Sócrates não consegue

⁷⁹ Cf. Kelsen (2000, p. 158): “Em que grande medida Platão luta contra o Cálicles que abriga em si, pode-se depreender de que o faz portador de uma das teorias sofisticadas que o filósofo mais odiava”.

⁸⁰ Dodds traça fortes paralelos entre a doutrina defendida por Cálicles e algumas das principais teses apresentadas por Friedrich Nietzsche. “Algumas das mais notórias de suas doutrinas foram, em alguma medida, inspiradas por Platão – entretanto, não pelo filósofo que fala conosco através da boca de Sócrates, mas pelo anti-Platão em Platão cuja persona é Cálicles” (p. 387). Apesar de não haver referências explícitas ao nome de Cálicles fora das palestras do jovem Nietzsche sobre Platão, há evidências bastante fortes para acreditarmos que o último inimigo de Sócrates no *Górgias* influenciou fortemente o filósofo alemão. As três evidências apresentadas por Dodds são (i) a imagem do leão que a sociedade tenta domar (483e – 484a), (ii) a hierarquia da *physis* sobre a *nomos*, e (iii) a prescrição de uma moralidade de escravos a partir da *nomos*.

⁸¹ Cf. Irwin (1995), p. 169. “Callicles realizes the importance of Socrates' claims. Instead of simply saying with Polus (480e) that they are absurd, he sees that if they are true, they imply radical criticisms of most people's beliefs and values; 'wouldn't the life of us men be upside down?'”

estabelecer com seu interlocutor sequer as condições necessárias para a realização da dialética — entre elas, que a pessoa com quem se discute esteja se manifestando de forma sincera.

O que a tradição de comentadores passou a chamar de “condição de sinceridade”⁸² — a necessidade de que o interlocutor de uma discussão só exponha crenças nas quais ele acredita — é, sem sucesso, evocada por Sócrates.⁸³ Na parte final do diálogo, acompanhamos Sócrates sendo obrigado a utilizar recursos pouco usuais para conseguir concluir a discussão. Em 506d-507b, ele cria um “diálogo hipotético” com respostas que põe na boca de um Cálicles imaginário (após ser exortado por Cálicles a terminar a discussão sozinho: “Cál. — Fala por ti mesmo, bom homem, e conclui a discussão!”); em 516e-520b, termina um longo monólogo admitindo que está se aproximando dos longos discursos que critica (“Tu me constrangeste a agir como uma verdadeiro orador público, Cálicles, porque não desejaste responder”). Após escarnecer da filosofia, seu oponente passa a sabotar seu método, respondendo muitas vezes a contragosto, sem qualquer compromisso com a discussão, chegando mesmo a se negar a falar (515a). O diálogo termina sem que Cálicles tenha se dado por convencido: suas últimas palavras no diálogo deixam claro que continua obstinadamente mantendo suas convicções anti-filosóficas, sem nenhum ponto de concordância com Sócrates.

Independente disso, a decisão de retratar, no final do *Górgias*, um confronto tão impactante, dramática e filosoficamente, deve ser considerada como um elemento significativo no projeto platônico. A partir dessa constatação, coloca-se de imediato uma pergunta: qual teria sido o objetivo de Platão ao criar um personagem que se comporta desta maneira?

Para tentar indicar alguma resposta para essa pergunta, irei me concentrar na análise de algumas passagens de maior ênfase dramática no ato final do *Górgias*. Em particular, darei foco à discussão sobre o papel da vergonha nas passagens em que os personagens discutem a questão do hedonismo — como a tentativa socrática de ridicularizar Cálicles evocando a imagem do *kinaidos*, momento que parece ser particularmente decisivo para o afastamento de Cálicles da discussão e para o impasse em relação a Sócrates. Em seguida, tentarei mostrar em que medida a leitura tradicional, que vê na evasão de Cálicles um resultado da vergonha causada pela refutação de Sócrates, é insuficiente. A minha proposta é interpretar a irredutibilidade de Cálicles

⁸² V. nota 41.

⁸³ 495a7

nessa parte final do diálogo como a realização narrativa de seu repúdio à vida anti-filosófica. Através disso, Platão estaria propondo ao seu leitor uma questão de outro tipo, sobre os próprios limites do discurso filosófico, que não poderia ter sido formulada com tamanha eloquência somente por palavras socráticas.

3.1. O HEDONISMO ANTI-FILOSÓFICO

A questão do prazer ocupa papel fundamental no terceiro ato do diálogo. Ela é apresentada como o cerne das teses calicleanas, que se fundamentam na valorização do hedonismo para a defesa de uma vida de sucesso político. É também o principal alvo da crítica de Sócrates à retórica, prática que se desqualificaria por só se preocupar com questões relacionadas ao prazer, e não ao bem. Por fim, é também o último tema discutido a sério por Cálicles, no momento em que se coloca em xeque a sua capacidade de franqueza, de admitir abertamente o que pensa.

Antes de partirmos para a análise dos impasses decisivos, é preciso entender como a refutação da posição hedonista de Cálicles se articula com o resto das discussões do *Górgias* — incluindo a questão sobre a natureza da retórica —, não sendo um ponto isolado da discussão. Para isso, é preciso delinear como as teses políticas de Cálicles se fundamentam na defesa de uma vida regida pelo prazer.

A primeira dessas teses, exposta após a interrupção exaltada da discussão entre Sócrates e Pólo (481b6) é de que as concepções usuais de justiça são baseadas em mera ‘convenção’ (*nomos*), em contraposição à ‘natureza’ (*physis*) de acordo com a qual homens superiores dominam e exploram seus inferiores⁸⁴. Segundo ele, Sócrates se “envolve em coisas típicas da retórica vulgar, as quais não são belas por natureza, mas pela convenção” (482e).

O elogio da *physis* abre espaço para a defesa da dominação dos homens naturalmente superiores sobre os homens fracos e a massa. Estes últimos, “amedrontando os homens mais vigorosos e aptos a possuir mais”, dizem, “a fim de que [os homens superiores] não possuam mais do que eles, que é vergonhoso e injusto [o] acúmulo de posses” (483c). Ao contrário do comprometimento com a vida política, para Cálicles, a prática da filosofia é vergonhosa não só porque é capaz de enganar alguém

⁸⁴ Para discussões detalhadas a respeito de como a posição de Cálicles se encaixa na tradição grega de oposição entre *nomos* e *physis*, v. Guthrie (1971), vol. III pp. 101-107. Também Irwin (1995), pp. 170-171.

com mudanças de discurso entre um registro e outro, como também porque falha em defender a vida do “homem naturalmente superior”. Essa hierarquia entre *physis* e *nomos* é utilizada, portanto, para justificar a defesa de um compromisso prático com uma vida de poder e sucesso político, que rejeita a busca pela filosofia além da infância e de um nível mínimo de cultura de alta classe.

Como afirma Irwin (1995, p. 9), “a refutação do hedonismo é utilizada para demonstrar que a retórica não é uma técnica verdadeira, ao demonstrar que uma técnica verdadeira precisa dizer respeito ao bem, enquanto a retórica está preocupada somente com o prazer, que não é o bem”. Isso nos leva ao fundamento da tese calicleana, objeto das objeções socráticas subsequentes: um ideal moral de excelência em que as virtudes “silenciosas” de temperança e autodomínio são rejeitadas em favor de uma vida de maximização dos desejos e prazeres.

Embora Sócrates ofereça algumas objeções às afirmações iniciais de Cálicles⁸⁵, irei me concentrar, neste capítulo, na discussão sobre um ponto que ocupa grande parte do diálogo entre Sócrates e Cálicles. Considero a refutação do hedonismo um ponto fundamental não só porque as objeções de Sócrates à “natureza do homem forte” são prontamente abandonadas em favor de uma mudança no tema da discussão, mas também porque é a partir de uma suposta derrota que Cálicles muda sua abordagem em relação aos questionamentos socráticos.

Cálicles passa do elogio da vida tirânica à defesa explícita do hedonismo a partir de uma pergunta de Sócrates: “cada um [dos tiranos] domina a si mesmo (*auton heautou arkonta*); ou ele não deve dominar a si mesmo, mas aos outros?” (491d). A questão opera uma mudança de registro do comportamento político (público) para o comportamento ético (privado), causando certa confusão para Cálicles: Sócrates está perguntando se não seria necessário ao tirano ser temperante (*sôphrona onta*) e dominar os seus próprios prazeres e apetites (*tôn hêdonôn kai epithumiôn*). Cálicles, que tem em

⁸⁵Sócrates oferece objeções aos dois primeiros pontos da tese calicleana, mas não consegue obter concordância de seu interlocutor - em 489b8, por exemplo, Cálicles descarta a refutação socrática quanto à sua concepção do homem superior como “jogo de palavras” (*onómata thêreúôn*). Há também controvérsias a respeito da legitimidade dos argumentos de Sócrates e do modo como ele interpreta as opiniões de Cálicles. Cf. Irwin (op. cit., p. 188): “490b Socrates takes Callicles to mean that if A is wiser than B about *Fs*, A is entitled to more *Fs* than B. This general principle is not implied by Callicles' previous remarks”.

mente as vantagens de uma vida tirânica, imediatamente rejeita essa possibilidade — “como poderia ser o feliz o homem que é escravo de quem quer que seja?”.⁸⁶

Em seguida, Cálicles faz as concessões que levarão Sócrates à tentativa de refutação. Trata-se da admissão de que seu hedonismo é extremo. Seria ridículo, segundo ele, que o homem mais sábio e corajoso, mais capacitado para atingir os próprios objetivos, deixasse de fazê-lo caso tivesse oportunidade. Pela natureza, o mais forte deveria governar o mais fraco, e isso implica que o mais forte seja livre para saciar seus apetites, deixando que eles cresçam livremente até o máximo possível, *sejam eles quais forem*. Cálicles estaria admitindo, assim, o prazer como critério máximo para a vida.

3.2. A VERGONHA DE CÁLICLES

Após Cálicles afirmar que a vida feliz é aquela em que se permite satisfazer os próprios apetites (*epithumias*), obtendo o máximo de prazer após eles se dilatarem ao máximo (492a), a argumentação vai se desdobrar através de uma série de imagens. A primeira é evocada por Cálicles, quando responde que se fossem felizes (*eudaimones*) as vidas dos homens que não têm mais carência pela saciação de apetites, “seriam felizes ao máximo as pedras e os cadáveres” (492e5). Sócrates rebate com uma imagem supostamente provinda “de um contador de mitos da Sicília ou da Itália”, a de um jarro furado que serve de metáfora para a parte da alma onde estão os apetites dos ignorantes, que precisam sempre ser preenchidos novamente para suprir uma dor que provém da falta constante — tal qual a falta proveniente da fome ou da sede (493b-d). Cálicles se mostra pouco abalado com este exemplo, ao qual responde novamente com a imagem da pedra. Sócrates afirma, em contrapartida, que seu oponente está defendendo não a vida de pedras ou cadáveres, mas a de uma tarambola, um pássaro que, enquanto come, defeca⁸⁷.

Depois de fazer uma importante ressalva — “tu, porém, não te atordoas nem te envergonhas, pois és corajoso” (494d3 — *su de ou mê ekplagêis oude mê aischunthêis*:

⁸⁶ Cf. Irwin (op. cit.), p. 192. “He suggests that happiness requires full desire-satisfaction, and therefore the complete freedom to satisfy desires. A man cannot be happy if he is a slave to anything or anyone, because a slave or anyone under authority is denied free expression of his desires (cf. *Lys.* 207e). Callicles then infers that self-control inhibits freedom, and therefore prevents the full satisfaction of desires that is required for happiness.”

⁸⁷ “A bird of messy habits and uncertain identity” (Dodds, 1990, p. 306)

andreios gar ei) –, Sócrates evoca duas imagens decisivas: a vida de alguém com “sarna e coceira”, que viveria permanentemente se coçando e tendo prazer ao se coçar; e o exemplo “culminante” desta tentativa de refutação por imagens, o do *kinaidos*:

Sóc.: Em primeiro lugar, dize-me se alguém, com sarna e coceira (*psôrônta kai knêsiônta*), coagido a se coçar copiosamente, teria uma vida feliz tendo de se coçar pelo resto de seus dias! [...] E se ele tiver coceira apenas na cabeça – ou que pergunta devo ainda te endereçar? Vê, Cálicles, qual será a tua resposta, caso alguém te inquiria sobre todas as consequências, uma após a outra, do que dizes! E o ponto culminante desse gênero de coisas, a vida dos *kinaidôn* (*ho tôn kinaidôn bios*), não é ela terrível, vergonhosa e infeliz (*deinos kai aischros kai athlios*)? Ou ousarás dizer que eles são felizes, se possuírem copiosamente aquilo de que carecem? (494c-494e)

A partir deste momento da discussão observa-se uma mudança na postura de Cálicles, tanto no modo como dialoga com Sócrates⁸⁸ quanto em relação à sua posição inicial. A evocação da imagem da vida dos *kinaidôn* é um ponto-chave para a compreensão do *Górgias*. É ponto pacífico entre os principais intérpretes do diálogo que o uso desta imagem é um artifício decisivo para o ataque à posição hedonista⁸⁹, mas pouca atenção parece ter sido dedicada a explicar o modo como esse exemplo funciona na discussão.

É também ponto pacífico que a vergonha exerce um papel fundamental nas refutações dos três interlocutores de Sócrates do *Górgias*. É particularmente claro que Sócrates pretende vencer Cálicles tentando envergonhar seu interlocutor, como se nota pelo elogio irônico à franqueza de Cálicles frente à vergonha dos interlocutores anteriores na abertura do terceiro ato do diálogo (487a-b), e pela recorrência do vocabulário relacionado até o fim o diálogo.

Há dois estudos que são paradigmáticos para a interpretação dessa passagem, à medida que observam o papel central da vergonha na discussão. Essas leituras, que levam em consideração os elementos dramáticos do diálogo, enxergam aqui um primeiro momento de efetivação do *elenchos*. Charles Kahn (1983, p. 106) afirma que Sócrates finalmente “deixa Cálicles com vergonha” do mesmo modo como aconteceu com Górgias e Pólo, os interlocutores anteriores do diálogo. Richard McKim (1988, p. 43) afirma que Platão “apresenta Cálicles como uma prova conclusiva para a validade

⁸⁸ Cálicles parece não reagir ao modo esperado por Sócrates e mantém-se irredutível. Além disso, continua apresentando objeções violentas contra a discussão, e manifesta diversas vezes sua vontade de parar de ser interrogado por Sócrates (cf. 495b6, 497a8, 497b8, 499b3, 501c9, 504c3, 505c, 506c2, 507a3, 510a1, 511a2, 513c3, 514a3, 515b6, 515e, 516b4, 516c6, 516e8, 519d7, 522e10...)

⁸⁹ Por exemplo, Kahn (1983, p. 98), Irwin (1995, p. 8, 202), McKim (1988, p. 41), Dodds (1990, p. 304ff)

do apelo de Sócrates à verdade como um sinal de que é o que todos realmente acreditam e, conseqüentemente, à verdade da moralidade de Sócrates”.⁹⁰

Ambos os comentários evidenciam o papel de destaque que a vergonha adquire no diálogo como instrumento do *elenchos* socrático. Tanto Górgias como Pólo — conforme diagnóstico feito pelo próprio Cálicles (em 483c) — teriam se deixado vencer pela vergonha de admitir o que realmente pensam, tendo que contradizer suas posições falsas ao serem pressionados por Sócrates. Apesar de ser anunciado como o interlocutor que não tem vergonha de admitir o que pensa, neste momento, Cálicles também ter-se-ia deixado constranger.

No entanto, a vergonha de Cálicles parece ter um peso dramático maior que a dos interlocutores anteriores. No início da discussão, quando evoca a imagem da pedra de toque (486e), Sócrates nos remete a uma das necessidades mais fundamentais do *elenchos* socrático: a concordância entre as duas partes envolvidas na discussão. Cálicles é a pedra de toque⁹¹ de Sócrates, alguém que através da fricção argumentativa é capaz de julgar a genuinidade do material de seu oponente. Caso Sócrates seja capaz de resistir à violenta oposição de Cálicles, fica provada a legitimidade do modo de vida filosófico (487d7: “Sóc. — É evidente, então, que procedamos da mesma forma: se tu concordares comigo em algum ponto na discussão, nós já o teremos verificado suficientemente e prescindiremos de outra pedra de toque”).

Sócrates cita três características que fazem de Cálicles uma pedra de toque qualificada: conhecimento, benevolência e franqueza (*epistêmên te kai eunoian kai parrêsian*, 487a). Independente da possibilidade de haver um tom irônico quanto à atribuição das duas primeiras qualidades⁹² — que Sócrates também atribui a Górgias e Pólo —, é a terceira o traço definidor de Cálicles⁹³. Diferentemente dos dois interlocutores anteriores, Cálicles seria aquele que não tem vergonha de dizer o que pensa, de levar as suas posições às últimas consequências. Isso, por suposto, é essencial para que o exame socrático funcione: é preciso que seu interlocutor seja alguém capaz

⁹⁰ Apesar de estes estudos enfatizarem especialmente os elementos dramáticos, esta é uma leitura tradicional do diálogo. Dodds, por exemplo, afirma: “The unshockable Callicles is shocked at last, i.e., realises that his theory involves conclusions repugnant to ethical common sense” (op. cit., p. 307);

⁹¹ Sobre os diversos significados evocados pela metáfora da *básanos*, v. Muniz (2012, p. 115).

⁹² Cf. McKim (op. cit.), p. 40 “Plato clearly invites us to reflect that Callicles and his friends are of the ilk most prone to philosopher-bashing and that this must be as obvious to Socrates as it is to us”.

⁹³ A “*parrêsia*”, a franqueza, é um tema ao longo da discussão com Cálicles, como demonstra Sócrates e o seu uso recorrente do termo; cf. 492d, 521a.

de exprimir francamente suas posições e não tenha vergonha de expô-las à análise argumentativa.

Por isso a importância dessa passagem da discussão. Caso admitamos que Cálicles se deixa envergonhar, é aqui o ponto de sua derrocada, e a contradição última, entre como age e o que afirma, se comprovaria. Mais do que isso, poderíamos interpretar a sua posterior negligência, a desistência de continuar respondendo seriamente a Sócrates, como resultado dessa derrota⁹⁴.

No caso do primeiro exemplo, Sócrates se utiliza do contraste cômico entre o ideal de “homem tirânico” imaginado por Cálicles, que é capaz de satisfazer todos os prazeres, e a figura ridícula de alguém que sentiria prazer em não parar de se coçar — seja na cabeça ou em qualquer outra parte específica do corpo. Dada a identificação entre bem e prazer, Cálicles se vê obrigado a aceitar que esse exemplo estapafúrdio deveria se encaixar no modelo de vida por ele defendido, ainda que responda exaltadamente: “Tu és absurdo, Sócrates! Simplesmente um orador público (*atechnôs dêmêgoros*)”(494d1).

Mas tanto McKim quanto Kahn concordam que a imagem decisiva é a segunda, a do *kinaidos*. Traduzido por Carlos Alberto Nunes por “devasso” e nas versões americanas de Donald Zeyl e Terrence Irwin por “*catamite*”, o termo se referiria a alguém que está em uma posição de passividade na prática da homossexualidade. O quanto isso afeta Cálicles se explicaria a partir do tipo de “homem superior” e do ideal de virilidade e coragem que ele afirma, e a incompatibilidade com a figura específica do *kinaidos* de acordo com a moral grega.

Mas não é tão claro por que Cálicles se deixaria envergonhar especificamente pelo uso deste exemplo, muito menos por que Sócrates o utilizaria para combater um tipo de hedonismo muito mais relacionado a interesses políticos do que sexuais. Mais importante, a obstinação de Cálicles ao final da discussão causa no leitor a impressão de que o personagem, mesmo se estivesse envergonhado, não teria sido dissuadido de sua posição.

O problema, como veremos, não pode ser resolvido pela mera tradução do termo *kinaidos*. Assim, seria injusto culpar as traduções pela redução do significado do termo, na medida em que ele designa um tipo de vida específico da sociedade ateniense,

⁹⁴ Como afirma, por exemplo, Lopes (2008, p. 319 n. 145), aqui, “Sócrates está verificando até que ponto a ‘franqueza’ arrogada por Cálicles, como uma espécie de antídoto ao *elenchos* socrático, é capaz de superar a vergonha de dizer o que realmente se pensa”.

presente no imaginário grego, mas não imediatamente reconhecível no nosso. Dito isso, é preciso admitir que as traduções usualmente adotadas, como “veado”, “*queer*”, “*catamite*” ou “devasso”, antes de solucionar, causam alguns problemas. Os dois primeiros termos podem confundir o leitor com sua conotação moderna, já que a homossexualidade, por si só, não é reconhecida como prática condenável na Grécia ou mesmo no círculo social de Sócrates⁹⁵. Já os dois últimos levantam imprecisões em uma passagem crucial da discussão, já que não denotam o sentido contextual específico do termo grego.

3.3. A REFUTAÇÃO ATRAVÉS DA IMAGEM DO *KINAIDOS*

Charles Kahn dedicou especial atenção ao uso deste exemplo para explicar o desenrolar da argumentação. Ele recorre ao estudo de Kenneth Dover (1978, p. 148) sobre a homossexualidade grega, segundo o qual o homem que quebra as regras do *dikaíos eros*, o sexo legítimo, “se desliga do corpo de cidadãos homens, passando a fazer parte da mesma categoria que as mulheres e os estrangeiros”. Segundo Kahn, isso nos permite entender por que esse exemplo seria vergonhoso, dada a distinção “entre formas de relação homossexual que eram aceitas como completamente compatíveis com uma posição eminente na sociedade ateniense, e aquelas práticas que envolviam a prostituição do corpo de alguém, e, como consequência, a perda do estatuto de cidadão” (1983, p. 106).

De acordo com o estudo paradigmático de Dover, os atenienses comuns partiam do princípio de que um homem não poderia obter prazer a partir de uma posição de passividade – e, conseqüentemente, de submissão – em uma relação sexual. Os papéis sociais do *erastes* e do *eromenos* – respectivamente, aquele que deseja e o jovem que é desejado – são estabelecidos através de uma relação assimétrica, em que um fornece instrução e amizade, e o outro, prazer sexual. Para Dover, “o desejo recíproco de parceiros pertencentes a uma mesma categoria de idade é virtualmente desconhecido na homossexualidade grega” (op. cit., p. 33). Era esperado do próprio *eromenos* que não se submetesse à penetração por parte do *erastes*.⁹⁶ Conseqüentemente, afirma Dover, está

⁹⁵ Cf. o excelente estudo de Halperin (1986, p. 80), segundo o qual “Plato refuses to separate - he actually identifies and fuses - the erotics of sexuality, the erotics of conversation, and the erotics of philosophical inquiry”.

⁹⁶ De acordo com Dover, caso isso ocorresse, o *eromenos* passaria automaticamente a ser tratado como pervertido (op. cit., p. 80).

implícito no imaginário grego que qualquer um que exerce o papel de passivo numa relação sexual é um prostituto, que “infringiu as regras simplesmente porque sua dependência econômica de clientes o obriga a fazer o que eles quiserem que faça” (p. 148).

O elemento jurídico é o mais salientado na interpretação de Kahn e nas leituras que atentam para o uso do termo na passagem do *Górgias*. Qualquer um que falasse em assembleias⁹⁷ após ter sofrido uma acusação relacionada à prostituição estaria sujeito a sofrer severas punições, podendo ser condenado à morte (Dover, op.cit., p. 47). Cálicles se veria diante de uma refutação *ad hominem*, na medida em que não pode admitir ser feliz um estilo de vida que entra em contradição com o sucesso na vida pública ao qual aspira.

No entanto, é estranho que o estudo de Dover – e, possivelmente, a própria moral grega – exclua a possibilidade de que alguém possa obter prazer através da penetração anal. Levar em conta somente os aspectos jurídicos para ler a passagem do *Górgias* traz à tona uma aparente contradição: a acusação de prostituição é possível apenas porque a posição de passividade, sem outras vantagens envolvidas, não seria desejável por nenhum homem, mas a formulação feita por Sócrates, associando a vida do *kinaidos* ao tipo mais radical de hedonismo, dá a entender exatamente o contrário. O *kinaidos* é excluído das relações de *dikaïos eros*, mas a sua relação com o argumento hedonista se torna obscura a partir do momento em que não se pode admitir qualquer envolvimento de prazer. Do mesmo modo, os motivos para desqualificar imediatamente o seu modo de vida não são tão evidentes – principalmente em um diálogo de Platão entre dois personagens que se opõem largamente à moral ateniense vigente.

A identificação automática de passividade com prostituição, em um primeiro momento, soa estranha aos nossos ouvidos modernos. Por que Sócrates evocaria o exemplo de alguém que se prostitui por necessidade, e por que isso constituiria a consequência culminante das teses hedonistas de Cálicles? Para Kahn, “a vagueza do termo *kinaidos* não importa: se ele significa um homem que se prostitui ou simplesmente um homem que se submete à cópula anal não faz diferença, uma vez que a lei trata o segundo tipo da mesma forma que o primeiro” (op. cit., p. 106). É verdade que ambos os casos seriam sujeitos ao mau julgamento público e, portanto, ambos capazes de provocar vergonha em um interlocutor com ambições políticas. Mas, para

⁹⁷ Como era o caso de Cálicles (481e).

entender o efeito que evocar a vida do *kinaidos* exerce sobre a tese hedonista posta em questão, é necessário precisar o seu sentido. Afinal, sob o aspecto da questão do hedonismo, podemos pensar em pelo menos dois casos totalmente diferentes: no primeiro caso, em alguém que visa obter dinheiro através de relações sexuais para, assim, satisfazer exclusivamente outros prazeres, não-sexuais, e, no segundo, alguém que simplesmente tem prazer em exercer o papel passivo em uma relação.

Enquanto o estudo de Dover contempla de forma mais detalhada o primeiro caso, parece mais evidente supor que Sócrates está se referindo a um caso do segundo tipo: a relação com o exemplo da coceira, cujo prazer seria intrínseco ao próprio ato, pode parecer sutil, mas mostra-se direta e até vulgar se considerarmos como as imagens são encadeadas por Sócrates. A pergunta é formulada da seguinte forma: “E se ele [a pessoa que tem prazer em se coçar] tiver coceira apenas na cabeça, ou caso te pergunte o que se segue disso”; ou seja, sobre “coceira” em outras partes específicas do corpo.⁹⁸ Sócrates estaria fazendo referência a alguém que sente um prazer localizado, realizado no momento do sexo, tal qual o prazer que se sente no momento em que se coça certa parte do corpo.

O texto de Winkler (1990), publicado apenas alguns anos depois do comentário de Charles Kahn sobre o *Górgias*, é outro paradigma nos estudos sobre homossexualidade grega, e analisa mais especificamente o caso do *kinaidos*. Winkler defende que o modo de vida do *kinaidos* e o seu significado no imaginário grego só podem ser compreendidos a partir da contraposição ao modelo do guerreiro, cuja temperança e autodomínio são virtudes primordiais. “Os protocolos fundamentais estão personificados, positivamente, na figura do hoplita (o soldado-cidadão, rico o suficiente para se prover um conjunto de armadura) e, negativamente, no *kinaidos*” (1990, p. 45). Este último, que serve como “imagem poderosa – seja para repreensões sérias ou humor”, é definido por Winkler como “a imagem tenebrosa (*scare-image*) que está fundamentando acusações mais concretas de envergonhar a sua própria integridade como um cidadão masculino ao vender o seu corpo para o uso de outro homem”.

Um dos principais textos que Winkler utiliza como fundamentação para seu estudo é, não por acaso, o *Górgias*. Segundo ele, a cena no diálogo de Platão “sublinha o horror real que poderia ser sentido, especialmente em contextos competitivos, frente à possibilidade de ser assimilado aos *kinaidoi*” (p. 53). No *Górgias*, “as referências

⁹⁸ Dodds (op. cit.), p. 307

parecem estar muito bem definidas na mente dos interlocutores, e se tornam ainda mais quando nós entendemos o horror de Cálicles dentro dessa estrutura ateniense de obsessão com o corpo”. A diferença com a relação geralmente entendida como pederastia e bem aceita pela sociedade ateniense se dá principalmente a partir da quebra de uma “variedade de convenções combinadas para proteger o parceiro mais jovem do estigma de efeminação, de ser um *kinaidos*” (p. 53).

A análise de Winkler, na medida em que contempla o aspecto do prazer, essencial para a discussão no *Górgias*, se contrapõe à leitura de Kahn a partir de Dover: “Note que o argumento de Sócrates para Cálicles implica que até um homem poderia achar que ser um *kinaidos* é prazeroso se ele buscasse apenas o prazer e não levasse mais nada em consideração” (op.cit., p. 54). A vida do *kinaidos* não seria, portanto, de uma impossibilidade em termos de prazer, mas uma “impossibilidade social”.

Essas observações explicariam mais precisamente as conotações culturais pelas quais alguém deveria rejeitar o estilo de vida do *kinaidos*. De acordo com a visão de Winkler, a sua presença no imaginário ateniense como um todo se relaciona a uma espécie de sucumbimento ao prazer, que, em versão extrema, se tornaria mais importante para o agente do que a sua própria honra e ameaçaria a noção de masculinidade. Isso significaria dizer que, normalmente, a honra masculina, enquanto valor moral, deveria se sobrepor ao prazer. Subjacente a isso está a visão de que, em situações de favorecimento da *pólis* e do bem comum, um agente deveria ser capaz de dominar seus desejos particulares.

A visão de Winkler nos dá motivos para crer que a refutação intentada por Sócrates não é tão *ad hominem*, pois não se baseia unicamente na relação entre Cálicles e a legislação grega. Já estão em jogo justificativas mais racionais, que poderiam fundamentar certas concepções da moralidade comum que estariam sendo adotadas na argumentação socrática.

Mas entre os conceitos mobilizados pelo estudo de Winkler estão também alguns elementos que parecem estranhos ao modo como a discussão se desenrola no *Górgias*. Para Winkler, o elemento da continência e do autodomínio fazem parte do ideal do hoplita, e a oposição dessa imagem com a imagem do *kinaidos* (que não tem controle sobre si mesmo) opera como fundamento do repúdio a esse último: “Ao contrário de todas as injunções prescrevendo a necessidade de exercer seus desejos de uma forma que mostra domínio sobre si e sobre os outros, o *kinaidos* simplesmente e diretamente deseja ser dominado” (op. cit., p. 54).

Bem, se a oposição entre essas noções estava tão clara na mente dos gregos, e se esta era a base para rejeitar um estilo de vida unicamente voltado aos prazeres, devemos nos perguntar por que Cálicles se mostra perplexo frente à pergunta de Sócrates sobre o autodomínio, que é respondida com outra pergunta: “o que queres dizer por dominar a si mesmo”?⁹⁹ Para Sócrates, não se trata de “nada complexo, porém é como diz a massa: ser temperante (*sôphrona onta*) e conter a si mesmo, dominar os seus próprios prazeres e apetites (*tôn hêdonôn kai etiphumiôn*)”. Seu interlocutor imediatamente rejeita essa possibilidade – “como poderia ser o feliz o homem que é escravo de quem quer que seja?”.

Na perspectiva calicleana, a noção de *andreia* parece conectar intimamente coragem e masculinidade. Esta conexão é formulada várias vezes não só em suas falas – 492b1: “[a massa] louva a temperança e a justiça por falta de hombridade (*dia tēn hautôn anandrian*)” –, mas também ironicamente pela boca de Sócrates. Se, para Winkler, a aversão à figura do *kinaidos* depende justamente da conexão entre as noções de temperança e masculinidade, no discurso de Cálicles a *andreia* funciona como um tipo de coragem de não se deixar dominar pelos valores sociais, que limitariam a capacidade de um indivíduo naturalmente forte de obter todos os prazeres que quisesse.¹⁰⁰ Ou seja, a oposição entre masculinidade e incontinência não se mostra nada óbvia para Cálicles, que parece mais preocupado em exaltar a vida dos tiranos do que a dos guerreiros¹⁰¹. Caso dependesse da identificação entre masculinidade e autodomínio para obter uma rejeição à vida dos *kinaidoi*, seria estranho que Sócrates precisasse ir tão longe no processo de refutação por imagens; caso o motivo de vergonha fosse afirmar a incontinência, Cálicles já estaria exposto e refutado muito antes na discussão.

Uma possibilidade seria voltar à nossa opção de interpretação original, aquela que, com Kahn, dá ênfase exclusiva ao aspecto jurídico da vida do *kinaidos*; Cálicles

⁹⁹ V. acima, “O hedonismo anti-filosófico”.

¹⁰⁰ Uma possível objeção à posição de Winkler – já apontada por Matthew Fox (1998) – é que ela utiliza justamente o *Górgias* como uma das fontes para seu estudo cultural e toma as operações filosóficas e argumentativas de Sócrates como equivalentes ao imaginário do ateniense comum. Mas as indicações textuais no *Górgias*, na abertura do terceiro ato, dão a entender que é a posição de Cálicles a que melhor representa a opinião popular, a ser derrotada. “Winkler neglects the irony which surrounds the encounter of Socrates and Kallikles, and which is an essential part of the polemic of the whole work” (p. 7), diz Fox. A própria metodologia é criticada. “Misreading polemic as social norm is the result of a premature discovery of the historical subject”. Ou seja, “Winkler has found his subject, the Athenian male, and found texts to illustrate his social positioning, not waiting to look at what kind of subject the text itself produces” (p. 12).

¹⁰¹ Talvez fosse mais fácil atribuir essa visão a Sócrates; no *Laques* (191d), por exemplo, a noção de *andreia* é explicitamente relacionada ao guerreiro e a uma resistência aos desejos (*epithymias*) e prazeres (*hedonas*).

teria sido refutado porque se depara com uma incompatibilidade social entre dois aspectos da vida que defende, pois não poderia manter uma vida pública e identificar a vida do *kinaidos* como feliz. Mas esse procedimento argumentativo seria demasiadamente específico por parte de Sócrates. Cálicles poderia facilmente escapar à refutação caso simplesmente excluísse este tipo específico de prática sexual, por exemplo¹⁰². Além disso, como já vimos, esta seria uma refutação filosoficamente problemática e contingente, pois depende de procedimentos legislativos bastante específicos.

Alguns aspectos sobre a imagem do *kinaidos* são mais claros. Sabemos, por um lado, que Cálicles está frente à possibilidade de uma refutação *ad hominem* – graças à incompatibilidade entre suas teses, contra a moral dos muitos, e sua ambição política, presa à legislação então vigente – e, por outro, que Sócrates está opondo a noção de autodomínio à imagem do *kinaidos*, alguém que se oporia a determinado ideal de masculinidade. Mas não é tão claro de que forma estes dois aspectos se relacionam, ou mesmo, como vimos, se poderiam ser compatíveis. Como é difícil saber, sobre a imagem do *kinaidos*, o quanto Platão está explorando noções enraizadas na moralidade ateniense e em que medida as está subvertendo, possivelmente fundando novas relações, nos encontramos em um terreno de pouca precisão conceitual.¹⁰³ E, no entanto, mesmo os estudos mais profícuos sobre o *Górgias* até hoje se fundamentam apenas superficialmente sobre os aspectos explorados acima ou ignoram totalmente a questão.¹⁰⁴

¹⁰² Cálicles, posteriormente na discussão, vai aceitar a distinção entre prazeres melhores e piores (v. n. 4); se isso significa que foi dissuadido de sua posição inicial ou não é discutível. Vale notar que em resposta à pergunta de Sócrates sobre a vida dos *kinaidoi*, Cálicles mantém sua posição. Caso quiséssemos seguir a posição de Dover e Kahn à risca, poderíamos imaginar que Cálicles poderia simplesmente negar que há prazer envolvido no caso do *kinaidos*.

¹⁰³ Para uma hipótese de interpretação a partir da intertextualidade com a *Antíope* de Eurípides, v. Apêndice.

¹⁰⁴ Citarei dois exemplos de interpretações particularmente ricas dentre as publicadas nos últimos dez anos. Jessica Moss (2005), que publicou um dos estudos mais importantes sobre o papel da vergonha no *Górgias*, se refere à posição de Kahn em seu *Plato and the Socratic Dialogue*, que trata da questão de forma ainda mais resumida. O *kinaidos* é, “roughly speaking, one who enjoys being the passive partner in anal intercourse. Attic law apparently treats this as equivalent to male prostitution, and sufficient to deprive the guilty party of his citizenship rights” (Kahn, 1996, p. 136). Parry (2014, p. 74), antes de observar que Cálicles “disregard the conventions about what is unjust; but he does not think that bravery in the pursuit of pleasure will disregard the conventions about what is manly in eros” nota apenas que “the life of a catamite violates the conventions of manliness”.

3.4. A FRANQUEZA DE CÁLICLES

Em resposta ao exemplo do *kinaidos*, Cálicles pergunta a Sócrates: “Não te envergonhas de conduzir a discussão a esse ponto?” (494e7). O uso de *aischunêis* na afirmação de Cálicles foi muitas vezes interpretado como uma admissão de sua própria vergonha diante da imagem do *kinaidos*. Kahn tira conclusões a partir da “repetição de *aischunesthai* e *aischros* em 494d3-4, e5 e 7, 495b5” (op. cit., p. 105, n. 52); McKim afirma que “ao chamar Sócrates de sem-vergonha, ele está apenas tentando evitar uma admissão franca de que não pode realmente crer em uma tese tão vergonhosa” (op. cit., p. 41). Apesar de Kahn e McKim serem particularmente atenciosos em relação à centralidade do elemento da vergonha para as tentativas socráticas de refutação, aqui se limitam a endossar a leitura tradicional. A exaltação de Cálicles, claro elemento dramático mobilizado por Platão, estaria simplesmente antecipando a sua refutação formal posterior.¹⁰⁵

Eu gostaria de chamar a atenção para alguns elementos textuais que não corroboram para essa interpretação. É curioso que em nenhuma das ocorrências do texto citadas por Kahn o vocabulário relacionado à vergonha seja utilizado como constatação da reação de Cálicles. É verdade que Sócrates pretende envergonhá-lo com esse exemplo, como demonstra através da adulação irônica em 494d3 (“Sóc. – Pois bem, Cálicles, deixei Polo e Górgias atordoados e envergonhados (*aischunesthai*); tu, porém, não te atordoas nem te envergonhes, pois és corajoso”), e que o próprio filósofo considera os exemplos vergonhosos (494e7, 495b5 – “Sóc. – Pois, se assim for [se o bem consiste em deleitar-se de qualquer modo], tornar-se-ão manifestas aquelas inúmeras consequências vergonhosas há pouco insinuadas, e muitas outras mais”). Mas o único momento em que Cálicles fala de vergonha é para perguntar a Sócrates se *ele* não tem vergonha de “conduzir a discussão a esse ponto” (*ouk aischunêi eis toiauta agôn, ô Sôkrates, tous logous;*, 494e7). McKim utiliza esta pergunta para justificar a leitura de uma admissão de Cálicles: “Cálicles tenta se salvar afirmando que tais consequências são vergonhosas ‘apenas na sua opinião’. Mas sua repreensão anterior – ‘Não te envergonhas?’ – serve como uma prova dramática positiva de Platão de que Cálicles também as toma como vergonhosas” (op. cit., p.42).

¹⁰⁵ Por exemplo, Allen (1984, p. 219), Vickersd (1988, pp. 104-5), Dodds (1990, p. 307).

Em um momento de tamanho conflito, frente a uma tentativa de ridicularização tão agressiva, esta me parece, na verdade, uma “prova dramática” um tanto tímida. De fato, se considerarmos a resposta rapidamente dispensada por McKim – de que os exemplos são vergonhosos apenas “segundo o teu prognóstico, Sócrates” (*"hôs su ge oiei, ô Sôkrates"*, 495b6), que é, afinal, a palavra final de Cálicles sobre o assunto –, podemos interpretar de modo mais coerente o modo como Cálicles se comporta a partir de então. Parece-me mais legítimo entender a ressalva de Cálicles – a acusação de que Sócrates deveria ter vergonha de levar a discussão “a esse ponto” – como uma crítica ao modo como o filósofo está deturpando a sua posição. Neste ponto, é interessante levar em consideração a leitura de Beversluis (2000)¹⁰⁶, que apresenta uma interpretação pertinente, embora exageradamente anti-socrática, dos artifícios utilizados por Sócrates para vencer esta discussão. Segundo ele, Sócrates está deliberadamente distorcendo as teses calicleanas. Neste ponto, “Cálicles está chocado: não porque Sócrates mostrou que sua posição implica em uma conclusão ‘repugnante’, mas porque aparentemente ele [Sócrates] está preparado para fazer qualquer coisa para ganhar uma discussão” (op. cit., p. 351).

Cálicles realmente acredita em uma identidade forte entre prazer e bem? É bem verdade que defende uma vida hedonista e que o prazer tem papel fundamental na vida tirânica. Mas dificilmente é a coceira ou o prazer específico do *kinaidos* que Cálicles tem em mente. Podemos questionar mesmo se ele realmente se compromete com a realização incontrolada dos prazeres de fome e sede no tipo de hedonismo que defende¹⁰⁷. Desde o começo da conversa, Cálicles demonstra irritação quando Sócrates aplica objetos de prazeres apetitivos cotidianos à sua tese de que o homem mais forte por natureza deve possuir mais (490c9 – “Tu falas de comidas, bebidas, médicos e tolices, mas eu não refiro a isso”, também 491a1). Curiosamente, é justamente a concessão de Cálicles de que está falando sobre “ter fome, e uma vez faminto, comer” e “uma vez sedento, beber” (494b6-9) ao se referir à vida dos tiranos, em que se deve “ter *todos* os demais apetites e ser capaz de saciá-los, deleitar-se e viver feliz”, que levará à tentativa de refutação socrática.

¹⁰⁶ A interpretação de Beversluis dá demasiada ênfase ao modo como Sócrates – segundo ele, de má fé – parece deturpar a visão de Cálicles com uma série de artifícios argumentativos. Embora eu não concorde totalmente com as suas conclusões, ele é bastante perspicaz nas interpretações das intervenções de Cálicles na discussão com Sócrates.

¹⁰⁷ Para uma discussão profunda sobre como podemos classificar o hedonismo de Cálicles, v. Rudebusch (1992).

Cálicles, em sua falta de paciência com a filosofia e com os procedimentos socráticos, tem motivos para estar irritado. Caso não aceite que a vida da pessoa que se coça o tempo todo – e a do *kinaidos* – é uma vida feliz, será acusado por Sócrates de se contradizer, uma vez que concedeu anteriormente a identidade entre prazer e bem. O recorrente elogio de Sócrates à sua franqueza serve para lembrá-lo de que, caso se contradiga, será acusado de ser derrotado pela mesma vergonha que acometeu Górgias e Pólo anteriormente, segundo sua própria constatação.

Para Beversluis, Cálicles só faz essas concessões porque Sócrates o está pressionando através de exemplos e digressões que, em vez de levar em consideração as posições que ele está verdadeiramente defendendo, as distorce:

Sempre literalista, Sócrates vai em cima da palavra ‘todos’ e reveste a admissão de Cálicles com uma universalidade visivelmente não pretendida. *Todos* os demais apetites? Inclusive a vontade de se coçar quando se tem coceira? Cada vez mais irritado, Cálicles novamente chama Sócrates de orador público. Novamente, ele está certo. A não ser na lógica da forma padrão de proposições categóricas afirmativas universais, o uso típico de ‘todos’ não implica universalidade irrestrita nem compromete seu enunciador com as implicações mais idiotas que seu ouvinte consegue pensar (2000, p. 349)

O fato de que, adiante na discussão, Cálicles admite não acreditar na identidade entre bem e prazer é, para a maioria dos comentadores, um sinal de que o personagem teria sido obrigado a rever sua posição, uma vez refutado por Sócrates. No entanto, a defesa de suas teses principais – sobre os direitos naturais dos mais fortes de realizar seus desejos – não precisa se fundamentar no hedonismo extremo de prazeres mundanos que Sócrates parece querer fazê-lo comprar¹⁰⁸. Sua objeção – “não te envergonhas de conduzir a discussão a esse ponto, Sócrates?” – poderia ser lida, assim, quanto à *mudança dos temas* da discussão para objetos mais mundanos e vulgares, incompatíveis com as posições que defendera inicialmente¹⁰⁹.

Não há um tom revisionista na conclusiva admissão calicleana de que, em verdade, considera que há prazeres “melhores e piores” (499b). Depois de citar o

¹⁰⁸ Como afirma Klosko: “As should be clear at this point, I believe it is somewhat unfair on Plato's part to dismiss Callicles' immoralism in this fashion. Though not without inconsistencies and other flaws, it is doubtless a serious moral position that is worthy of serious consideration. Though Callicles' immoralism can no doubt assume a form in which it is closely connected with hedonism, this connection is by no means necessary”. (1988, p. 130) O estudo de Klosko conjectura sobre como Cálicles poderia ter respondido às tentativas socráticas de imposição de um hedonismo desmedido à sua posição.

¹⁰⁹ Conforme nota Irwin, desde 490 d-e, “Callicles is especially annoyed because Socrates mentions vulgar, manual crafts (cf. 512c) as parallels to the man with political wisdom” (op. cit., p. 188)

exemplo do *kinaidos* e da coceira, Sócrates investe em uma refutação formal da identidade entre bem e prazer¹¹⁰. Em 497c, Sócrates está prestes a demonstrar que o par prazer-dor não pode ser identificado ao par bom-mau porque, enquanto os dois elementos do primeiro par podem acontecer ao mesmo tempo em uma mesma pessoa (beber/realizar um prazer – enquanto se tem sede/ dor), o segundo não pode. Independentemente da legitimidade do argumento (Irwin, por exemplo, o questiona¹¹¹), Sócrates se aproxima do que geralmente o levaria à conclusão de uma refutação: demonstrar a incoerência entre as premissas com as quais seu interlocutor está concordando.¹¹²

Ainda que possamos admitir a hipótese de que há uma vergonha implícita no comportamento de Cálicles, o personagem, a partir deste ponto da discussão, reiteradamente sabota as tentativas de *elenchos* socráticas através da própria desvalorização da dialética e da filosofia.

Mesmo antes da conclusão da refutação formal, Cálicles parece estar se enfadando da conversa. 497a8: “Não entendo os teus sofismas, Sócrates”; 497b8: “Mas Sócrates é sempre assim, Górgias, pergunta coisas pequenas, desprovidas de valor, e as refuta”. Após ameaçar deixar a discussão com Sócrates, ele só se mantém em cena após

¹¹⁰ As objeções seguintes de Sócrates já foram investigadas e analisadas exaustivamente por comentadores. V. Santas (1979), Irwin (op.cit.), Guthrie (op.cit.), Kahn (op.cit.)

¹¹¹ Irwin (1995), pp. 201-4

¹¹² As duas objeções ao hedonismo subsequentes ao processo de refutação por imagem, que tentam basicamente provar que a identificação entre bem e prazer é falsa, podem ser resumidas pela seguinte estrutura (Kahn, op. cit., p. 107):

Objeção 1 (495e-497d):

1. O bem e seu oposto não podem acontecer simultaneamente no mesmo lugar; do mesmo modo, não cessam juntos;
2. O prazer e seu oposto (dor) encontram-se simultaneamente, e param juntos (por exemplo, o prazer de beber dura somente enquanto há a dor da sede);
3. Portanto, o prazer não é o bem.

Objeção 2 (479e-499b):

1. Homens inteligentes e corajosos são melhores do que homens do que homens estultos e covardes (tese moral de Cálicles);
2. O prazer é bom, e a dor é má (tese hedonista de Cálicles);
3. As pessoas são boas pela presença de boas coisas, más pela presença de coisas más (assumido em 497e1-3);
4. Pessoas com mais bens são melhores do que aquelas com menos (a partir de 3);
5. Pessoas com mais prazer são melhores do que aquelas com menos (a partir de 2 e 4);
6. Mas estultos podem ter tanto prazer quanto homens inteligentes; covardes podem ter tanto prazer quanto (ou mesmo mais) que homens corajosos;
7. Estultos são tão bons quanto homens inteligentes; covardes são tão bons quanto (em alguns casos, melhores) do que homens corajosos (a partir de 5 e 6). (contradiz 1)

intervenção de Górgias¹¹³, com um rompante de irritação¹¹⁴. É então que Cálicles admite não estar mais sequer levando a discussão a sério.

Cál. – Há tempos te ouço, Sócrates, concordando contigo (*kathomologôn*) e refletindo que, ainda que alguém te conceda algum ponto por brincadeira, te apegas a isso contente como um garoto. Pois tu julgas, de fato, que eu ou qualquer outro homem não consideramos que há prazeres melhores e piores? (*tas men beltious hêdonas, tas de cheirous*)” (499b3-7)

É verdade que há uma contradição entre as afirmações que ele defende agora e as que defendeu anteriormente no texto, e não é preciso ir muito longe para ver como isso justifica, em um nível formal, as refutações de Sócrates.¹¹⁵ É bastante usual ler nesta passagem a refutação do hedonismo de Cálicles, uma vez que ele contradiz a identidade anteriormente admitida entre prazer e bem. Mas o meu ponto é que este talvez não seja o elemento mais significativo desta parte da discussão do diálogo. O modo como Cálicles encara a conversa e seu reiterado repúdio à filosofia destacam-se de forma estridente. Parece-me ingênuo ignorar a inclusão desses elementos textuais, como se Platão tivesse decidido ao acaso incluir ruídos em meio às partes “verdadeiramente filosóficas” de seu texto.

Esses elementos dramáticos continuam até o fim do diálogo; Cálicles parece não reagir ao modo esperado por Sócrates e mantém-se irredutível. Além disso, continua apresentando objeções violentas contra a discussão, e manifesta diversas vezes sua vontade de parar de ser interrogado por Sócrates¹¹⁶. Mais importante, ele mesmo não parece se perturbar pela sua mudança de opinião, e exprime sua irritação diante do “apego infantil” de Sócrates a pontos que se conceda a ele “por brincadeira”.

Temos inúmeras evidências de que Cálicles deixa, a partir de certo ponto da discussão, de se submeter verdadeiramente ao *elenchos*. Ele ainda se exime de tê-lo feito em quaisquer momentos anteriores do diálogo. Isso porque, conforme o próprio Sócrates já chamara atenção, para ter suas posições postas em prova, seria necessário que ele se comprometesse ao menos em sustentá-las. Esta, que é a condição “suficiente e necessária” do *elenchos*, conforme muito já se chamou atenção pelos comentários dos

¹¹³ “Isto não é tua competência, Cálicles. Submeta-te à refutação como Sócrates quiser!” (497b8; também posteriormente, em 501c8)

¹¹⁴ “Pois bem, pergunta essas coisas pequenas e tacañas, visto que é do parecer de Górgias!”

¹¹⁵ Cooper (1999, pp. 72-73) ressalta que essa afirmação não é incompatível com a primeira versão do hedonismo formulada por Cálicles, que não exige a satisfação de *todos* os apetites.

¹¹⁶ 499b3, 501c9, 504c3, 505c, 506c2, 507a3, 510a1, 511a2, 513c3, 514a3, 515b6, 515e, 516b4, 516c6, 516e8, 519d7, 522e10, por exemplo.

diálogos socráticos, é simplesmente descartada por Cálicles como um “apego infantil”. A expressão, não por acaso, nos remete ao vocabulário utilizado pelo personagem ao caracterizar a filosofia e o modo de vida de Sócrates: uma atividade que só é aceitável para quando se é jovem¹¹⁷.

No final do diálogo, tamanha é a relutância de Cálicles em continuar a conversa que obriga Sócrates a adotar algumas estratégias pouco usuais para poder concluir seu argumento, como inventar uma discussão imaginária em que o próprio Sócrates responde por Cálicles (506c – 507a) e fazer longos monólogos (519d7 – “Sóc – E tu me constrangeste a agir como um verdadeiro orador público, Cálicles, porque não desejaste responder”). Até o fim do diálogo, Cálicles não dá o menor sinal de estar convencido por Sócrates, ainda que seja constrangido por Górgias a continuar na discussão. À luz disso, parece-me que tentar mostrar, a partir do *Górgias*, como Cálicles foi refutado é um empreendimento pouco atento para as evidências dramáticas que apontam para a direção oposta.

Se Platão queria que interpretássemos o terceiro ato do *Górgias* como uma vitória de Sócrates, por que não obtemos em qualquer momento uma admissão de derrota por parte de Cálicles? Teria Platão, em um ato de humildade, omitido esse momento dramático para deixar como legado aos comentadores a missão de provar em análises formais modernas a vitória socrática?

Os comentários que projetam uma derrota de Cálicles no próprio diálogo não apresentam evidências textuais suficientes. Mesmo que o impulso de ler o *Górgias* torcendo por Sócrates seja compreensível, parece-me claro que a teimosia de Cálicles nos confronta com uma questão concebida por Platão. Afinal, é plausível considerar a possibilidade de um filósofo encontrar um interlocutor tão convicto de seus valores que seja em larga escala intocável pela argumentação racional. Não deveria ser surpresa que este comportamento possa advir, se de ninguém mais, de alguém que defende o modo de vida do tirano.

Se não quisermos aceitar que a altivez de Cálicles no diálogo é manifestação de alguma parte tirânica do inconsciente de seu autor, teremos que oferecer uma resposta filosófica para a insuficiência da argumentação socrática para convencer seu interlocutor – uma falha que talvez não se revele explicitamente no nível estritamente

¹¹⁷ Também chama atenção o modo como Cálicles se refere à filosofia como algo ‘ridículo’ (*katagelastos*), expressão que será retomada no fim do diálogo por Sócrates. Na parte final, muitas das acusações de Cálicles encontrarão ecos e respostas nas palavras de Sócrates, particularmente no seu monólogo final. V. Levy, 2014.

argumentativo, uma vez que o filósofo oferece a seus leitores uma possível refutação formal do hedonismo calicleano, mas em um nível narrativo, já que Cálicles sai da discussão sem ter suas crenças abaladas pelo método dialético.

Os limites persuasivos da filosofia são postos explicitamente em tema quando Cálicles, através de uma previsão sombria, alude à probabilidade de que Sócrates, caso julgado em um tribunal, fosse incapaz de persuadir sua audiência e sujeito à condenação de morte (486a-b). Como já foi observado em inúmeras leituras do diálogo, esta alusão ao julgamento de Sócrates relaciona diretamente o *Górgias* à *Apologia*¹¹⁸. Curiosamente, Sócrates precisa, através do mito final do diálogo, postular o seu verdadeiro julgamento para o pós-vida; o julgamento de uma plateia fictícia de pessoas que pensem como Cálicles certamente não daria veredito diferente do de sua condenação histórica.

Não seria possível encerrar as possibilidades de interpretação a respeito da concepção do *mise-en-scène* calicleano. Mas a minha tendência é pensar que somente através de um impasse dramático radical deste tipo Platão poderia realmente mostrar a animosidade de Cálicles em relação a Sócrates, ou as limitações da dialética de lidar com alguém que é, de saída, avesso à *sôphrosunê* exigida pela racionalidade filosófica.

A filosofia, e a defesa de um modo de vida pautado pela *sôphrosunê* – em que os valores relacionados à virtude e ao bem são aqueles que passaram pelo crivo do exame dialético – revela-se, através deste confronto, radicalmente incompatível com o modo de vida tirânico, que tem como prioridade a realização dos prazeres e apetites “naturais” de um homem superior independentemente da “moral normativa” pautada pelos ideais da *nomos*. Cálicles mostra-se irredutível tanto no nível do conteúdo de seu discurso, uma vez que não admite as refutações formais, quanto no nível dramático, à medida que não se deixa dominar pela vergonha de afirmar sua posição violenta.

A incompatibilidade entre os discursos de Cálicles e Sócrates vai além das teses expostas pelos dois: trata-se da defesa e da prática de dois modos de vida radicalmente diferentes, cuja incomensurabilidade se reflete, por um lado, no fracasso de Sócrates de, através do *elenchos*, conseguir obter qualquer ponto em comum com seu interlocutor, e, por outro, na vontade de Cálicles de sabotar a discussão e espancar filósofos. Conforme aponta Muniz (2011, p. 167), “o que demonstra a conversa entre [Cálicles e Sócrates] é

¹¹⁸ Guthrie (1978, p. 295): “o principal objetivo do *Górgias* pode ser visto como uma nova defesa de Sócrates. Há de fato muitos ecos da *Apologia* [...]”. Sobre a importância do tema do vaticínio no diálogo, v. Lopes (op. cit., pp. 99-116).

menos a oportunidade da concordância que o impasse radical – se isso é verdadeiro, o Górgias revela-se, nesse sentido, o mais aporético dentre os diálogos socráticos: aporia dos discursos e modos de vida inconciliáveis”.

Por que Platão escolheu criar um momento de impasse como esse no final do Górgias? Com Cálicles, Platão poderia estar tentando mostrar os limites do *elenchos*, e, com isso, reconhecendo “a existência de uma impossibilidade formal da própria dialética de lidar com um obstáculo que se furta ao seu próprio jogo” (Muniz, op. cit.). Trata-se de uma aporia que, ao contrário das aporias explícitas dos primeiros diálogos, não pode ser percebida a partir de uma análise simples dos argumentos enunciados por Sócrates. Apesar de possíveis controvérsias, o filósofo consegue concluir suas críticas à retórica e ao hedonismo. No entanto, a relutância de Cálicles a aceitar qualquer uma das tentativas de refutação pode nos levar a crer que Platão queria nos transmitir algo a respeito dos limites da própria filosofia que só pode ser entendido a partir de uma leitura do diálogo que contemple também os seus aspectos dramáticos e narrativos.

4. ENVERGONHAR E PUNIR:

O GÓRGIAS COMO ESPETÁCULO CORRETIVO

O meu e o teu consentimento, portanto, serão realmente a completude da verdade (*homologia telos êdê hexei tês alêtheias*). Dentre todas as tuas censuras volvidas contra mim, Cálicles, esta é a mais bela investigação: de que tipo deve ser o homem, com que deve ele se ocupar e até que ponto, seja ele velho ou jovem. (487e6-488a2)

Nos manuscritos medievais, o *Górgias* tem como subtítulo “Sobre a retórica” (“*hê peri rhetorikês*”). Apesar de ser a questão que introduz a discussão filosófica entre Sócrates e Górgias (449c-d), este não é o único tema do diálogo. Ao investigar a natureza da retórica, Sócrates pretende questionar os fundamentos que justificam a existência desta enquanto prática política. Vale lembrar o papel central que a retórica ocupava em uma sociedade onde a escrita não tinha se consolidado. Como afirma Dodds, “em uma era quando livros ainda eram poucos, e nem se sonhava em jornais, cinema ou televisão, a palavra falada era o único meio efetivo de comunicação de massa” (1990, p. 4). Ao questionar uma das instituições da democracia ateniense, Sócrates se aprofunda em questões que dizem respeito ao modo correto de fazer política e de viver a vida, e, por isso, à “mais bela investigação”.

Sócrates estabelece, ao longo do diálogo, uma série de dicotomias relacionadas analogamente à oposição entre a retórica e a filosofia. A partir da inversão dessas dicotomias, ele opera também uma inversão das hierarquias entre os valores implicitamente estabelecidos entre elas. O caráter subversivo de seu objetivo no *Górgias* é reiterado na abertura do terceiro ato, quando Cálicles afirma que, caso as palavras de Sócrates fossem verdadeiras, “a vida de nós homens estaria de ponta-cabeça” (481c1-4). Essa inversão de valores, segundo a qual o bem é superior ao prazer, sofrer é melhor que cometer injustiça, a saúde da alma é mais importante que a saúde do corpo e a condenação de um tribunal no pós-vida é mais justa do que a condenação de um tribunal ateniense, visa operar a inversão da hierarquia primeira, implicitamente proposta por seus adversários¹¹⁹, entre retórica e filosofia.

¹¹⁹ A palavra *rhetorikê* tem neste texto sua primeira ocorrência na literatura grega, de acordo com Schiappa (1990, pp. 40-49). É possível que o termo realmente tenha sido cunhado por Platão e, sendo esse o caso, é significativo que ele o tenha utilizado para combatê-lo. Isso nos ajuda a compreender não só contra o que a prática defendida por Platão está se insurgindo, mas como trabalha a favor de uma maior precisão conceitual sobre a própria filosofia socrático-platônica.

A relação da retórica com o prazer e com a aparência autoriza o desdobramento da dicotomia inicial em diferentes níveis: epistemológico, entre conhecimento e opinião, ontológico, entre verdadeiro e falso, moral, entre justo e injusto, e estético, entre belo e vergonhoso.

Na interrogação de Górgias, Sócrates estabelece a primeira dessas oposições, entre crença (*pistis*) e conhecimento (*epistêmê*); de todas, essa parece ser a mais intuitiva para seus adversários: Górgias concorda prontamente com ela. O problema aparece quando o sofista aceita a definição proposta por Sócrates: a retórica é “o artífice da persuasão (*peithous dêmiourgos*) que infunde crença, mas não ensina nada” a respeito “do justo e do injusto” (454e9-455a1). A inversão, aqui, se dá não a partir da inversão da hierarquia dos próprios critérios propostos – de conhecimento, de crença –, mas a partir da revelação de que a retórica, ao contrário da crença popular, não ensina a respeito de nenhum assunto ético, mas apenas convence sua audiência.

O alargamento dessa dicotomia epistemológica se dá através da analogia estabelecida por Sócrates na abertura do segundo ato do diálogo. Após obter a admissão de Polo de que o rétor não necessariamente conhece “o justo, o belo, o bem”, Sócrates estabelece uma oposição mais profunda – poder-se-ia dizer, ontológica – entre as duas práticas a partir de uma analogia com atividades concernentes ao corpo: a retórica é, no que concerne aos assuntos da alma, um fantasma da política, tal qual a culinária é um fantasma da ginástica no que concerne aos assuntos do corpo.

Recurso que ocupa papel central no segundo ato do Górgias, a analogia é fundamental para Sócrates dar o passo que irá consolidar a desqualificação da retórica. Para explicar por que a retórica não pode ser qualificada como discurso de conhecimento – sendo relegada ao registro epistemológico inferior da crença – e a sua potência enquanto atividade política, Sócrates vai inseri-la na categoria de *kolakeia*, junto com mais quatro práticas. A culinária e a cosmética ocupam, em relação ao corpo, o mesmo papel que a sofística e a retórica ocupam em relação à alma: são falsas técnicas, cuja potência de engano se dá através da produção de prazer. A culinária representa uma falsa medicina na medida em que parece estar fazendo bem para o corpo, mas está apenas produzindo prazer. Também a cosmética ocupa papel de prática falsa: produz no espectador apenas a ilusão da beleza, que só poderia ser atingida em seu estado real através da ginástica e do exercício do corpo.

O objetivo último da analogia é submeter todo o grupo de falsas-técnicas a uma desvalorização. A potência da retórica é justamente essa produção de prazer no

espectador que a culinária ou a cosmética operam: através da adulação, cria a ilusão no receptor de que aquele que está exercendo tal prática conhece verdadeiramente os assuntos concernentes à justiça. Assim, através da analogia que será recuperada ao fim do diálogo, Sócrates uma relação entre prazer, ilusão e crença.

A discussão sobre o prazer está associada à discussão sobre a retórica em dupla medida. A primeira associação é *intrínseca*: o prazer é, em primeiro lugar, o meio utilizado pela retórica; a capacidade de produzir prazer e adulação em uma audiência é o que guarda a potência persuasiva dos seus discursos. Sócrates a define como experiência (*empeiria*) de “produção de certo deleite e prazer” (*charitos tinos kai hêdonês apergasias*, 462c) através da lisonja (*kolakeia*) (463b). Enquanto essa definição choca Polo, Cálicles parece aceitá-la e aceitar as suas consequências imediatas: assim, chegará à defesa do hedonismo que dominará a discussão do terceiro ato.

A segunda associação é *extrínseca*, na medida em que o prazer é o fim último almejado por aqueles que utilizam a retórica para obter uma vida de poder político. Cálicles exemplifica e afirma este fim através do elogio à vida dos tiranos – como Xerxes (483d) –, aqueles com poder irrestrito para satisfazer todos os seus apetites. Chega-se assim à radicalização do ideal de vida pautado nos valores da retórica: o *rétor* exerce a potência de produção de prazer de sua prática para ganhar o poder de satisfazer os seus próprios prazeres.¹²⁰

A denúncia evoca a dimensão imoral, vergonhosa, que Sócrates parece atribuir à retórica na discussão com Polo – e a inversão derradeira da última hierarquia dicotômica, transposta agora para uma distinção estética, entre belo e vergonhoso. O ataque à prática se dá a partir do argumento de que é mais *vergonhoso* cometer injustiça¹²¹ – e que esta é uma tese aceita por todos – para mostrar que a retórica, sem nenhuma espécie de critério moral ou conhecimento, fundamentada somente em prazeres, e estimulando a desordem na alma, é também a prática mais vergonhosa¹²².

Os *rétores*, supostos “mestres da virtude”, alegam ensinar a justiça, mas não o fazem; muito pelo contrário, estimulam a vida voltada aos prazeres e fundamentam-se

¹²⁰ “Práticas desse tipo fazem parte do gênero da *kolakeia* ou *adulação*: têm na sensação seu elemento genético - uma vez que se fundam na experiência - e no prazer seu *télos* - já que visam exclusivamente à produção de prazer. São, portanto, da origem ao fim, práticas constituídas a partir de elementos que são, eles mesmos, segundo Sócrates, expressões da irracionalidade.” (Muniz, 2011, p. 134)

¹²¹ Ver cap. 2.

¹²² 464e2

no seu cultivo¹²³. De acordo com a teoria ética estabelecida por Sócrates no diálogo, que denigre a satisfação dos prazeres corporais¹²⁴, relacionando estes às partes inferiores das hierarquias estabelecidas entre alma e corpo, isso causaria uma distorção na alma.¹²⁵

Para revelar a potência corruptiva dos prazeres, Sócrates ilustra o caráter sempre provisório da satisfação dos apetites através da imagem do jarro furado, que precisa sempre ser preenchido novamente – metáfora para a parte da alma onde estão os apetites dos ignorantes, cuja demanda por preenchimento serve para suprir uma dor que provém da falta constante, tal qual a falta proveniente da fome ou da sede. Essa deficiência intrínseca à parte inferior da hierarquia, relacionada às aparências e ao engano, faz com que a satisfação dos prazeres seja um processo constante, de forma que a sua plenitude nunca é alcançada. Uma vez que os prazeres nunca podem ser plenamente satisfeitos, é preciso constantemente atender aos apetites; a parte apetitiva da alma, assim estimulada – tal qual um jarro furado que demanda preenchimento constante – volta-se assim a uma vida de vícios e intemperança.

-

Como alternativa ao modo de vida relacionado à retórica e ao cultivo dos prazeres, está a vida voltada para a filosofia. Daí a importância de contrapor Sócrates aos mais ferrenhos defensores da retórica.¹²⁶ A economia do diálogo funciona para estabelecer a delimitação entre os campos de atuação das práticas e de seus praticantes, e este objetivo está previsto na estratégia argumentativa de Sócrates desde o começo.

¹²³ Sócrates, nesse aspecto, iguala os retóricos aos sofistas. “Pois os sofistas, apesar de serem sábios em outros assuntos, incorrem no seguinte absurdo: afirmam que são mestres de virtude, mas acusam frequentemente seus discípulos de cometerem injustiças contra eles quando os privam de salários e não lhes restituem outra recompensa, embora tenham obtido sucesso por causa de suas lições. E o que seria mais irracional do que este argumento, de que homens que se tornaram bons e justos, que tiveram a injustiça arrancada pelo mestre e a justiça posta no lugar, cometerem injustiça com aquilo que não possuem mais?” (519c3-d4)

¹²⁴ Rudebusch (1992) faz um bom resumo a respeito da discussão sobre a que tipos de prazeres Platão está se referindo no *Górgias*.

¹²⁵ Para justificar uma espécie de ordem da alma, no *Górgias*, Sócrates vai apelar para a ideia segundo a qual “a virtude de cada coisa, seja do artefato, do corpo, da alma, ou de qualquer outro vivente, não advém da maneira mais bela aleatoriamente, mas pelo arranjo, pela correção e pela arte (*taxei kai orthotêti kai technê*) relativa a cada uma delas” (506d7-8). De igual modo, Sócrates continua, “a virtude de cada coisa consiste em ser arranjada e ordenada pelo arranjo” (*taxei ara tetagmenon kai kekosmêmenon estin hê aretê hekastou*), e “há certa ordem (*kosmos tis*), apropriada a cada coisa, que torna boa cada uma delas”. Disso decorreria que “a alma dotada da ordem que lhe é própria é melhor do que a desordenada” (506e), com o que Cálicles concorda.

¹²⁶ “Todavia, vês neste momento que vós três, tu, Polo e Górgias, os mais sábios entre os helenos contemporâneos, não sois capazes de demonstrar que se deve viver uma vida diferente desta” (527a8-b2)

Ele planeja, ao adentrar a discussão à “devida maneira de participar da guerra e da batalha” (447a1-2), expor as insuficiências das definições de retórica expressas por Górgias para revelar uma dimensão da prática da qual seus praticantes – por mais experientes que sejam, como o estrangeiro de Leontinos – não estão conscientes, ou cujas implicações não são capazes de admitir publicamente: que ela não visa nenhuma produção de conhecimento, de justiça ou de bem, mas apenas a produção de certo prazer em seus espectadores. Desmascarada a falsidade da prática e refutada a afirmação de seus defensores de que seriam capazes de ensinar as coisas justas a seus alunos – ou, a rigor, qualquer tipo de conhecimento –, a atividade é exposta, e seus defensores, questionados.

Se, como Górgias afirma no começo do diálogo, o ensino da retórica requer o ensino de justiça, a função de seus praticantes deveria ser “arrancar a injustiça” (519d3) de seus ouvintes e aprendizes, ou seja, interromper uma vida vivida de acordo com vícios e desarmonia da alma, voltada aos prazeres insaciáveis. A filosofia – ou a boa retórica – apresenta-se como a prática capaz de realizar este expurgo.

A possibilidade de uma boa retórica – à qual Sócrates alude quando propõe investigar, com Cálicles, o nome de alguém que não tenha praticado o tipo de “lisonja” – é contemplada a partir da dicotomia entre duas partes da retórica: “uma parte [da retórica] seria lisonja e oratória pública vergonhosa”, ao passo que “a outra seria bela, que se dispõe para tornar melhores ao máximo as almas dos cidadãos e as defende dizendo o que é melhor, seja isso mais ou menos aprazível aos ouvintes” (503a5-9). A boa retórica tem em sua disposição uma associação com o bem e não com o prazer, pois a este último “não concede graça, mas o combate” (513d4-5). Essa é, conforme torna-se claro na ocasião da autoproclamação de Sócrates como um dos únicos verdadeiros homens políticos, uma referência à sua própria prática – já que não profere os seus discursos “visando o deleite”, mas “o supremo bem e não o que é mais aprazível” (521d8-9).

Os argumentos positivos para a defesa da filosofia, no entanto, são mais elípticos do que as críticas à retórica. Sócrates não descreve detalhadamente o modo como a filosofia efetuaria o bem na alma dos indivíduos, como a boa retórica poderia ensinar o que é justo a quem não sabe¹²⁷, ou mesmo se boa retórica e filosofia são

¹²⁷ Como parece ser uma das exigências da boa retórica também decorrente das discussões do primeiro ato, uma vez que uma das premissas utilizada para a refutação de Górgias e depois desmentida por Polo é

idênticas. Sabemos que o bem é o seu critério último e que a sua atividade poderia ser relacionada à medicina, mas a investigação parece ser limitada pela incompatibilidade flagrante entre o seu tipo de método e o discurso com os quais seus adversários estão acostumados.

A hipótese que eu pretendo defender é de que se a retórica defendida por Cálicles caracteriza-se pela adulação, cuja capacidade é a produção de prazer – intrínseco e extrínseco, ou próprio e alheio, às almas justas ou injustas –, à filosofia (a “boa retórica”) caberia, em consonância com as demais dicotomias estabelecidas no diálogo, a potência da produção de dor¹²⁸ nas almas injustas, mas tendo como fim o bem – próprio e alheio.¹²⁹

Sócrates faz algumas alusões à potência da punição e sua relação com o bem ao longo do diálogo; a conclusão de sua discussão com Polo, por exemplo, é de que o melhor que poderia acometer a alma de alguém que praticou injustiças seria a punição: porque “pagar a pena” devida por alguém que “cometeu injustiça” é a “libertação deste mal”, “não pagar a justa pena, quando cometida a injustiça, é naturalmente o primeiro e o maior de todos os males” (479d4-6).

As implicações dessa ideia, no entanto, só serão completamente ilustradas no mito evocado por Sócrates no fechamento da conversa, onde a inversão de valores proposta desde o início é finalmente radicalizada. Respondendo ao prenúncio dramático de Cálicles sobre a sua condenação à morte – no qual proclama que, caso o filósofo fosse levado a tribunal, ele certamente sofreria a pena máxima – Sócrates evoca versos de Eurípides que propõem uma possível inversão entre vida e morte. Essa inversão será levada a cabo no mito, quando a alusão ao julgamento em vida de Sócrates é substituída, em uma nova inversão dicotômica implícita, pelo tribunal do pós-vida.

Sob o reinado de Crono, havia a lei segundo a qual as almas dos homens, após a morte, seriam divididas entre a Ilha dos Venturosos (“e lá habitariam em absoluta

de que os rétores ensinam sobre o que é justo e injusto aos alunos que não possuem esse conhecimento. Ver 2.1.

¹²⁸ A oposição entre prazer e dor é explicitada, por exemplo, em 475a. V. 2.2.

¹²⁹ Cf. 504d-e: “Portanto, aquele rétor, técnico e bom, terá isso em vista quando volver às almas os discursos que vier a proferir e todas as suas ações, e lhes presenteará, caso houver algo a ser presenteado, e lhes furtará, caso houver algo a ser furtado. Ele terá sua mente continuamente fixa nesse escopo, a fim de que a justiça surja nas almas de seus concidadãos e da injustiça se libertem, a fim de que a temperança surja e da intemperança se libertem, a fim de que toda e qualquer virtude surja e o vício parta.” (504d-e) A diferença entre a retórica e a filosofia, poderíamos dizer, também se dá em vistas do tipo de fim ao qual cada uma delas exerce sua potência. Enquanto o fim da retórica está no reino das aparências sensíveis, a filosofia visa o bem verdadeiro. Nesse sentido, a potência de produção de dor se realiza apenas em um sentido intrínseco, quando em contato com almas injustas, mas não no sentido extrínseco, pois a produção de dor não é o fim último da filosofia.

felicidade e apartado dos males”) e o Tártaro (“o cárcere do desagravo e da justiça”) de acordo com as suas ações em vida: o homem “cujo curso de vida foi justo e pio” seria enviado para o primeiro, enquanto o “homem de uma vida injusta e ímpia”, ao segundo destino. No entanto, o processo era viciado, uma vez que os juízes, ainda vivos, julgavam os homens no último dia de suas vidas, antes de morrerem. Quando Pluto e os demais responsáveis pela Ilha dos Venturosos se dirigem a Zeus e apontam as falhas de julgamento, devido às quais os homens estavam sendo enviados para os lugares errados, o deus decide alterar o processo. Zeus afirma que “é preciso julgá-los desnudados” de seus corpos, progênes e riquezas, assim como livres das inúmeras testemunhas que os acompanhavam em vida, de modo a tornar o julgamento justo.

Sócrates apresenta uma interpretação do poema: o motivo pelo qual Zeus postula o julgamento para o pós-vida é a separação entre alma e corpo, que permite que a alma seja ao mesmo tempo “desnudada do corpo” (525d4) mas ainda preserve as principais características que cultivou em vida, de forma análoga à outra parte. Evocando as imagens da culinária e da ginástica, Sócrates exemplifica: “se o corpo de alguém em vida fosse grande por natureza, ou por nutrição, ou por ambas as coisas, quando morresse, seria um cadáver grande, e se fosse gordo, seria gordo também quando morresse” (524c1-5). O mesmo sucederia à alma: “quando desnudada do corpo, todas essas coisas estão manifestas nela, seja o que concerne à sua natureza, seja as afecções (*pathêmata*) que o homem possui na alma mediante cada atividade”(524d4-7).

A alma de cada um é então contemplada pelos juízes mortos e divinos, e julgada de acordo com as marcas nela manifestas. Assim, aquelas que possuem registros das injustiças praticadas em vida são encaminhadas ao Tártaro. É o caso em que o juiz

apoderou-se do Grande Rei, ou de qualquer outro rei ou dinasta, e observou que nada em sua alma era saudável, mas que ela foi açoitada e estava plena de cicatrizes pelos perjuros e pela injustiça, cujas marcas foram impressas na alma por cada uma de suas ações. Ele observou que a mentira e jactância deixaram tudo contorcido e que nenhuma retidão havia porque fora criada apartada da verdade; e viu que, pelo poder ilimitado, pela luxúria, pela desmedida e pela incontinência de suas ações, a alma estava plena de **assimetria e vergonha** (*asummetrias te kai aischrotêtos*). Depois de ter visto tais coisas, ele a enviou desonrada direto à prisão, aonde se dirigiu pronta para suportar os sofrimentos que lhe cabiam. (524e5-525a7)

A assimetria – em oposição à desejável ordenação – e a vergonha são localizadas na alma contorcida como produto de poder ilimitado, luxúria, desmedida e incontinência. Ou seja: trata-se do caso em que os prazeres ocupam um papel principal

nas motivações da alma, de forma a corrompê-la e torná-la vergonhosa – tal qual, Sócrates parece insinuar, seria o caso de Cálicles e dos demais defensores da prática política da “má” retórica caso dispusessem de poder ilimitado. Tal corrupção ocorre por um distanciamento da alma em relação à verdade, na medida em que apenas valorizou-se em vida o critério enganoso dos prazeres.

A função corretiva da punição fundamenta-se na resistência que a dor é capaz de efetuar ao prazer. Remetendo-se novamente à analogia entre corpo e alma, Sócrates parece conceber uma punição capaz de interromper a insaciabilidade dos prazeres e o seu estímulo à incontinência. Tal qual seria inútil oferecer ao corpo doente e mísero comidas e bebidas aprazíveis e satisfação de apetites, à alma “sucederia o mesmo”: “Enquanto for viciosa por ser estulta, intemperante, injusta e ímpia, ela deverá resistir aos apetites e não se permitir fazer senão aquilo que a torne melhor”, pois isso “é o melhor para a própria alma” (505a-b).

Mas que tipo de punição Sócrates tem em mente? Uma capaz de produzir dor na alma de quem sofre como pena pelos atos injustos, mas que ainda mantenha um potencial corretivo. Uma cuja dimensão pública implícita é capaz de fazer quem a sofre servir de exemplo para outros. Uma capaz de manifestar os aspectos tortos e vergonhosos da alma de uma pessoa, após ela ter sido desnudada e que nem sempre é capaz de melhorar a alma do próprio indivíduo, mas no mínimo o faz de modelo para os outros.

Através do mito, Sócrates alude à vergonha exercida através do *elenchos* filosófico como uma punição corretiva¹³⁰. Assim como a adulação é o meio através do qual a retórica é capaz de produzir prazer, a vergonha pode ser a emoção pela qual a filosofia (a “boa retórica”) é capaz de exercer sua potência de produção de bem e correção, infligindo dor em seus ouvintes/interlocutores, mas impelindo-os à decisão correta.

Como afirma Radcliff G. Edmonds III em sua interpretação do mito, “a imagem da alma açoitada e marcada do Grande Rei, despida de qualquer cobertura ou amparo e examinada pelo conhecedor de justiça, ilustra o modo através do qual Sócrates testa seus interlocutores” (2012, p. 166). De maneira semelhante, “as punições do pós-vida prescrita para os malfeitores retrata o sofrimento que a vergonha do *elenchos* inflige” (idem).

¹³⁰ Sobre a relação entre vergonha e dor, Aristóteles afirma, na *Retórica*: “*estô dê aischunê lupê tis ê tarachê peri ta eis adoxian phainomena pherein tôn kakôn*” (II, 1383b12)

Segundo Jessica Moss, o objetivo de Platão no *Górgias* seria mostrar como "o apelo aos sentimentos de vergonha e admiração em uma pessoa podem conseguir, quando os argumentos racionais não são suficientes, levá-la a ver que um prazer prejudicial deve ser evitado, ou que uma dor benéfica deve ser perseguida" (Moss, 2005, p. 140). No caso de uma alma distorcida, corrompida pelo exercício constante dos apetites, a vergonha seria capaz de, através da produção da dor, combatê-la em um registro não-racional.

A vergonha é uma "força contra a tentação do prazer", e, assim, funciona também para o combate contra o hedonismo que Sócrates pretende derrotar no *Górgias*.¹³¹ Para abalar interlocutores que têm valores que "não são baseados em fundamentos racionais", mas pautados em "reações instintivas e intuições" (Moss, 2005, p. 143), e, conseqüentemente, são facilmente atraídos pelo prazer, como é o caso de Polo no diálogo¹³², a vergonha seria um bom artifício para "contrapor uma sensação com outra". Em outras palavras, "a melhor esperança de Sócrates não é oferecer argumentos de que a injustiça é má, mas de alguma forma fazê-lo *enxergar* que ela é má" (Moss, 2005, p. 145).

Moss evoca algumas passagens da *República* para mostrar que, quando as partes racional (*logistikón*) e apetitiva (*epithimetikón*) da alma entram em conflito, a parte afetiva (*thymos*) tem caráter decisivo. Leônicio, em conflito frente ao desejo de olhar cadáveres, poderia ser impedido por uma repulsa pelo que é vergonhoso¹³³, embora não o seja porque sua alma não está em harmonia.

Fundamental para o argumento de Moss é um sentido estético de vergonha depreendido principalmente do argumento de Sócrates contra Polo no *Górgias*, em que se estabelece a oposição entre *kalon* e *aischron*¹³⁴. Quando a alma está adequadamente

¹³¹ Segundo Moss, há dois motivos para que a vergonha supere a atração pelo prazer: "First, as many have recognized, shame is a self-regarding emotion: one feels shame about one's own relation to thing that are *aischra*, shame at doing or wanting them. Second, for men of Polus' culture, taking pleasure in something *aischron* is particularly shameful - more than doing something *aischron* for other reasons; this is a fact that Plato will bring out in Socrates' shaming of Callicles. And these two facts give us reason to think that when shame and pleasure conflict, shame may win out." (Moss, op.cit., p. 148)

¹³² "Polus initially preferred committing injustice to suffering it, avoiding the penalty to paying it, and living unjustly to living in other ways. Now Socrates' questions show that, according to Polus' own, unhesitating judgements, each of these things is more pleasant than its alternative. It is an easy step from here to the conclusion that Polus preferred injustice just because it is more pleasant than justice—that he conflated pleasure with goodness, without being quite aware that he did so." (Moss, op.cit., p. 145)

¹³³ Apesar de a vergonha não ser explicitamente mencionada no texto de Platão, Moss corretamente lê a menção à "bela visão" na passagem como ironia.

¹³⁴ Cf. Moss (2005, p. 144): "Elsewhere in the *Gorgias*, and in other dialogues, Socrates consistently associates the *kalon* with the good and beneficial, but frequently opposes all three to the pleasant. What is pleasant but not beneficial is downright shameful, *aischron*. It should thus puzzle us to see him include

organizada, os conflitos entre a parte racional e a parte apetitiva são decididos “quando a terceira parte, o espírito, junta suas forças à razão para empurrar o agente em direção à ação corajosa”. Isso acontece porque o espírito “não é motivado por considerações de dor e prazer, como o apetite, nem de benefício e prejuízo, como a razão. A explicação mais atraente é que ele considera a ação [corajosa] como *kalon*, e a alternativa, prazerosa, como *vergonhosa*” (Moss, 2005, p. 154).

A explicação de Moss demanda também um elemento estranho ao *Górgias*, geralmente considerado como um desenvolvimento da psicologia moral platônica nos diálogos da chamada “segunda fase”, a saber, a divisão de alma em várias partes. Ou seja, a vergonha apelaria às motivações de uma parte intermediária da alma, que, em uma determinada harmonia, seria capaz de frear a potência da parte apetitiva, que almeja à satisfação dos apetites.

Ainda que não seja de nosso interesse estabelecer a posição cronológica do *Górgias* no *corpus* dos diálogos ou da evolução do modo como Platão concebe a importância das emoções em sua psicologia moral (ou mesmo sobre o quanto ele se afasta de Sócrates a esse respeito¹³⁵), é forçoso dizer que as ideias expressas por Sócrates no *Górgias*, de acordo com a nossa leitura, parecem se afastar da posição tradicional à qual refere-se usualmente como *intelectualismo socrático* – ou pelo menos a um dos elementos fundamentais do intelectualismo socrático, a saber, a exclusão do papel dos elementos ditos “não puramente cognitivos” para a tomada de decisões. Talvez seja possível afirmar, inclusive, que a importância das emoções e dos prazeres é o tema central do diálogo, dado o próprio direcionamento temático que Sócrates dá à discussão. Essa importância dos elementos “não-cognitivos” percorre as discussões de todo o texto e parecem corroborar a visão de que no *Górgias*, o Sócrates de Platão não defende uma visão estritamente intelectualista das motivações morais – ou que sua concepção intelectualista não exclui a influência de outros elementos, não-rationais.

No entanto, aqui ainda não podemos localizar uma teoria das partes da alma completamente definida. Sócrates faz menções *en passant* a diferentes partes da alma no *Górgias* – 493a, 493b – curiosamente retomando, ao final do diálogo (509e), uma tese aparentemente intelectualista, ao dizer expressamente que “todos os que cometem injustiça a cometem involuntariamente”. O máximo que se pode afirmar é que Platão

pleasure here: he can only be referring to aesthetic pleasure, and distinguishing an aesthetic sense of *kalon* (beautiful) from a more ethical or utilitarian sense”

¹³⁵ Tarnopolsky (2010, pp. 114-141) defende que, no *Górgias*, Platão distancia-se de uma noção “socrática” de vergonha.

passa a considerar, no *Górgias*, a potência das emoções a partir da atração das dores e prazeres – o que, em uma conjectura, poderíamos dizer que o leva a desenvolver a teoria tripartite da *República*.¹³⁶

Brickhouse e Smith, ao proporem uma alternativa à “visão tradicional” de um intelectualismo socrático presente nos primeiros diálogos, afirmam que “o apelo dos apetites e das paixões pode influenciar como julgamos o que está em nosso melhor interesse em um determinado momento (Brickhouse & Smith, 2010, p. 129)”. Assim, a distorção dos prazeres e dores poderia exercer um potencial benéfico ou maléfico, de acordo com a intenção do agente, ainda que não necessariamente se aproximem da verdade. Isso porque “nossos apetites funcionam de tal maneira que eles nos representam seus objetivos como benefícios que temos que perseguir” (Brickhouse & Smith, 2010, p. 120). A dimensão enganadora do prazer funcionaria de tal forma que “quanto mais nos permitimos a experiência de prazeres de gratificação como os do apetite, menos somos capazes de considerar as razões para resistir a tenção de tais prazeres no futuro”. Por isso, “o nosso apetite por tais prazeres torna-se mais desobediente e indisciplinado” (Brickhouse & Smith, 2010, p. 121).

Dois dos objetivos centrais para Sócrates no *Górgias* estão articulados. Ao relacionar a retórica ao hedonismo, e a filosofia à vergonha, Platão está nos falando não só de como os prazeres e as emoções se relacionam na teoria, mas apontando a filosofia como uma espécie de método de antídoto contra as atrações da vida voltada aos prazeres, tais quais as que levam os praticantes da retórica como Cálicles. Não se trata somente de uma divisão teórica de campos de conhecimento ou de uma defesa quanto à tese anti-intelectualista em voga. A vergonha é capaz de operar como antídoto e interferir na “parte da alma” em que os apetites são cultivados, e, através de algo como um tratamento de choque, Sócrates espera subverter os valores de seus adversários.

O mito lança luz sobre as afirmações anteriores de Sócrates a respeito da boa retórica e de sua função na cidade, levando a outro nível a delimitação entre a retórica e a filosofia. Platão, consciente do julgamento de Sócrates, usa o mito como artifício

¹³⁶ Irwin (op. cit., p. 195) ressalta que “o grego não nos mostra se Sócrates pensa em partes ou, de forma mais geral, de aspectos da alma”. Dodds (1959, p. 300) afirma que “no tripartition is involved here. All that need be assumed is the popular distinction between reason and impulse which is already present”. De acordo com Louis André-Dorion (2012) o elogio ao auto-domínio no *Górgias* deve ser lido a partir da menção às partes da alma, ou seja, como o domínio de uma parte da alma sobre a outra (e não apenas da alma sobre o corpo): “the reflexive usage of the expression ‘master of oneself’ (*enkrateia heautou*) is justified, if one understand it as the mastery one part of the soul exercises over another (inferior part) of the same soul” (p. 40). Essa prototípica bipartição da alma no *Górgias*, talvez pela primeira vez esboçada nos diálogos, segundo Dorion, implica em “profound changes in Platonic psychology” (p. 47).

dramático para mostrar a injustiça que fundamentaria a condenação do seu mestre e postula metafisicamente a possibilidade de um processo cujos critérios fossem mais justos, livres do registro das aparências.

A vergonha e a produção de um certo tipo de dor exerce um papel não de finalidade¹³⁷, mas de meio através do qual é possível estimular a alma a “resistir aos apetites e não se permitir fazer senão aquilo que a torne melhor” (505b3-4). A filosofia, ao menos no sentido entendido no *Górgias*, é identificada a uma boa retórica, pois “aquele rétor, técnico e bom, terá [a justiça] em vista quando volver às almas os discursos que vier a proferir e todas as suas ações, e lhes presenteará, caso houver algo a ser presenteado, e lhes furtará, caso houver algo a ser furtado” (504d5-8).

Sócrates “seria tomado pela vergonha” não caso fosse condenado injustamente em um tribunal, sofrendo uma injustiça, mas se não fosse capaz de “prover um socorro” (522d4) a si mesmo, a saber, “do mal supremo” da “injustiça” (509b), após ter provado que é pior e mais vergonhoso cometer injustiça a sofrê-la¹³⁸. Este argumento é mais central do que parece a primeira vista, sob a luz do julgamento de Sócrates: ele está mais uma vez, eximindo-se da vergonha e projetando-a como um valor, em última instância, negativo não só sobre seus interlocutores do *Górgias*, mas a seus condenadores do tribunal.

-

A dimensão subversiva do *Górgias* revela seus limites dramaticamente: o leitor acompanha, na *mise-en-scène* do *Górgias*, a entrada de Sócrates em um ambiente inimigo, como em uma guerra, onde, ao discutir publicamente com três defensores da retórica, entra em confronto direto. É verdade que Sócrates parece refutar seus interlocutores, mas estariam os interlocutores concordando com suas teorias? O modo como a discussão se desenrola parece evidenciar o contrário. Cada interlocutor, ao irromper na discussão, parece considerar as teses expostas por Sócrates cada vez mais absurdas – Polo, perplexo, ao final de sua discussão, é obrigado a concordar com a ideia

¹³⁷ V. 499e3-4: “Então, o mesmo não sucede às dores: umas são úteis e outras nocivas?”; “Não se deve, então, escolher e usar os prazeres e as dores úteis?”

¹³⁸ Em oposição à acusação que faz àqueles que o processaram, já na primeira página da *Apologia*, de não terem vergonha (*mê aischunthênai; anaischuntotaton* - 17b), ele afirma, após ter sido condenado, que não lhe faltam palavras, mas um senso de falta de vergonha para que se submetesse às humilhações de ter que agradar seus ouvintes para que fosse absolvido (38e).

de que cometer injustiça é pior do que sofrer injustiça, mas Cálicles, como vimos no capítulo anterior, abandona a discussão de modo revoltado.

E, no entanto, Sócrates consegue envergonhar cada um de seus interlocutores. Para tentar convencê-los, Sócrates opera a partir de uma série de elementos dramáticos e literários que parecem fugir à pura argumentação filosófica. Górgias é refutado porque não é capaz de admitir a sua verdadeira opinião a respeito da falta de comprometimento moral da retórica. Assim, prova-se uma incompatibilidade não só entre as premissas às quais assente de forma relutante, mas também uma incoerência mais profunda entre o que afirma e o que pratica. Polo, em contrapartida, parece ter sido tomado pela vergonha de manter suas ideias iniciais ao longo da discussão, uma vez que Sócrates conseguiu provar que cometer injustiça seria pior porque mais vergonhoso. Por fim, para tentar derrotar a posição de Cálicles, Sócrates vai mobilizar elementos intertextuais que evocam a imagem de uma figura ridícula para o imaginário ateniense. Cálicles, ainda que não tenha admitidamente abandonado a sua posição inicial, é obrigado a sabotar a discussão a partir do diagnóstico de uma incompatibilidade mais profunda entre seus valores e o método socrático.

A hipótese que eu defendo é que Platão constrói a *mise-en-scène* do diálogo de modo a mostrar como se daria a operação da verdadeira política e da boa retórica. As cenas através das quais Platão constrói seus embates filosóficos permitem que a vergonha seja representada *in loco* nas discussões, de modo que o leitor possa contemplar, através dos efeitos que a vergonha exerce nos personagens dos diálogos, a sua verdadeira potência enquanto antídoto dos prazeres.

Consequentemente, uma investigação a respeito da expressão de algo como uma “teoria platônica” nesta obra não poderia se contentar com uma análise conceitual simples de definições já apresentadas, mas precisa considerar os elementos dramáticos e literários através dos quais Platão pretende exhibi-los. O objetivo de Platão no *Górgias* é mostrar dramaticamente como a vergonha funciona como antídoto ao prazer, e para isso escolhe um diálogo em que os interlocutores de Sócrates parecem tão pouco receptivos às suas teses: porque suas almas já foram distorcidas na prática do modo de vida que defendem.

Há também uma função dramática na recalcitrância de Sócrates em proferir discursos desde o começo do diálogo. Como vemos, ele estabelece como condição da discussão que os seus oponentes respondam de forma breve a perguntas e respostas. Sócrates tem em vista a possibilidade de demonstrar, em vez de um tipo ruim, falso e

adulador de retórica, cujo propósito seria apenas estimular os prazeres através de um discurso que agradaria aos ouvintes, um tipo bom de retórica, que através de perguntas e respostas faz com que as opiniões na alma dos oponentes sejam desnudadas e, caso tenham alguma opinião injusta, sofram a punição necessária – sejam envergonhados publicamente. Platão estabelece, dramaticamente, uma dicotomia formal que demonstra a oposição entre os dois tipos de discurso.

Análoga à função que o prazer exerce para a retórica seria o papel da vergonha para a filosofia – uma dicotomia subjacente a todas as outras que Sócrates não pode afirmar diretamente para seus interlocutores, mas que Platão pode exibir dramaticamente. Assim, o papel da vergonha só se revelaria através da leitura do diálogo, à medida que o leitor acompanha o processo psicológico pelos quais passam os interlocutores de Sócrates. Imprescindível para uma análise completa do *Górgias* seria, portanto, a consideração desses elementos, que fogem à dimensão puramente argumentativa, passível de formalização lógica, das discussões do texto.

Como vimos no caso de Cálicles, o *elenchos* encontra alguns limites: o jogo de perguntas e respostas através do qual suas posições são refutadas racionalmente, através de argumentos, não passa, para ele, de “sofismas” (497a6). Os únicos procedimentos capazes de abalar suas convicções são as imagens ridículas, pelas quais Sócrates pretende inverter a tentativa empreendida por seu opositor de ridicularizar a filosofia¹³⁹, jogando em seus próprios padrões. Ainda assim, no entanto, Cálicles não parece, até o final do diálogo, convencido. Talvez Platão queira justamente nos mostrar os limites da filosofia, na expectativa de que Cálicles possa servir de algo como um paradigma negativo para o tipo de vida que defende.

Basta lembrarmos que Platão prevê “duas” funções para a punição das almas injustas no mito do julgamento em pós-vida: a primeira, corretiva, é capaz de fazer a alma de quem sofre ser afastada da tentação dos prazeres. No entanto, algumas almas, certamente as demasiadamente assimétricas e vergonhosas, são incuráveis.

Mas os que são beneficiados e que recebem a justa pena infligida por deuses e homens são aqueles que cometeram erros curáveis; contudo, é por meio de sofrimentos e dores que eles são beneficiados, aqui como no Hades, pois não há outro modo de se livrarem da injustiça. Por outro lado, os que cometeram as injustiças mais extremas e tornaram-se incuráveis devido a esses atos injustos, tornam-se modelo (*paradeigmata*), embora eles próprios jamais possam obter alguma vantagem porque são incuráveis. Não obstante, são os outros que obtêm

¹³⁹ Ver 3.

alguma vantagem disso, aqueles que os veem experimentar, ininterruptamente, os maiores, os mais dolorosos e os mais temíveis sofrimentos por causa de seus erros, dependurados no cárcere de Hades como simples modelo, espetáculo e advertência (*theamata kai nouthetêmata*) para os injustos que ali chegam a todo instante.

As almas incuráveis, talvez por estarem tão inseridas em um ciclo de satisfação de apetites que, completamente viciadas, incapazes de contemplar qualquer outro tipo de bem, não podem mais ser corrigidas. Neste caso, a punição tem apenas uma função demonstrativa, pois sua potência de antídoto não mais funciona.

A alma de Cálicles é incurável: sua incapacidade de deixar-se ser tratado pela filosofia, cuja consequência é o completo colapso de sua discussão com Sócrates, se dá porque “este homem não tolera ser beneficiado e sofrer aquilo sobre o que discutimos: ser punido” (505c3-4). O prognóstico de Sócrates é de que ele “será incapaz de socorrer a si mesmo” (526e5) no julgamento pós-vida. “Quando te apresentares ao juiz, o filho de Egina, e ele te levar preso, ficarás turvado e boquiaberto neste lugar tanto quanto eu ficarei aqui, e talvez alguém rache também a tua têmpora de forma desonrosa e te ultraje de todos os modos”(526e5-a4). A última inversão, entre a legitimidade do julgamento em vida e em morte, resulta também na inversão entre a condenação mais justa e legítima, daquele que sofre punição pelos atos que cometeu. A incomensurabilidade entre Cálicles e Sócrates, a incapacidade do primeiro de atender ao *logos*, é uma condição taxada de “vergonhosa” pelo segundo: “Pois é vergonhoso encontrarmo-nos nessa condição que patentemente nos encontramos, e incorreremos nessa insolência juvenil como se fôssemos algo, a quem jamais as coisas parecem ser as mesmas a respeito dos mesmos assuntos, inclusive a respeito dos mais preciosos” (527d5-e1).

Assim, ao atentar para a função demonstrativa da alma incurável, como paradigma do mito, Platão refere-se também à função demonstrativa do próprio diálogo: se Polo e Górgias parecem de alguma forma influenciados pela derrota de Cálicles, instigados e clamando pela continuidade da discussão no terceiro ato, talvez a audiência última da ridicularização de Cálicles seja o próprio leitor.

Ao mencionar uma “boa retórica”, Platão pode estar se referindo a uma estratégia não totalmente racional da filosofia, que, através de imagens – seja a metáfora dos jarros furados, sejam as analogias com as atividades corporais, o mito do julgamento pós-vida, ou mesmo a evocação a elementos do imaginário popular, como representações textuais de tragédias e imagens de estilos de vida repulsivos -, ou seja,

com elementos que geralmente categorizamos como literários e dramáticos, é capaz de convencer sua audiência – seus leitores –, através de casos paradigmáticos, a não mais procurar uma vida intemperante. O leitor implícito do diálogo, a audiência em que a “boa retórica” teria efeito – poderíamos supor, tal qual a audiência prevista para um exemplo paradigmático de alma incurável no Tártaro – deixa-se afetar por demonstrações que evoquem elementos não puramente racionais, pois já estão em alguma medida inseridas na lógica da incontinência.

Por isso faz muito mais sentido *mostrar* a vergonha do que defendê-la em um discurso teórico: porque as almas assimétricas, vergonhosas mas curáveis, precisam de estímulos que, ligados à experiência, contraponham-se aos efeitos do prazer. Assim, o apelo ao exemplo do *kinaidos*, ou a evocação de textos poéticos de grande efeito, exerce algum efeito em Cálicles – ainda que limitado, pois sua alma é incurável -, e nos leitores do diálogo, que, frente aos elementos textuais dramáticos, sentem-se ridicularizados em sua possível identificação com qualquer das teses calicleanas.

CONCLUSÃO

Para comprovar a importância e a centralidade dos “elementos dramáticos e literários”, e delimitar a sua função mais específica no movimento argumentativo do texto, deti-me em uma análise das refutações que Sócrates opera em seus interlocutores, de modo a demonstrar como, por exemplo, a vergonha é utilizada como artifício para derrotar as posições defendidas por estes.

Platão cria um diálogo em que representa seu discípulo discutindo com alguns representantes da retórica, prática cujo modo de discurso é radicalmente diferente da filosofia; conforme fica claro no decorrer do diálogo, estes personagens estão preocupados com sua reputação e valorizam os prazeres decorrentes dela. Sua aversão à filosofia não se limita à insistência em expor suas opiniões no registro da retórica, em longos discursos, e em sua dificuldade de oferecer respostas diretas e concisas a Sócrates; a verbalização de um ódio explícito aos próprios praticantes adultos da filosofia culmina na exortação de violência aos filósofos velhos como Sócrates, que, segundo seu último opositor dos diálogos, “merecem umas pancadas”. A escolha desses personagens para o jogo de cena do *Górgias* não é casual: com indivíduos pouco habituados ao debate filosófico, o tipo tradicional de exame socrático parece não surtir grande efeito.

Frente à incompatibilidade discursiva entre filosofia e retórica, Sócrates envergonha seus interlocutores a ponto de que eles não sejam capazes de continuar mantendo suas posições iniciais. Sócrates lança mão de uma emoção para realizar uma espécie de refutação “ad hominem”, de modo que o interlocutor, envergonhando-se de continuar mantendo suas convicções, ou receoso de aceitar publicamente as implicações sua verdadeira posição, é obrigado a concordar com Sócrates.

Ao discutir com esses personagens, Sócrates é obrigado a fazê-los “sentir” a refutação de suas opiniões, enxergá-la em prática, seja reduzindo estas opiniões através de imagens chocantes como a do *kinaidos* ou envergonhando os oponentes de modo a dissuadi-los a continuar discordando dos argumentos desenvolvidos.

Ao mostrar o modo como isso ocorre no diálogo, espero ter provado a nossa hipótese inicial, de que os aspectos aparentemente estilísticos estão relacionados aos temas das discussões mobilizadas no diálogo. Na medida em que Sócrates é obrigado a lançar mão de recursos como a vergonha, a própria discussão e a experiência derivada da leitura do diálogo são modificadas através dos elementos dramáticos e literários -

que, se inerentes ao estilo platônico, são particularmente proeminentes no *Górgias*. Muitos dos argumentos tradicionalmente socráticos presentes no diálogo são sumariamente ignorados por seus interlocutores – desacostumados com o registro da discussão filosófica, pouco compreendem ou dispensam as palavras de Sócrates como meros jogos de palavras.

Sócrates defende no *Górgias* algumas teses filosóficas que, mesmo passando incólumes por seus oponentes (que talvez nem concordem com seus pontos de partida) parecem ser teorias que ou foram melhor justificadas em diálogos da primeira fase ou serão melhor desenvolvidas a partir de obras como a *República*. Por isso, no que diz respeito à teoria platônica das emoções e das motivações, o *Górgias* é um diálogo um tanto singular. Há certo consenso sobre seu lugar na cronologia de composição dos diálogos, um período de transição entre a primeira e a segunda fases da obra de nosso autor. Em termos teóricos, isso poderia significar que Platão começa aqui a testar algumas ideias. Um exemplo é a menção à necessidade da “harmonia da alma”, que supõe uma complexificação do conceito de alma a desembocar em uma divisão em diferentes partes a serem harmonizadas. Embora Sócrates ainda não formule tal divisão esquematicamente, é óbvio que, no *Górgias*, Platão já está preocupado com o papel que as emoções e os prazeres cumprem na economia da “alma desarmoniosa”

Essas preocupações, se não necessariamente desenvolvidas por Sócrates com toda a articulação que o personagem demonstra nos diálogos de segunda fase, expressam-se em larga medida no estilo do diálogo. Ao montar uma cena em que Sócrates debate com interlocutores altamente suscetíveis a emoções e prazeres, Platão está tratando esses problemas filosófica e literariamente. Ao denunciar, não só pelas palavras de Sócrates, mas também pelas reações e atitudes de seus interlocutores, a atração exercida pelo prazer naqueles engajados em uma prática tão bem considerada na sociedade ateniense, Platão está não só fundamentando a sua recorrente crítica à retórica e aos sofistas, como também está demonstrando uma preocupação com a potência da influência das emoções, prazeres e apetites na opinião e no julgamento de indivíduos “não-filósofos”. Em contrapartida, ao representar Sócrates devolvendo na mesma moeda, utilizando recursos como a vergonha e a ironia para afetar seus interlocutores, Platão está também aludindo à possibilidade de que as emoções possam funcionar a favor de ideias filosóficas.

A menção de Sócrates à possível existência de uma “boa retórica” no final do diálogo tampouco é mera conjectura. Prova disso é o modo como conseguimos expandir

a crítica de Sócrates à retórica e ao prazer a uma posição mais propositiva de filosofia. Platão menciona a “boa retórica” no final do diálogo de modo elíptico para fazer referência à própria obra. Sócrates é evidentemente um filósofo; mas um filósofo que, ao evocar mitos, envergonhar seus interlocutores, fazer longos discursos, admitir estar se comportando como um “verdadeiro orador público”, parece propor a possibilidade do uso da retórica, ou de recursos “extra-argumentativos” de forma a exortar um certo tipo de ouvinte ou interlocutor à filosofia. Entre as principais características dessa “boa retórica”, há um compromisso com a apologia da virtude e dos valores fundamentados filosoficamente por Sócrates, além do distanciamento em relação à adulação e a produção de prazer como fim em si mesmo. Deste modo, Platão diferencia filosofia e retórica não apenas em relação ao método e ao tipo de discurso adotado por cada uma das práticas, mas também através dos fins visados por cada uma. A exibição última de como a boa retórica funciona se dá através do próprio diálogo.

Assim, partir da análise do texto, conseguimos justificar e expandir nossa hipótese metodológica: os elementos dramáticos e literários não só devem ser considerados na interpretação, mas – analogamente aos argumentos, que são parte fundamental no método socrático e cumprem função primordial na economia dos textos platônicos – também se relacionam à potência das emoções, apetites e elementos não puramente cognitivos contemplada através das ideias expressas por Sócrates no *Górgias*. O maior exemplo disso é a vergonha, tematizada na discussão do diálogo, mas realmente decisiva no seu jogo de cena: ao retratar Sócrates envergonhando e refutando personagens tão afeitos às seduições do prazer, o autor ao mesmo tempo nos mostra a potência corretiva desta emoção e nos impele ao julgamento de nossas próprias posições em relação ao prazer, ao bem e ao melhor modo de viver a vida.

Neste sentido, o *Górgias* é um diálogo singular, e sua relação entre forma e conteúdo é capaz de nos oferecer acesso privilegiado a algumas *questões* singularmente platônicas, como o apelo das emoções para a formação do caráter de um indivíduo e a possibilidade de alguma apreensão filosófica ou conhecimento por parte de pessoas não familiarizadas com a filosofia. Esta preocupação não é contingente, nem exclusivamente literária. Se, em um diálogo, podemos classificar elementos como ironia, riso, metáforas, exclamações e agressões como “elementos dramáticos e literários”, em discussões reais, como sabemos, as emoções, desejos e prazeres muitas vezes entranham-se e se misturam de tal maneira que muitas vezes sequer seria possível separá-las dos “argumentos puramente filosóficos”. Ao atentar para a possibilidade de

que esses traços são atribuíveis tanto às almas harmoniosas quanto às desarmoniosas, e ao expor literariamente, em um diálogo, o modo como isso ocorre, Platão demonstra, como de costume, sua acuidade filosófica para lidar com questões altamente controversas.

APÊNDICE – UMA HIPÓTESE DE INTERPRETAÇÃO DO USO DA IMAGEM DO ‘KINAIDOS’ À LUZ DA INTERTEXTUALIDADE DO *GÓRGIAS* COM A *ANTÍOPE* DE EURÍPIDES

Pouco após interromper a discussão entre Sócrates e Polo, Cálicles, no meio de um grande discurso em que detalha sua posição (484e), cita um trecho da tragédia *Antíope*, de Eurípides:

cada um reluz naquilo em que se esforça,
ocupando-se com isso a maior parte do dia,
onde ele seja superior a si mesmo (fr. 184)¹⁴⁰

A evocação do tragediógrafo vem para justificar uma posição de franco ataque à prática da filosofia: qualquer um que permanece dialogando além de menino “se mostra absolutamente ridículo, afeminado e merecedor de umas pancadas” (*Grg.*, 485c2). A peça é citada explicitamente na discussão ao menos quatro vezes, e Platão faz algo como uma paródia ao reencenar uma disputa entre dois personagens a defender dois modos de vida contrastantes¹⁴¹.

Temos apenas fragmentos da *Antíope*, mas sabemos que uma das cenas mais populares na época – talvez justamente pela citação de Platão (Collard, Cropp, 2008, p. 172) – é a discussão entre Zeto e Anfíon (frs. 183-189, 193-202, 191, 219-220). Os dois, filhos de Zeus com Antíope, praticam e defendem vidas radicalmente distintas: o primeiro é absolutamente voltado para a vida prática, e o segundo, voltado para os prazeres musicais e intelectuais. Andrea Nightingale (1990, pp. 67-87) dedica-se a analisar as semelhanças e diferenças entre o debate dos filhos-rivais de Antíope e Cálicles e Sócrates no *Górgias*. A analogia seria constituída a partir da oposição entre as teses de Cálicles/Zeto e Sócrates/Anfíon. Mas, no uso paródico de Platão, há algumas diferenças importantes entre as duas conversas, como destaca Nightingale: “enquanto Eurípides desenha um contraste simples entre o homem de negócios não-intelectual e o intelectual que optou não participar da vida cívica, os personagens de Platão são mais complexos” (op. cit., p. 70).

¹⁴⁰ Para a numeração, sigo a edição de Christopher Collard e Martin Cropp (2008). A tradução é proveniente desta mesma edição, com pequenas modificações.

¹⁴¹ Cf. Snell (1964, p. 70), a respeito da *Antíope* de Eurípides: “some of the motifs of the older dramas turn up again here, in particular the question of shaping the bios, the way of life, and the problem of how much man can achieve by his intellectual powers.”

Ao mesmo tempo em que faz uso de um mote semelhante ao da tragédia euripídiana e se apropria de boa parte de seu vocabulário, Platão relativiza as posições ali estabelecidas através de uma série de artifícios – alguns já exaustivamente analisados por Nightingale. A minha hipótese, no entanto, é que o uso da imagem do *kinaidos*, para ser devidamente compreendido, deve ser também lido a partir desta relação intertextual, pois somente assim o seu sentido no diálogo se torna mais claro.

Na estrutura da discussão do terceiro ato do *Górgias*, aparentemente análoga à da *Antíope*, há um grande deslocamento conceitual: a defesa do prazer pela personagem de Cálicles. Ao contrário do que ocorre no discurso de Zeto na peça de Eurípides, não mais a vida intelectual, a música e o prazer estão conectados; Cálicles, se ainda defende práticas voltadas para o sucesso na vida política e o acúmulo de riquezas, tem o prazer – mesmo que, possivelmente, um tipo de prazer diferente daquele decorrente da vida intelectual – como elemento fundamental da equação de uma vida feliz¹⁴².

Não por acaso, uma inversão semelhante ocorre no *Górgias* quanto ao tipo de acusação que faz Zeto contra seu irmão na peça:

A natureza te deu uma alma forte, mas **você mostra uma aparência que imita uma mulher** (*gynaikomimoi diatrepeis morphomati*). Você não contribuiria uma palavra para deliberações sobre justiça nem exporia nada verossímil ou persuasivo [...] Se te dessem um escudo, você não saberia o que fazer com ele, nem poderia oferecer conselhos fortes para outros.

Pois um homem que, ainda que possua uma boa vida, ignora e negligencia as coisas em sua casa e, tendo prazer com músicas, sempre persegue isto, será ocioso e sem serventia em sua casa e na cidade, e para seus amigos, não será ninguém. Pois a natureza do homem se foi, quando ele é estragado pela doçura do prazer (*glukeias hêdones*). (frs. 185, 187)

Se, na *Antíope*, é Zeto quem faz a acusação de que a vida intelectual é uma vida voltada a prazeres supostamente femininos¹⁴³, o exemplo do *kinaidos* no *Górgias* pode

¹⁴² Cf. Nightingale (op.cit., p. 77, n. 44): “In addition to the differences mentioned above, note also that while Zethus denounces pleasure [...], Callicles wants both power-prestige and limitless pleasure. Clearly, Zethus is more old-fashioned than Callicles. But his traditionalism intersects with Callicles’ anti-traditional stance at a crucial juncture: each bases his arguments on the erroneous belief that power, prestige and money make for the good life”.

¹⁴³ Sobre a relação do *kinaidos* com o feminino, Halperin (1998, p. 100) reformula a posição de Winkler em termos mais explícitos: “The *kinaidos* could be conceived by the ancients in both universalizing and minoritizing terms - as a potential threat to the masculine identity of every male, that is, and as the desfiguring peculiarity of a small class of deviant individuals. Because ancient Mediterranean discourses of sex and gender featured the notion that ‘the two sexes are not simply opposite but stands at poles of a continuum which can be traversed’ as Winkler pointed out, ‘woman is not only the opposite of a man: she is also a potentially threatening ‘Internal emigré’ of masculine identity”.

ser lido como uma resposta platônica.¹⁴⁴ Em ambos os casos, a suposta agressão parece intrinsecamente ligada a uma vida voltada aos prazeres.

A paródia à *Antíope* nesta parte final do *Górgias* tem objetivos específicos; entre eles, está a defesa contra uma acusação anti-intelectualista recorrente na época, representada por tragediógrafos como Eurípides¹⁴⁵: a de que a dedicação exclusiva a uma vida intelectual poderia enfraquecer um homem, ou desassociá-lo de sua masculinidade.

Tarrant (2008, p. 12) demonstra que a *Antíope* de Eurípides se encontra dentro de um contexto específico, “um período no final da década de 420 quando o anti-intelectualismo veio à tona e passou a ter uma influência mais direta na vida pública de Atenas”¹⁴⁶. Tanto os sofistas quanto Sócrates, portanto, poderiam ser vistos como uma ameaça à cidade e aos afazeres práticos necessários para sua prosperidade. Como bem aponta o estudo de Snell sobre a *Antíope* (1964, p. 82), “Eurípides desenvolveu essa nova ideia em oposição à perspectiva positiva de Sócrates em relação ao conhecimento” e, portanto, nesta tragédia, está também “em oposição aos sofistas que ensinaram *arete*. Pois você não pode ensinar *arete* a menos que você acredite que o conhecimento é bom e útil”.

Dada essa indiscernibilidade entre os campos de conhecimento, combater o anti-intelectualismo, no projeto platônico, depende da efetividade de um outro procedimento, que constitui um objetivo ainda maior na argumentação presente no *Górgias*: realizar uma distinção conceitual entre retórica e filosofia¹⁴⁷. Para isso, seria

¹⁴⁴ A estrutura parcialmente simétrica de uma troca de acusações entre Cálicles e Sócrates pode ser notada em várias passagens. De modo geral, a intenção de Platão parece ter sido anunciar “a complete reversal of Callicles’ position on the relative value of philosophy and politics: it is not Socrates (qua philosopher) who is ridiculous and thus who suffers from some moral failure; rather, it is Callicles (quawould-be politician) who is and thus who does. Moreover, this announcement seems designed especially to induce a feeling of shame in Callicles”. (Levy, 2013, p. 28)

¹⁴⁵ O tragediógrafo parecia defender teses radicalmente anti-socráticas e anti-intelectualistas, como afirma Snell: “Socrates contended: Knowledge about what is really good will overcome pleasure and moral weakness. Man can win true happiness by intellectual efforts. To this Antiope answers, as Phaedra did: Life in reality is quite different. But leaving aside the moral implications and speaking only about happiness she says: It is the natural order of things that some people are to be happy and others unhappy. But once you are unhappy knowledge does not help you - the opposite is true, it makes you all the more unhappy” (1964, p. 82)

¹⁴⁶ Não estou particularmente preocupado com a tese de Tarrant que tenta estabelecer uma data para a *Antíope*; é bastante claro que tais acusações eram de grande preocupação de Platão por sua difusão em meio à sociedade ateniense. Cf. Dodds (op.cit., p. 273): “Plato must often have had to listen to such advice from friends and relatives who wished to dissuade him from wasting his time on philosophy”.

¹⁴⁷ Cf. 500c: “Sóc.: Portanto, o melhor seja talvez distingui-las [a vida defendida por Cálicles, no “exercício da retórica”, e a “vida volvida à filosofia”, como defende Sócrates], como há pouco tentei fazê-lo, e depois de distingui-las e de concordarmos entre nós que se tratam de duas formas de vida, investigar em que elas se diferem e qual delas deve ser vivida”

preciso não só mostrar a natureza falsa da primeira (como acontece no caso da discussão de Sócrates com Górgias e Polo), mas também mostrar as diferenças entre as motivações por trás das duas práticas. Este segundo procedimento só é completado na discussão com Cálicles, e a relação supostamente perversa da retórica com o prazer é denunciada de forma mais flagrante no argumento que termina com a imagem do *kinaidos*.¹⁴⁸

Ler a menção à vida do *kinaidos*, no *Górgias*, como uma resposta paródica de Platão ao texto de Eurípides não significa ignorar seu papel na argumentação filosófica do diálogo. À primeira vista, se considerarmos os aspectos intertextuais, o deslocamento conceitual operado por Platão parece uma desonestidade intelectual. Conferir a Cálicles uma posição que não é originalmente defendida pelo seu personagem inspirador poderia ser uma estratégia artificial para refutá-lo¹⁴⁹, já que, como sabemos, o hedonismo é o ponto nevrálgico do ataque de Sócrates no final do *Górgias*.

Mas, no fundo, Platão planeja justamente desmascarar a verdadeira intenção da posição moral vigente – que defendia uma vida voltada para os afazeres públicos sem conhecimento de causa –, de modo a definir a filosofia como a única ciência política verdadeira, e Sócrates como “o único contemporâneo a empreender o verdadeiro conhecimento político e praticá-lo” (521d5).¹⁵⁰ Afinal, por que alguém teria intenção de exercer influência política se não possui o verdadeiro conhecimento a ser aplicado na política? A resposta platônica: para sustentar uma vida de prazeres.

Além de rebater a acusação presente na *Antíope* de que aqueles que se voltam demasiadamente à vida intelectual são afeminados, Platão está estabelecendo um ponto de distinção entre a retórica e a filosofia. A primeira prática é desqualificada por suas motivações, fundamentadas numa relação indiscriminada com o prazer; o ponto culminante disso se dá através da insinuação de que, segundo as premissas defendidas por Cálicles, uma vida voltada para esta prática seria, caso fosse desmascarada aos olhos públicos, passível a duras condenações, tal qual a prostituição masculina. Ambas

¹⁴⁸ A intenção de Sócrates é posteriormente explicitada por ele em 500d: “Uma vez que eu e tu concordamos que há algo bom e algo apazível, e que o apazível é diferente do bem, e que para cada um deles há uma prática e um treino para adquiri-lo, a caça ao apazível e a caça ao bem, respectivamente”

¹⁴⁹ Esta é, por exemplo, a posição de Klosko, que defende uma conexão artificial operada por Platão (1988, p. 130): “I believe it is somewhat unfair on Plato's part to dismiss Callicles' immoralism in this fashion. Though not without inconsistencies and other flaws, it is doubtless a serious moral position that is worthy of serious consideration. Though Callicles' immoralism can no doubt assume a form in which it is closely connected with hedonism, this connection is by no means necessary”.

¹⁵⁰ Cf. Nightingale (op.cit., p. 72): “Plato, then, does not oppose the contemplative to the practical life in the *Gorgias*. Rather, he attempts to distinguish two kinds of intellectual cultivation: one which serves the aspiring politician in a democracy or a tyranny, and one which serves the true art of politics”

as práticas são marcadas pela afirmação da incontinência de prazeres, tanto em um nível intrínseco (fazem uso da produção do prazer como meio para atingir seus objetivos) como em um nível extrínseco (visam atingir uma vida de prazeres)¹⁵¹.

Assim, além do ataque à visão de que o prazer tem valor intrínseco, Sócrates estaria fazendo uma crítica social à prática dos sofistas e à ambição de jovens como Cálicles, que a despeito de quaisquer valores éticos ou conhecimento legítimo sobre a justiça ou o bem da cidade, utiliza a carreira política para enriquecer, e, deste modo, obter mais prazeres. Uma vida semelhantemente ilegítima leva aquele que se submete a práticas degradantes, como o *kinaidos* prostituto. Ainda que consideremos a presença de prazer, esta prática seria ilegítima a partir da perspectiva moral socrática, pois não tem em vista qualquer espécie de bem verdadeiro, mas visa somente o prazer pleonético¹⁵² que o sexo ou o dinheiro podem lhe dar.¹⁵³

Mais do que uma visão estabelecida que contrapõe a falta de *andreia* ao ideal de guerreiro temperante, no *Górgias*, Platão está combatendo uma acusação, relativamente nova em Atenas, que associa a filosofia ao hedonismo e a contrapõe às aptidões necessárias – masculinas – a uma vida política. Como sabemos, seu objetivo, em última instância, é afirmar a filosofia como o único procedimento político verdadeiro.

-

Tentei justificar o papel central da imagem do *kinaidos* na argumentação à luz da relação intertextual do *Górgias* com a *Antíope*. Acredito que, com isso, o sentido de sua inserção na discussão se torna mais claro. Mas nos resta responder a algumas

¹⁵¹ Xenofonte, em *Memoráveis*, (1.6.13) reporta uma conversa de Sócrates com Antífon em que o filósofo teria se referido aos sofistas como “prostitutos do saber”. “Olha, Antífon, entre nós, acreditamos que a beleza e a sabedoria tanto podem ser belas como vergonhosas: porque se alguém vender, por dinheiro, a sua beleza a quem a quiser, chama-se prostituição, mas se alguém travar conhecimento com um amante bem formado e se tornar seu amigo, consideramo-lo sensato. E com a sabedoria passa-se o mesmo: àqueles que a vendem por dinheiro chamam-lhes sofistas [que é o mesmo que prostitutos (*pornous*)] enquanto àquele que conhecer alguém de boa índole e lhe ensinar o que tem de bom, tornando-se seu amigo, desse acreditamos que o que ele faz corresponde à actuação do cidadão perfeito.” (trad. Ana Elias Pinheiro, 2009)

¹⁵² Cf. *Grg.* 493b, 493d-e

¹⁵³ Podemos comparar esse modelo erótico com o modelo erótico posteriormente desenvolvido por Platão em diálogos como o *Fedro* e o *Banquete*. Como afirma Halperin (1968, p. 68): “Relations among the members of Socrates' circle, as Plato portrays them, illustrate the theory of erotic reciprocity sketched out by Socrates in the *Phaedrus*. For Socrates arouses in the beautiful youths whom he pursues a measure of desire equal to his own; as Alcibiades ruefully testifies (*Symposium* 217c, 222b), Socrates awakens in them an erotic response so powerful that they pursue him as if he were a boy.”

perguntas levantadas anteriormente, e, para isso, é necessário conjugar a intertextualidade com as interpretações anteriormente mencionadas.

Em primeiro lugar, como conciliar as duas visões, a acusação judicial de prostituição e o aspecto do prazer? A minha hipótese é que, tal qual a incompatibilidade presente na tragédia de Eurípides, uma incompatibilidade entre as perspectivas de Sócrates e Cálicles nos obriga a contemplar ambos os aspectos. Se a retórica tem como preocupação principal o prazer, e a filosofia ocupa-se com o bem, para cada um dos personagens, a vida do *kinaidos* representa uma ameaça em diferente sentido.

Cálicles não necessariamente vê o exemplo do *kinaidos* como vergonhoso por sua falta de virtude ou por sua relação com a incontinência, mas porque esta imagem apresenta um perigo real e social à sua carreira. Este é o problema de seu amor ao *demos* ateniense (481d) quando, na verdade, defende teses radicalmente aristocráticas¹⁵⁴. É também por isso que a noção de autodomínio soa estranha a seus ouvidos, mas não o repúdio à imagem do *kinaidos*: frente à promessa de uma vida de riqueza e prazeres que o poder de alguém influente na *pólis* poderia trazer, somente um caso que prejudicasse sua ascensão social poderia ser empecilho para alguém como Cálicles. O aspecto sublinhado pela leitura de Dover, portanto, faz sentido a partir da perspectiva calicleana.

No entanto, o *kinaidos* também corresponde a uma vida vergonhosa para Sócrates, ainda que por motivos completamente alheios. Para Sócrates, uma vida voltada aos prazeres sexuais – independente de qual tipo, cabe dizer – seria condenável na medida em que só o autodomínio conquistado através do conhecimento poderia trazer satisfação plena¹⁵⁵. O sexo só seria capaz de satisfazer temporariamente uma falta que nunca pode ser definitivamente preenchida. Ou seja, o desejo, por confundir seu objeto, sempre busca satisfação sexual¹⁵⁶. Essa carência leva a uma vida descontrolada e voltada aos prazeres, o que, por sua vez, nos remete à tentativa de Winkler de ler, no

¹⁵⁴ Aqui, poder-se-ia conjecturar sobre o trocadilho feito por Platão. Cálicles é um nome fictício e pouco se sabe sobre a possibilidade de Platão estar se referindo a uma figura ateniense proeminente, embora esta hipótese não possa ser descartada (v. nota 6). Uma analogia poderia estar sendo feita entre um tipo de relação que Sócrates manteria com a filosofia e com seu *eromenos*, Alcibíades, e um outro tipo de relação que Cálicles mantém com o povo ateniense e Demo, filho de Pírilampo. Cálicles, pode estar sendo acusado de alguém que apenas visa produzir prazer em seus objetos de desejo.

¹⁵⁵ No discurso de Diotima no *Banquete* (206e-207a), o objeto do *eros* é algo que não pode ser satisfeito sexualmente; a satisfação sexual seria, pelo contrário, algo como um desvio de sua busca pelo verdadeiro bem. Cf. Halperin (1985).

¹⁵⁶ Sócrates afirma, na discussão com Polo, que os rétores, assim como os tiranos, *não fazem o que querem* (ouden gar poiein hôn boulontai), mas apenas o *que lhes parece ser melhor* (poiein mentoi hoti an autois dóxêi bestiston einai) (Grg., 466c)

Górgias, ecos da moral popular ateniense – segundo a qual o autodomínio deve ser capaz de refrear o hedonismo.¹⁵⁷

O hedonismo de Cálicles é parte essencial de sua posição na medida em que a relação com o prazer, em detrimento do conhecimento das reais virtudes, é o que torna a retórica menos legítima do que a filosofia. É essa relação – entre certo tipo de “intelectualismo” retórico e uma vida de prazeres – que Platão e Sócrates estão denunciando.

Poderíamos nos perguntar qual é a eficácia filosófica de uma refutação contingencial deste tipo, que se baseia em preceitos jurídicos e da moral popular para tentar causar vergonha no interlocutor de Sócrates. Certamente Platão estava ciente de seus limites, dado o modo como encerra o *Górgias*. A incomensurabilidade entre os dois interlocutores, que irá perdurar até o fim do diálogo, se mostra também em relação ao sentido da imagem do *kinaidos*. Por isso, nenhum dos dois paradigmas – tanto o jurídico, ressaltado por Dover, quanto o moral, contemplado por Winkler – é capaz, por si só, de explicar o funcionamento do termo. É preciso conjugá-los frente à intenção de Platão de mostrar a incomensurabilidade entre as motivações da filosofia e da retórica, um objetivo que se torna mais claro a partir da acusação euripidiana à qual está tentando responder.

Mas também não devemos esquecer do elogio que Sócrates faz à necessidade de punição de atos injustos. Tendo em vista esta tese, abordada diretamente na discussão com Polo e reiterada na escatologia¹⁵⁸, a insinuação de que a retórica se relaciona com

¹⁵⁷ Embora Platão aqui mostre certa dependência da visão popular sobre o prazer, é preciso ressaltar a diferença em relação à visão platônica sobre a satisfação erótica; no *Fedro*, como bem aponta Halperin (1986), Sócrates afirma algo como uma doutrina da “reciprocidade erótica”. Cf. *Fedro* 255 c-e: “Esse desejo corre abundantemente para a alma do amante mas, enquanto uma parte se perde nele, outra, uma vez o amante repleto dela em plenitude, transvasa. Do mesmo modo que o sopro ou um som refletido por um corpo sólido e resistente, também as emanções da Beleza, entrando pelos olhos, através dos quais se refletem, atingem a alma. Quando, seguindo o caminho natural que leva à alma, aí chega, enche totalmente a alma e as aberturas das asas que, recebendo nova vitalidade, ganha nova plumagem e, por sua vez, a alma do amado fica também cheia de amor. Assim ama o que ama: sem saber o que ama. Nem sabe, nem pode dizer o que se passou consigo. Tal como um doente de oftalmia, que desconhece a causa da moléstia, embora a sinta, assim também o amado não se dá conta de que se viu mesmo no espelho do amante! Quando este se encontra presente, termina a sua dor e, logo que se ausenta, imediatamente mergulha no sofrimento. Quando o amado está longe, também se sente invadido pela tristeza, pois o reflexo do amor se encontra no seu peito. Todavia, o nome que ele dá a este sentimento e o que acredita que seja, é amizade (*philia*), e não amor. A sua ambição, análoga à do outro, embora menos dominadora, é ver, tocar, beijar, deitar-se a seu lado. A partir daí, há muitas possibilidades de, em tais condições, as coisas não levarem muito tempo a acontecer” (trad. Pinharanda Gomes, 2000).

¹⁵⁸ Sócrates afirma, primeiro, em 464c, que a legislação é a parte regulativa da *technê* referente à alma; em 472e, afirma que “quem comete injustiça e é injusto é absolutamente infeliz, mais infeliz, contudo, se não pagar a justa pena e não encontrar o desagravo”; 477a: “quem paga a justa pena [...] se livra do mal da alma”; em 478a, Sócrates se refere aos juízes como quem realiza em relação à alma a atividade que o

prática tão condenável quanto a prostituição poderia fazer parte de um projeto social de Platão, cujo desenvolvimento total só se daria, de modo completamente reformulado, na *República*.

médico faz no corpo, de modo a concluir (478d) que pagar a justa pena é a “libertação maior do vício”, de modo que quem sofre a justa punição só é menos feliz quem não possui o vício em primeiro lugar. O hedonismo representaria um perigo a isso porque faz com que a pessoa “observe a dor infligida” pela punição, mas seja “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” (479b).

BIBLIOGRAFIA

- Barney, R. (2011). "Callicles and Thrasymachus". In: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition).
- Beverluis, J. (2000). *Cross-examining Socrates: a defense of the interlocutors in Plato's early dialogues*. Cambridge University Press.
- Blondell, R. (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowen, A C. (1988). "On Interpreting Plato". In: Griswold, C. *Platonic Writings / Platonic Readings*. New York: Routledge.
- Cairns, Douglas L. (1993). *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Cooper, J. M. (ed.). (1997). *Plato – Complete Works*. Cambridge: Hackett.
- Cooper, J. M. (1999). *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press
- Corlett, J. Angelo. *Interpreting Plato's Dialogues*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2005.
- Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Dodds, E. R. (1990). *Plato – Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Dorion, L. A. Enkrateia and the Partition of the Soul in the Gorgias. In: Barney, Brennan, Brittain. *Plato and the Divided Self*. Cambridge University Press, 2012.
- Dover. K. J. (1978). *Greek Homosexuality*. Harvard University Press: 1978.
- Edmonds III, R. G. (2012). "Whip Scars on the Naked Soul: Myth and Elenchos in Plato's Gorgias" In : Collobert, Destrée & Gonzalez, Brill (org.). *Platonic Myths: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden: Brill, pp. 165-186.
- Euripides 480-406 a. C: *Fragments*. Edited and translated by Christopher Collard and Martin Cropp. Cambridge London: Harvard University Press, 2008.
- Fox, Matthew. "The constrained man". (1998). In: Foxhall L., Salmon J. (eds.), *Thinking Men: Masculinity and Its Self-Representation in the Classical Tradition*, Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society. London.

- Gordon, J. (1999). *Turning Toward Philosophy. Literary Device and Dramatic Structure in Plato's Dialogues*. The Pennsylvania State University.
- Griswold, C. L. (1986). *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven, PA.
- Griswold, C. (1988). *Platonic Writings / Platonic Readings*. New York: Routledge.
- Guthrie, W. K. C. (1971). *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press (vol.III).
- Guthrie, W. K. C. (1975). *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press (vol.IV).
- Halperin, David M. (2008). "Platonic Eros and What Men Call Love". In : *Ancient Philosophy* 5 (2), pp. 161-204.
- Halperin, David M. (1986). "Plato and Erotic Reciprocity". In : *Classical Antiquity*, 5, pp. 60-80.
- Halperin, R. "Forgetting Foucault: Acts, Identities, and the History of Sexuality". In : *Representations*, No. 63 (Summer, 1998), pp. 93-120.
- Halperin, D. M.; Winkler, J. J., Zeitlin, F. I. (1990). *Before sexuality: The construction of erotic experience in the ancient Greek world*. Princeton, Princeton University Press.
- Hart, R and Tejera, V. (ed.) (1997). *Plato's Dialogues: The Dialogical Approach*. Lewiston, Maine: Edwin Mellen Press, 1997.
- Havelock, E. (1996). *Prefácio a Platão*. São Paulo: Ed. Papirus.
- Hösle, V. (2008). *Interpretar Platão*. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola.
- Irwin, T. H. "Say What You Believe." In: *Apeiron* 26:1-16 – Virtue Love and Form: Essays in Memory of Gregory Vlastos. Vol. 26, eds Terence Irwin and Martha C. Nussbaum.. 1993"
- Irwin, T. H. Plato. *Gorgias*. Oxford: Clarendon Press, 1995 [1a ed. 1979].
- Kahn, C. H. (1983). *Drama and Dialectic in Plato's Gorgias*. In; *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (ed. Julia Annas). In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, p. 75-121.
- Kahn, C. H. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge University Press, 1996.

- Klosko, G. (1984). "The refutation of Callicles in Plato's *Gorgias*". *Greece and Rome* (Second Series), 31.02, pp. 126-139.
- Levy, D. (2014). "Socrates vs. Callicles: Examination & Ridicule in Plato's *Gorgias*". In: *PLATO JOURNAL: The Journal of the International Plato Society* 13, 27-36
- Lopes, D. R. N. (2011). *Górgias de Platão*. Tradução, ensaio introdutório e notas. São Paulo: Perspectiva. Fapesp.
- Lopes, D. (2008). *O Filósofo e o Lobo: Filosofia e Retórica no Górgias de Platão*. Campinas, IEL/Unicamp.
- McComiskey, Bruce. (1992). "Disassembling Plato's Critique of Rhetoric in the *Gorgias* (447a-466a)." *Rhetoric Review*, vol. 10, no. 2, pp. 205–216
- McKim, R. (1988). "Shame and Truth in Plato's *Gorgias*". In: Griswold, C. *Platonic Writings / Platonic Readings*. New York: Routledge.
- Muniz, F. D. P. (2011). A potência da aparência: um estudo sobre a sensação e o prazer nos Diálogos de Platão. São Paulo: Annablume, 2011.
- Moss, J. (2005). Shame, Pleasure and the Divided Soul. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Carendon.
- Nehamas, A. (1998). *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. University of Californian Press.
- Nightingale, A. (1995). *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Parry, R. D. (2014). *Psychological Dimensions of elenchos in the Gorgias*. *Archai*, n. 14, jan – jun, p. 65-76.
- Press, A. G. (1997). "The Dialogical Mode in Modern Plato Studies", In: Hart, R and Tejera, V. (ed.). *Plato's Dialogues: The Dialogical Approach*. Lewiston, Maine: Edwin Mellen Press.
- Press, A. G. (2000). *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Robb, K. (1997). "Orality, Literacy, and the Dialogue Form". In: Hart, R. e Tejera, V. (ed.). *Plato's Dialogues: The Dialogical Approach*. Lewiston: Edwin Mellen, pp. 29–64.
- Rudebusch, George. (1992). "Callicles' Hedonism." In : *Ancient Philosophy* 12.1, pp. 53-71.

Santos, L. H. L. (2013). "Retórica versus dialética: divagação a propósito do Górgias de Platão". In: *Analytica* (UFRJ), v. 17, pp. 249-263.

Sayre, K. (1995). *Plato's Literary Garden*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Schleiermacher, F. D. E. (2002). *Introdução aos diálogos de Platão*. Trad. de Georg Otte; revisão e notas de Fernando Rey Puente. Coleção Travessias. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

Snell, B. (1964) *Vita Activa and Vita Contemplativa* in Euripides' Antiope. In: *Scenes from Greek Drama*, 1964

Tarnopolsky C. H. (2010). *Prudes, Perverts, and Tyrants: Plato's Gorgias and the Politics of Shame*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.

Tarrant, H. (2002). "Elenchos and Exetasis: Capturing the Purpose of Socratic Interrogation". In: Gary Alan Scott (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Tarrant, H. (2008). "The Dramatic Background of the Arguments with Calicles, Euripides' Antiope, and an Athenian Anti-Intellectual Argument". In: *Antichthon*, 42, pp 20-39.

Tejera, V. (1997). How Compatible are the Dialogical and the Doctrinal Approaches to Plato's Dialogues". In: *Plato's Dialogues: The Dialogical Approach*. Hart R., Tejera V. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press.

Tigerstedt, E. N. (1974). *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.

Tigerstedt, E. N. (1977). *Interpreting Plato*. Stockolm: Almqvist & Wiksell.

Vlastos, G. (1983). "The Socratic Elenchos." In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume I. Oxford: Clarendon Press, pp. 27–58.

Vlastos, G. (1994a). "The Socratic Elenchos: Method Is All." In: Burnyeat, M. (ed). *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–33.

Vlastos, G. (1994b). "Postscript to 'The Socratic Elenchos'." In: Burnyeat, M. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 33–37.

Vlastos, G. (1995). "Was Polus Refuted?" In: Graham, D. (ed). *Studies in Greek Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, pp. 60-64.

Winkler, J. (1990). The Constraints of Desire. In : The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece, Routledge.

Xenofonte, Memoráveis. (2009). Tradução do grego, introdução e notas por Ana Elias Pinheiro. São Paulo: Annablume Clássica.