

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

LUIZ EDUARDO FREITAS

A vergonha nos *Diálogos* de Platão

Versão corrigida

São Paulo

2023

LUIZ EDUARDO FREITAS

A vergonha nos *Diálogos* de Platão

Tese 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 Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho

Versão corrigida

São Paulo

2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

F862v Freitas, Luiz Eduardo
A vergonha nos "Diálogos" de Platão / Luiz Eduardo
Freitas; orientador Roberto Bolzani Filho - São
Paulo, 2023.
358 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. Filosofia antiga. 2. Platonismo. 3. Vergonha.
4. Psicologia. 5. Emoções. I. Bolzani Filho, Roberto,
orient. II. Título.

FREITAS, Luiz Eduardo. **A vergonha nos *Diálogos* de Platão**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. Fernando Décio Porto Muniz (Universidade Federal Fluminense)

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. Olivier Renaut (Université Paris Nanterre)

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. Daniel Rossi Nunes Lopes (USP)

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dra. Eliane Christina de Souza (UFSCar) (suplente)

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. Gabriele Cornelli (UnB) (suplente)

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. Adriano Machado Ribeiro (USP) (suplente)

Julgamento _____ Assinatura _____



ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Nome do (a) aluno (a): Luiz Eduardo Gonçalves Oliveira Freitas

Data da defesa: 10/03/2023

Nome do Prof. (a) orientador (a): Roberto Bolzani Filho

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 17/05/2023


Assinatura do(a) orientador(a)

RESUMO

FREITAS, Luiz Eduardo. **A vergonha nos *Diálogos de Platão***. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

O objetivo deste estudo é analisar como a noção de vergonha (*aidôs / aischunê*) é concebida nos *Diálogos* de Platão. Embora seja difícil delimitar passagens no *corpus* em que haja um tratamento sistemático do conceito, as alusões à vergonha permeiam o texto platônico. O vocabulário relacionado, que inclui, por exemplo, o adjetivo *aischron* (feito/vergonhoso), figura frequentemente nos argumentos discutidos por Sócrates e seus interlocutores. O próprio *elenchos* muitas vezes resulta na vergonha dos personagens cujas posições estão sendo examinadas, como é representado no proeminente caso do *Górgias*. E nas discussões de psicologia moral, vislumbra-se um papel de importância para a vergonha: na tripartição da alma na *República*, essa emoção caracteriza uma parte da alma, o *thumos*, como distinta da parte racional e da parte apetitiva. O nosso estudo conjuga esses diferentes elementos dispersos nos *Diálogos* para compreender como Platão concebia a vergonha, situando o seu papel em meio aos demais conceitos-chave e teorias nas reflexões psicológicas, epistemológicas e políticas. Para isso, utilizamos uma abordagem que associa os argumentos formulados explicitamente com aquilo que chamamos de elementos dramáticos do texto, que consistem nas indicações oferecidas pela caracterização e pelo comportamento dos personagens em interação. Ao ler os diálogos desse modo, emerge e se complexifica a visão de Platão sobre a vergonha: ao mesmo tempo, uma disposição da alma que conecta a pessoa ao seu entorno e uma emoção moral que intermedeia a relação entre cognição e prazer.

Palavras-chave: Platão, vergonha, *aidôs*, *aischunê*, psicologia, psicologia moral, *elenchos*, tripartição da alma, *mimêsis*

ABSTRACT

FREITAS, Luiz Eduardo. **Shame in Plato's *Dialogues***. Thesis (Doctoral) - Program of Graduate Study in Philosophy at Faculty of Philosophy, Languages and Literature, and Human Sciences - University of São Paulo.

This study aims to analyze how Plato conceives the notion of shame (*aidôs/aischunê*) in his *Dialogues*. Despite the lack of systematic discussions or definitions about this concept, there are a lot of references to shame throughout Plato's works. The corresponding vocabulary, including the adjective *aischron* (ugly/shameful) is often cited in Socrates' arguments with his interlocutors. Different characters turn out to be embarrassed or ashamed of having their positions examined by the end of their *elenchos*, as in the prominent case of the *Gorgias*. And in the discussions on moral psychology in the *Republic*, shame plays an important role: it characterizes *thumos*, a part of the soul distinct from reason and appetite. Our study combines these different elements in the *Dialogues* in order to understand how shame is conceived and to determine its role amidst the key concepts and theories in Plato's psychological, epistemological and political frameworks. To do so, we associate the more explicitly formulated philosophical arguments with what we call the dialogues' dramatic devices, i.e., the meaning proposed by the personalities and behaviors of the characters as represented in the *Dialogues*. I believe that, by doing so, we can get a better grasp of Plato's complex views on shame, both as a disposition of the soul that connects one with their social environment and a moral emotion that intermediates the relation between cognition and pleasure.

Keywords: Plato, shame, *aidôs*, *aischunê*, psychology, moral psychology, *elenchos*, tripartition of the soul, *mimêsis*.

*À minha mãe,
Maria Lucia Gonçalves de Oliveira.*

AGRADECIMENTOS

Ao CNPq e à FAPESP, pelo financiamento desta pesquisa de doutorado; processo nº 2017/18451-0, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

À minha família, pelo suporte contínuo durante os anos. Em especial, à minha mãe, Maria Lucia Gonçalves de Oliveira, principalmente por todo o esforço em me propiciar as melhores condições possíveis para estudar durante meus anos de formação, às minhas tias, Maria Eliza Gonçalves de Oliveira e Marília Gonçalves de Oliveira, e meu tio, Augusto Zocatelli, que sempre foram também pontos de referência e acolhida. Ao meu companheiro, Hugo Salustiano Santos, por compartilhar a vida comigo durante o doutorado, dia após dia, e pelo apoio emocional, intelectual e afetivo, sem os quais esses anos teriam sido muito mais difíceis.

Ao Prof. Roberto Bolzani Filho, pela orientação respeitosa e gentil. Não apenas contribuíram para este trabalho os seus apontamentos precisos; foi também fonte de inspiração o seu modo elegante de ler e ensinar sobre os textos de Platão.

Aos membros da banca de defesa, por aceitarem ler e comentar este trabalho. Ao Prof. Fernando Muniz – a cuja influência devo a minha iniciação nos estudos de filosofia antiga –, também pela orientação desde o começo da graduação, conciliada ao longo dos anos com uma estimada amizade. Ao Prof. Daniel Lopes, cujo trabalho muito admiro, pela atenção e benevolência dedicadas desde o meu mestrado. As críticas e sugestões de ambos no exame de qualificação foram decisivas para o desenvolvimento desta tese. Ao Prof. Olivier Renaut, pela pronta receptividade desde que lhe procurei com um projeto de intercâmbio; o meu contato com as suas publicações representaram um ponto de inflexão na pesquisa.

A Henrique Torres, tão generoso e cuidadoso ao me ajudar na revisão deste texto quanto na manutenção da nossa amizade.

Aos queridos amigos e colegas de pesquisa, Marcos Tadeu Neira Miranda, Antonio Kerstenetzky e Pedro Dotto, que leram e discutiram porções significativas deste trabalho. A Marcos, pela valorosa amizade, que resistiu inclusive a muitas sessões intensivas de estudo de grego antigo e me propiciou a consideração atenciosa e rigorosa das hipóteses e dos argumentos desta tese, discutidos desde a sua forma embrionária até o texto final. A Antonio devo agradecer em especial, dentre tantas coisas, por dividir comigo na intimidade de um apartamento não só a sua visão sobre Platão e a filosofia, mas também a sua personalidade estimulante. A Pedro, pela

parceria recente que já proporcionou algumas valiosas ponderações e apontamentos sobre as ideias que apresento aqui. Também leram e discutiram partes deste trabalho Ana Beatriz B. de Carvalho e Silva, Anita Guimarães Câmara, Cleiton Lopes dos Santos, João Vitor Resina e Vicente Sampaio, aos quais sou muito grato pelas preciosas críticas e sugestões.

Às amigas e amigos que fiz em São Paulo, especialmente Clarisse Lyra, Leticia Botelho e Nathalia Carneiro, por tornarem toda esta jornada acadêmica menos solitária. A Chayenne Mubarack, Daniel Carneiro, Euclides Torres, Gabriel Provinzano, Guilherme Wander, Jéssica Idalina, João Vitor Alencar, Juliana Ueno, Júlio Cesar Bernardes, Lucas Torres, Pacelli Dias, Raul Zampaulo, Rodrigo de Oliveira e Thais Neves, e também os amigos de vida Alan Buchard, Antonio Ricardo Filho, Bianca Madruga, Carolina D'Elia, Eduardo Coelho, Fernanda Morse, Grazielle Pereira, Laura Vaz, Marcelo Reis de Mello, Rafael de Souza, Rhamon Oliveira Nunes, Rodrigo Cezar Moreira, Tairi Ikeda, por marcarem de forma decisiva minha trajetória e contribuírem direta ou indiretamente para a produção desta tese.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1. PLATÃO E A CULTURA DA VERGONHA	22
1.1 A cultura da vergonha	25
1.1.1 A visão tradicional	26
1.1.2 A cultura da vergonha revisada.....	32
1.2 Vergonha grega, agência e moralidade	38
1.3 A cultura da vergonha e os <i>Diálogos</i>	47
1.4 O vocabulário da vergonha em Platão	53
2. O TEMOR DA MÁ REPUTAÇÃO: A VERGONHA NOS DIÁLOGOS REFUTATIVOS.....	57
2.1 Uma definição de vergonha	60
2.2 A vergonha de aprender	71
2.3 A ambivalência da vergonha.....	78
2.3.1 Boa vergonha e má vergonha no <i>Cármides</i>	78
2.3.2 Vergonha e opinião no <i>Crítion</i>	83
2.4 Sócrates sem vergonha.....	88
3. VERGONHA E RETÓRICA NO <i>GÓRGIAS</i>	94
3.1 As inversões socráticas	98
3.2 As refutações e a vergonha	101
3.2.1 A vergonha de Górgias	102
3.2.2 A vergonha de Polo.....	104
3.3 Os limites da vergonha.....	115
3.4 A boa retórica.....	120
3.5 A vergonha como punição e paradigma.....	125
3.6 O <i>Górgias</i> e a psicologia moral platônica.....	129
4. VERGONHA E <i>THUMOS</i> NA PSICOLOGIA MORAL DA <i>REPÚBLICA</i>	132
4.1 A ambiguidade do <i>thumos</i>	136
4.2 A tripartição da alma.....	143
4.2.1 Os limites da interpretação tradicional da tripartição.....	145
4.2.2 Uma interpretação alternativa	153
4.2.3 O conflito psíquico.....	157

4.2.4 Sobre os modos de funcionamento das partes, a relação entre os seus objetos e o conflito motivacional.....	165
4.3 O cão de guarda e o leão: o objeto do <i>thumos</i> e a vergonha	174
4.3.1 O objeto do <i>thumos</i>	177
4.3.2 Vergonha e <i>thumos</i>	188
4.3.3 A formação do <i>thumos</i> e a vergonha.....	196
4.3.4 O papel social da vergonha	201
5. O VERGONHOSO EM SI: SER, PARECER E REPUTAÇÃO NA EPISTEMOLOGIA PLATÔNICA	208
5.1 O problema da perspectiva.....	213
5.2 Uma leitura da teoria das Formas	219
5.3 A Forma como objeto de conhecimento	225
5.4 Reputação, vergonha e <i>doxa</i>	232
5.5 Vergonha, conhecimento e política.....	236
6. SÓCRATES, VERGONHA E <i>ELENCHOS</i> EM ATENAS	245
6.1 A falta de vergonha no regime democrático	252
6.2 O caso Cálicles: democracia, natureza e norma.....	269
6.2.1 Cálicles, vergonha e temperança.....	276
6.3 A redução à vergonha	284
6.4 A vergonha de Hipócrates.....	293
6.5 Trasímaco: um leão enrubescido.....	302
6.6 Considerações preliminares	314
6.7 A questão Alcibíades	316
6.7.1 A revelação de Sócrates e o <i>erôs</i> de Alcibíades.....	319
6.7.2 Alcibíades envergonhado.....	327
6.7.3 Alcibíades em conflito	330
CONCLUSÃO	339
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	344

INTRODUÇÃO

Os anéis do poder

No começo do livro II da *República*, Platão lança mão de uma narrativa para ilustrar uma das questões que estão no cerne do projeto de sua ética. A imagem se tornou uma das mais célebres da história da filosofia: o anel de invisibilidade de Gíges. Um pastor que trabalhava para o rei da Lídia, Gíges está um dia no campo quando uma forte tempestade causa um tremor na terra, abrindo uma fenda no chão. Ao descer pela fenda, Gíges depara com um cadáver; na mão do esqueleto, há um anel de ouro, que o camponês toma para si. Ele rapidamente percebe que não se trata de uma joia comum. O anel lhe confere uma capacidade sobrenatural: tornar-se invisível. De posse do anel, ele aproxima-se do rei da Lídia, seduz a sua esposa e assassina o monarca, tomando o poder da região para si¹.

A história é narrada na *República* por Glauco, irmão de Platão e um dos dois principais interlocutores de Sócrates no diálogo, com a intenção de descrever o tipo de poder que colocaria em xeque a conduta moral de qualquer pessoa. Sem que suas ações repercutissem sob o olhar de outros, um homem que é considerado justo, se tivesse a habilidade de tornar-se invisível, talvez passasse a agir exatamente da mesma maneira que um homem tido como injusto.

Se, portanto, houvesse dois anéis como este, e o homem justo pusesse um, e o injusto outro, não haveria ninguém, ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de se abster dos bens alheios e de não lhes tocar, sendo-lhe dado tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas quem lhe aprouvesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual aos deuses. (*República*, 360b-c)

A narrativa sobre Gíges ilustra, para Glauco, o modo como a maioria das pessoas concebe a justiça: não um bem para si e em si, uma virtude com valor intrínseco, mas algo que deve ser seguido por respeito à convenção e principalmente pelas vantagens oriundas de *parecer* ser justo

¹ Conforme relata Heródoto (*História*, I. 8-14), Gíges assassinou o antigo monarca e tornou-se rei da Lídia. Na sua versão, no entanto, não consta um anel da invisibilidade. O rei Candaules propõe ao guarda Gíges que veja a sua esposa nua, para que ele possa confirmar os relatos de sua beleza; após resistir às invectivas, Gíges finalmente cede e esconde-se no quarto da rainha para espia-la. Ao perceber que estava sendo vigiada e descobrir a trama, a rainha busca Gíges em sigilo e arma ela própria o assassinato de seu esposo.

aos olhos dos outros. A partir do mito, Sócrates vai ser estimulado a formular a questão que subjaz a todas as demais reflexões e questões levantadas na obra-prima de Platão: o que é a justiça, e como demonstrar o seu valor intrínseco.

Essas perguntas estão na origem de algumas das reflexões ontológicas, epistemológicas, políticas e éticas mais influentes da história do pensamento ocidental. É na tentativa de respondê-las que Platão formula, na *República*, argumentos para fundamentar aquilo que ficou conhecido como a teoria das Formas, para pensar como a alma funciona a partir de uma divisão de três partes, para conceber uma distinção entre conhecimento e opinião, para refletir sobre como poderia haver uma organização política tão boa quanto possível, e assim por diante. É ao buscar aquilo que definiria a *justiça em si*, e aplicá-la tanto ao indivíduo quanto à cidade, que Platão se torna um dos filósofos mais influentes da história.

Mas talvez algumas implicações deste breve experimento mental que dá origem à questão sobre a justiça mereçam, por si só, ser objeto de uma observação mais detida. É no mínimo curioso que, para colocar a questão a partir da ótica que lhe interessa, Platão precise excluir a nossa relação com o olhar dos outros. A vida moral – seria possível contra-argumentar – não se constitui a partir da invisibilidade ou do insulamento: nós somos vistos em nossas ações e discursos, e a nossa relação com valores e a conduta que escolhemos diz respeito também à nossa relação com a sociedade em que vivemos. Talvez seja a partir da consciência do olhar dos outros, portanto, que aprendamos a controlar alguns de nossos impulsos, agindo em respeito também àquilo que se espera de nós. O que há, nessa dinâmica de interação entre alguém e aqueles que o observam, que Platão precisa separar de suas reflexões morais? O que é aquilo que nos faz, quando seres éticos visíveis, agir de modo justo? E por que é preciso desconsiderá-lo²?

É possível que o trunfo do experimento de Platão resida justamente na tentativa de afastar temporariamente aquela emoção que, por muito tempo, ficou conhecida como um dos pilares que fundamentam a ética grega arcaica: a vergonha³. A vergonha nada mais é do que a face negativa da honra, a ameaça inversamente correspondente à recompensa que estimula ou dissuade os heróis homéricos, por exemplo, em suas ações. Na *República*, também é disso que se trata: se o valor

² Questões semelhantes já foram aventadas por Williams (1993, esp. p. 98-100). Discutiremos sobre o conceito de vergonha na obra de Williams e o modo como aborda a noção nos *Diálogos* no cap. 1.

³ Há outros elementos em jogo para que a invisibilidade se apresente, na história de Gíges, como oportunidade para cometer injustiças; p. ex., a impunidade diante da infração à lei. Mas, como veremos ao longo do trabalho, não apenas o *nomos* mas também a noção de punição por uma injustiça cometida estão fortemente associadas, para Platão, com os elementos envolvidos na vergonha. V. *Rep.* 361a-b.

intrínseco da justiça não é reconhecido *em si*, mas mesmo assim os homens agem de maneira justa quando estão sob o olhar dos outros, é também porque eles teriam *vergonha* de como eles seriam vistos caso, desprovidos de qualquer consideração ou respeito pelos seus pares, perseguissem apenas os próprios desejos.

Mas, para Platão, essa motivação, embora possa impedir ou impelir alguém a agir de modo determinado, com a intenção de ser visto pelos outros como uma pessoa justa, é insuficiente para legitimar uma vida *de fato* justa. Ela se baseia, ao contrário, no “suprassumo da injustiça: parecer ser justo, sem o ser” (361a). No projeto platônico de buscar uma resposta para o valor intrínseco da justiça, de descobrir aquilo que faz com que as ações justas e os seres humanos justos sejam justos para além de uma *aparência* de justiça, a vergonha cumpre um papel importante. Essa importância, no mito do anel de Gíges, se cumpre às avessas, como o negativo do retrato que se quer revelar: para definir *essencialmente* a justiça, é preciso delimitar e descartar a vergonha para retirar da análise considerações que digam respeito à dinâmica entre a pessoa e as vantagens decorrentes de parecer ser justo ao olhar alheio. É preciso buscar a justiça em si, e não a partir da relação entre homens.

Em um quadro mais amplo, o descarte da vergonha faz sentido se consideramos alguns dos pontos-chave da filosofia platônica. É flagrante que Platão pretende denunciar em sua obra a falência do sistema de valores ateniense, constatando uma insuficiência de sua *polis* em relação ao conhecimento sobre o que seria a *verdadeira* justiça, o *verdadeiro* bem e o *verdadeiro* conhecimento, assim como, de modo mais geral, uma impotência em relação à formação moral de seus cidadãos. Nos *Diálogos*, um protagonista afeito à filosofia (geralmente Sócrates) demonstra como a suposta sabedoria dos representantes das instituições tradicionais de Atenas e da Grécia não se sustenta. Ao mostrar que os atenienses pouco ou nada sabem sequer sobre os assuntos nos quais se arrogam autoridade, Platão denuncia também a inocuidade da sua preocupação com a reputação em detrimento de um cuidado da alma. Esta parece ser, inclusive, uma das ideias que fundamenta o chamado “método socrático” apresentado nos diálogos platônicos, um meio privilegiado de seguir o *logos* a despeito das falsas crenças difundidas socialmente e do que pensam os “muitos”. Há, portanto, nos *Diálogos*, uma sistemática recusa da opinião daqueles que são bem reputados na cidade, em favor de uma dedicação ao cuidadoso diálogo filosófico.

Resumir o que Platão quer dizer a partir disso tem sido um dos mais importantes pontos de contenda ao longo da história dos estudos da filosofia platônica. Em uma versão mais modesta, esta ideia poderia ser vista como uma crítica cultural aos valores em circulação. Numa versão mais forte, em que se assume também que o objeto do conhecimento é independente das opiniões particulares dos habitantes não apenas de Atenas, mas de *qualquer* cidade, poderíamos ver, embutida nas críticas sociais, a defesa de uma epistemologia com bases essencialistas. Ambas as versões, no entanto, assumem a descrença de Platão na moralidade vigente no contexto de produção de sua obra. Se há algum resquício de doutrina em relação ao qual haja algo como uma unanimidade entre os intérpretes de Platão, este é um deles: a crítica do filósofo à insuficiência do saber estabelecido na Atenas de seu tempo.

É possível questionar, a partir dessa crítica, se haveria lugar no sistema moral platônico para uma emoção como a vergonha, que funciona, afinal, na relação entre um agente e os critérios morais estabelecidos pelas opiniões que atentam ao sistema de valores que circula em uma época (ao mesmo tempo que o sustentam), e à necessidade de corresponder a eles. A vergonha estabelece uma íntima relação entre a ação moral e as opiniões correntes: a introjeção dos critérios morais de uma comunidade produz, através do sentimento de vergonha, uma motivação para agir de um modo consonante àquilo que se espera. O problema é que não há nada que garanta que essas expectativas correspondam, para além das aparências, a um modo de vida efetivamente justo à luz do que seria uma justiça *em si*. Não seria estranho, portanto, que Platão considerasse a função moral da vergonha como um entrave ao verdadeiro conhecimento moral e à possibilidade de conhecer e exercer aquilo *que é* a justiça. Faria sentido que o projeto da filosofia platônica, ao passar justamente pela crítica do sistema coletivo de valores da sua época e dos critérios morais vigentes, precisasse também deslegitimar a vergonha enquanto critério ético, e colocar no lugar algo mais “racional”.

A vergonha em cena

A vergonha não é considerada um dos conceitos centrais da filosofia platônica. As ocasiões em que a vergonha é tematizada são relativamente raras nos diálogos; seu tratamento, pelo menos em comparação às discussões definicionais sobre as virtudes, é consideravelmente opaco. Na

literatura secundária e nos estudos platônicos, ela não figura como um conceito proeminente. Mesmo estudiosos que retomam a vergonha como fenômeno integrante do imaginário grego concentram seus esforços alhures, seja na tragédia, nos poemas homéricos ou na análise da ética aristotélica⁴.

Mas as menções à vergonha abundam no texto platônico. E não apenas de maneira crítica ou negativa. Em diversas passagens ao longo dos diálogos, como no proeminente caso do *Górgias*, o apelo à vergonha dos interlocutores é crucial para o funcionamento dos argumentos de Sócrates. A vergonha dos personagens é também representada no drama construído em obras como *Protágoras*, *República* e *Banquete*. Ela parece exercer decisivo papel de influência psicológica em muitos dos homens figurados nos *Diálogos*: fazendo apelo à vergonha, Sócrates não só refuta alguns dos seus interlocutores mais agressivos, como também incentiva seus pupilos a não se desvirtuarem do caminho da filosofia:

Cálicles – Porventura julgas – só porque **Górgias ficou envergonhado de discordar de ti** (...) decorrendo em seguida, talvez advinda desse consentimento, alguma contradição no argumento (coisa que muito te apraz, 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. (*Górgias*, 461b4-c4)

E [Hipócrates], ao me responder, **enrubesceu**, pois a luz do alvorecer já era suficiente para divisá-lo:
– Se o caso se assemelha aos anteriores, é evidente que para me tornar sofista.
– Mas, pelos deuses! – perguntei: – **Não sentiria vergonha** de se apresentar aos helenos como sofista?
– Sim, por Zeus, Sócrates! Se devo dizer o que penso. (*Protágoras*, 312a2-a9)

Trasímaco concordou com tudo isto, não tão facilmente como o meu relato, mas contra sua vontade e a muito custo. Suava abundantemente, tanto mais que fazia muito calor – e foi então que, pela primeira vez, **vi Trasímaco enrubescer!** (*República*, 350c9-d3)

[Alcibíades:] E senti diante deste homem, somente diante dele, o que ninguém imaginaria haver em mim, o **envergonhar-me** de quem quer que seja; ora, eu, é diante deste homem somente que **me envergonho**. (*Banquete*, 216ba1-3)⁵

⁴ Por exemplo, Konstan (2003) afirma que “*The fullest and clearest analysis of shame [...] comes from Aristotle*” (p. 1040).

⁵ As traduções do *Górgias* e do *Protágoras* são de Daniel Lopes; a tradução da *República*, de Maria Helena Rocha Pereira; a do *Banquete*, de José Cavalcante de Souza.

Dada a profusão de ocasiões em que se menciona ou se alude à vergonha, é difícil compreender por que há tão poucos estudos que tentam sistematizar o sentido do conceito na obra de Platão⁶. Talvez boa parte dos intérpretes enxergue na presença da vergonha um *ponto cego* de sua filosofia. Por um lado, a vergonha é aquilo que liga um indivíduo aos outros, a motivação que leva cada um a julgar as próprias ações a partir dos parâmetros normativos de uma sociedade, e o projeto socrático-platônico consiste justamente em questionar a valorização desses parâmetros normativos em Atenas. É este ponto que o mito de Gíges pretende criticar, afinal: as pessoas só se preocupam em ser justas na medida em que *parecem* e são reputadas justas. Por outro lado, a vergonha aparece frequentemente nos *Diálogos* de uma maneira que só poderia se dar em uma obra escrita no gênero em que Platão veicula sua filosofia. Diferentemente de um pensador que escreve apenas tratados ou ensaios, Platão pode usar recursos de narrativa e encenação para dramatizar os impasses filosóficos que formula. As cenas através das quais o autor constrói os diálogos entre Sócrates e seus concidadãos permitem que a vergonha seja representada de modo dramático⁷. Através dos efeitos que a vergonha exerce nos personagens dos diálogos, o leitor pode contemplar a sua verdadeira potência contra personagens como Cálicles, Hipócrates, Trasímaco e Alcibíades, representantes do *status quo* contra o qual a filosofia socrático-platônica está se insurgindo. Mas se o Sócrates platônico não pretende que uma emoção como a vergonha seja levada em consideração como critério para determinar o melhor modo de agir, por que as suas refutações passam por deixar boa parte dos interlocutores envergonhados?

Há uma solução econômica, por muito tempo assumida tacitamente pelos comentadores, para lidar com essa profusão de homens envergonhados e enrubescidos nos *Diálogos*: ignorá-los. Talvez não devêssemos conferir tanta importância para esses elementos dramáticos do texto platônico; talvez a vergonha seja apenas um “efeito colateral”, produto do exame das crenças que, ao apontar incoerências, escancara também certas deficiências existenciais com as quais esses indivíduos vão ter que lidar – de preferência fora do diálogo. Ocorreria que, sem que Sócrates quisesse, o seu *modus operandi* acabava por constranger aqueles com quem dialogava. Platão pode

⁶ Há, é claro, exceções, entre as quais se destaca Cairns (1993). Em seu estudo sobre *aidôs* na Grécia antiga, Cairns dedica um importante capítulo à obra platônica. Os demais estudos sobre o tema concentram-se em um diálogo ou em um conjunto de diálogos específicos. Por exemplo, Kahn (1983) dá o devido destaque à vergonha na sua análise do *Górgias*, no que é seguido por McKim (1988) e Tarnopolsky (2010). Sobre as demais abordagens da vergonha nos estudos clássicos e platônicos, v. seção “A cultura da vergonha e os Diálogos” no cap. 1.

⁷ Sobre a vergonha como procedimento literário nos diálogos, v. Gordon (1999, esp. p. 21-30). Para discussões metodológicas a respeito da consideração dos elementos dramáticos na leitura dos diálogos, v. Corlett (2005), Blondell (2002) e Press (1997).

estar retratando essa dinâmica de envergonhamento a título de justiça histórica, como que a nos mostrar por que seu mestre foi arbitrariamente assassinado por aqueles que com ele conviviam na *polis*. A despeito da vergonha resultante da refutação, a preocupação de Sócrates se resumiria, no entanto, a restabelecer a verdade, independentemente dos efeitos que isso poderia gerar nas pessoas.

Assumir esse tipo de posição seria plausível não fosse o fato de que os *Diálogos* não são transcrições de conversas reais, mas exemplares formados a partir de um tipo de representação mimética estabelecida por Platão. Correndo o risco de afirmar o óbvio, é bom lembrar que, em vez de documentos históricos, os *Diálogos* pertencem a um gênero de *mimêsis* através do qual Platão concebe e veicula a sua filosofia⁸. Ainda que muitos dos homens que aparecem nesses textos tenham sua personalidade construída por Platão a partir dos dados biográficos de figuras históricas homônimas, esses personagens, assim como aquilo que falam e o modo como se comportam nos *Diálogos*, são apenas componentes de uma representação mimética – o que significa dizer, basicamente, que são como partes de um todo deliberadamente montado, cujo sentido é constituído pela articulação entre *êthê*, ações e discursos que se desenrolam aos olhos do leitor (ou aos ouvidos de uma plateia) com a intenção de produzir certos efeitos.

Em ocasiões como as que destacamos nos trechos acima, há um uso deliberado da vergonha para expressar a reação dos interlocutores de Sócrates diante da conversa com o filósofo. Trata-se de mobilizar um expediente psicológico na representação dos personagens também para efeitos dramáticos, visando comunicar algo ao leitor. A vergonha é por vezes resultado direto de um processo de exame, e em outras ocasiões o sentimento determinante para que o interlocutor se comprometa ou não com determinadas convicções, decisivas para o argumento refutativo de Sócrates. Isso significa que a vergonha dos interlocutores está muitas vezes ligada à explicitação de uma incoerência entre as próprias opiniões, aquilo que Sócrates logra evidenciar ao longo das discussões que estabelece.

⁸ Como nos confirma Aristóteles (v. *Poética*, 1447b12). No que tange à sua semelhança com a produção de demais gêneros contemporâneos, os *logoi sokratikoi* de Platão também se ocupam da representação do caráter (ou *êthos*) dos homens, um procedimento eminentemente moral. Essa ideia encontra-se desenvolvida em estudos como os de Blondell (2002, esp. p. 80), Gordon (1999) e Halliwell (1992, p. 59-60). Se com Aristóteles há uma sistematização do modo como os gêneros miméticos representam *êthê* boas ou más, na própria *República* (395c-d, p. ex.), o Sócrates de Platão parece já tratar do tipo de discurso que imita os caracteres dos homens, e critica sua inadequação à educação dos cidadãos de acordo com a qualidade moral das ações representadas. Nesse sentido, coloca-se também a questão sobre a representação de *más ações*, que poderiam incluir, nos próprios *Diálogos*, os interlocutores que resistem ao *elenchos* ou lidam de maneira conturbada com a vergonha. Voltaremos a essa questão ao longo deste trabalho.

Mas o que exatamente Platão está querendo comunicar, ao representar Sócrates levando diferentes personagens à vergonha? Conforme o Sócrates da *Apologia* nos indica, não faltavam, já entre os seguidores da figura histórica, jovens que imitassem o seu método de examinar as crenças de outros homens e levá-los à refutação, o que ele tratava, de certa maneira, como inevitável (23c). O drama dos *Diálogos* talvez seja a maneira encontrada por Platão de fixar na figura do personagem Sócrates esse paradigma de questionador, de alguém que, em busca de desmascarar o falso saber, envergonha as pessoas incansavelmente. Mas, se este é o caso, a vergonha (ou ao menos o envergonhamento) ocupa, afinal, um papel importante no próprio modo como Platão concebe e representa a prática da filosofia. Só isso já seria motivo suficiente para que nos dedicássemos a compreender pelo menos como se dá a relação entre vergonha e *elenchos*⁹ na refutação dos interlocutores de Sócrates.

É verdade que, na leitura dos *Diálogos*, não devemos perder de vista um outro aspecto do texto, que se apresenta como uma camada de sentido tão ou mais importante que seu caráter imitativo. A especificidade do *corpus* platônico é a discussão filosófica. O que diferencia a obra de Platão da produção que constitui os demais gêneros miméticos, e de fato o traço que ocupa a maior parte do texto, é a sofisticada enunciação de problemas teóricos, assim como de teorias, apresentadas e fundamentadas a partir de argumentos, como respostas às questões levantadas. Há personagens sendo representados, é verdade, mas eles estão sempre dialogando sobre temas que versam sobre o melhor modo de vida, a melhor forma de cidade, a natureza das virtudes e das disposições morais etc. E, de fato, a intenção principal dos diálogos platônicos parece ser, sobretudo, convencer sua audiência de algumas das ideias que são veiculadas por Sócrates e resistem ao exame dialético representado na forma de uma discussão.

Tendo isso em vista, a importância da vergonha talvez pudesse ser ignorada ou relegada a papel secundário, não fosse o modo consistente como aparece ao longo dos diálogos também nas discussões filosóficas elaboradas por Platão e atuadas por seus personagens. Embora não haja um único texto dedicado a responder à pergunta “o que é a vergonha?”, nem uma passagem específica em que Sócrates dedique-se a discutir exaustivamente a emoção, é possível localizar uma definição relativamente precisa no *Eutífron*, repetida nas *Leis*, em que a vergonha é descrita como *um temor*

⁹ Associação, aliás, que já é sugerida pelo sentido original de *elenchos*. Cf. Boisacq (1916, p. 240): “*faire honte à qn., traiter avec mépris (Hom.); convaincre d'un tort; blâmer, accuser*”; *poét. ἔλεγχος n. 'object de honte, oppobre'*”. V. também n. 89.

da má reputação. No *Górgias*, a vergonha não apenas figura como elemento dramático nas refutações, como é também evocada na forma dos argumentos morais que envolvem categorias estabelecidas pelo uso do adjetivo “*aischron*”, o *vergonhoso*. A preocupação com o que é vergonhoso, aliás, é obsessivamente repetida por Sócrates em vários dos argumentos que formula com seus interlocutores. Já em meio às discussões psicológicas da *República*, a vergonha figura como emoção importante para destacar a especificidade de uma parte da alma que não pode ser identificada nem à nossa capacidade racional (expressa pelo *logistikon*) nem à desiderativa (relegada ao *epithumêtikon*). A especificidade de uma parte intermediária da alma é o que confere sentido, afinal, também à divisão em três classes da cidade ideal concebida por Platão.

Talvez, por um lado, essas passagens dispersas em argumentos de diversos diálogos sejam insuficientes para conjecturar sobre um *todo* coerente que sustente uma conceituação filosófica profunda sobre a vergonha. Por outro, os momentos em que personagens são envergonhados tampouco parecem decisivos para justificar uma análise semiótica que revelaria uma teoria da vergonha oculta nos *Diálogos*. É, no entanto, ao conjugar esses elementos das diferentes camadas de sentido do texto que a noção platônica de vergonha ganha profundidade. De fato, como pretendemos mostrar neste trabalho, a presença da vergonha tanto no drama quanto nos argumentos não é coincidência: como muito se apontou nas últimas décadas dos estudos platônicos, a dimensão do drama dos *Diálogos* não é *apenas* mero expediente formal ou uma maneira de apresentar de modo belo e persuasivo o verdadeiro “conteúdo” da filosofia platônica para convencer o leitor. É fundamental também, ao ler os diálogos, atentar para a relação entre a dimensão “dramática” – o modo como os personagens se comportam, as reações que exprimem em relação às ideias enunciadas, o cenário em que ocorre a discussão... – e a dimensão argumentativa – como as teses são formuladas e examinadas através de argumentos. O caráter mimético do texto platônico oferece ao leitor o desafio desta apreensão em diversas camadas: estamos, ao mesmo tempo, acompanhando as teorias desenvolvidas por um filósofo e imaginando personagens caracterizados em cena por um exuberante escritor (que nos oferece ainda acesso à representação histórica do cenário intelectual efervescente da Atenas clássica). Juntos, esses elementos textuais configuram também um sentido, que por sua vez retroalimenta a compreensão dos aspectos específicos do texto.

É preciso ressaltar que o sentido revelado pela associação entre essas duas camadas dos diálogos nem sempre é óbvio ou averiguável. Parece razoável supor que em muitas das discussões

mais abstratas, como ao examinar problemas ontológicos ou metafísicos específicos, há certo grau de descolamento ou independência entre essas duas dimensões¹⁰. Mas, em nenhum dos campos abordados pelo autor, atentar para a complementaridade entre esses elementos é tão profícuo quanto a respeito das discussões de psicologia moral. Como pretendo mostrar neste trabalho, o modo como os personagens se portam é também componente do que poderíamos chamar de psicologia platônica. Ao mesmo tempo que Sócrates discute com os seus interlocutores teorias e hipóteses sobre a alma humana, Platão confere vivacidade e verossimilhança a essas teorias ao ilustrá-las, em prática, na cena do diálogo. Ao atentar para o papel da vergonha nas cenas montadas por Platão nos *Diálogos*, recuperamos, na medida de nossas distâncias e proximidades, o quadro conceitual que regia a moralidade grega, assim como o modo como o nosso filósofo pretendia se colocar em relação a ela.

Se não é possível ignorar a presença dramática da vergonha ou negar as suas ocorrências no argumento, é preciso ainda explicar o seu papel na filosofia platônica, e responder ao aparente paradoxo colocado pela sua presença para escapar à simples atribuição de um grave lapso teórico a Platão. Esse é o objetivo desta tese ao investigar a noção de vergonha na obra platônica. Para isso, lançamos mão da análise das passagens em que ela ocupa um proeminente papel dramático no texto, mas também reconstituímos o modo como ela é tratada nas discussões dos diálogos enquanto um conceito. Como veremos, a noção de vergonha é relacionada, em diferentes partes do *corpus*, a outros conceitos-chave da filosofia de Platão, como opinião, reputação, prazer, coragem, bem e razão. Ela é tematizada, além disso, de diferentes formas nas reflexões de âmbitos variados, sejam psicológicas, morais ou epistemológicas. A nossa pesquisa aposta não só em que essas ocorrências possam compor um todo teórico coerente, mas também que o tratamento teórico da vergonha seja complementar ao seu uso enquanto recurso dramático.

O nosso trabalho visa demonstrar que a vergonha, definida por Sócrates como o medo da má reputação, é, para Platão, uma emoção que expressa um modo específico de funcionamento da alma, intermediário entre razão e prazer. Essa função de intermediação se justifica não apenas porque a vergonha não é de todo racional nem completamente irracional, mas também porque é capaz de *intermediar* as nossas funções cognitivas e as nossas manifestações desiderativas,

¹⁰ Para uma crítica contundente ao método de leitura dos diálogos que privilegia de modo excessivo sua dimensão dramática, v. a resenha de Kraut (2002) sobre o livro de Blondell (2002).

atuando como auxiliar das primeiras para efetuar um controle deliberado das segundas. Esse papel intermediário só se explica a partir da relação que a alma exerce com seus objetos através da honra e da vergonha: por ambição de honra e medo da má reputação, nós admiramos as ações e discursos que são considerados admiráveis, tendendo a imitá-los, e repudiamos aquilo que é considerado vergonhoso, temendo-o e combatendo-o. Assim, enquanto disposição anímica, a vergonha é importante porque tem a potência de auxiliar a razão ao combater os nossos desejos reconhecidos como vergonhosos, operando, a partir da cognição, como uma espécie de punição psíquica que anula a atração do prazer, nos motivando na direção contrária. No entanto, a vergonha possui também um papel social: o senso de vergonha, formado nos cidadãos desde a primeira infância, é capaz de conduzir também uma sociedade como um todo em direção ao que é considerado belo e admirável.

Essa visão geral de Platão sobre a vergonha pode nos informar sobre o que Sócrates está fazendo nos *Diálogos*. Ao conversar com interlocutores pouco afeitos ao método filosófico e pouco familiarizados com suas teses, o filósofo lança mão de um recurso psíquico que é capaz de auxiliá-lo na refutação. A vergonha não apenas pode colaborar para a demonstração da incoerência entre certas posições, como pode ser especialmente persuasiva para convencer pessoas que levam vidas viciosas, mais estimuladas pelo prazer do que pela busca de uma visão de mundo coerente. Ao mesmo tempo, é decisivo que Sócrates mobilize a vergonha não como fim, mas como meio. Isso porque a vergonha, por se dar na relação com a opinião dos outros, é um instrumento anímico ambivalente que – os *Diálogos* também reconhecem – pode ser usado para fins perversos.

A estrutura da tese

A nossa tese está estruturada em seis capítulos, que variam em escopo e abordagem. Antes de iniciar a análise dos *Diálogos*, é preciso lidar com algumas questões de caráter histórico e cultural. Como já se destacou nos estudos sobre o tema, a noção de *aidôs* pressupõe uma dinâmica social de interação que se pauta principalmente na manutenção da honra, o que levou estudiosos a atribuírem a alcunha de “cultura da vergonha” à sociedade grega nos tempos de Platão. O termo, que tem sua aplicação popularizada principalmente por Dodds (1951) e Adkins (1960), refere-se a uma dinâmica social baseada na reputação, na disputa, na honra e na estima das *aretai*, um

conglomerado cultural herdado dos tempos de Homero que explica o modo como os gregos enxergavam a moralidade. Seria, em relação ao nosso, um modo fundamentalmente diferente de conceber a ética: em vez da relação de *dever* para consigo mesmo e para com Deus ou um código de conduta extra-humano, traços que marcariam a vida humana ocidental a partir da modernidade, salienta-se a implicação na coletividade e a responsabilidade de manter a reputação perante os demais membros da sociedade – daí a vergonha exercer esse papel tão significativo, de maneira a definir um tipo específico de cultura.

Compreender o contexto cultural na época de produção dos *Diálogos*, nesse sentido, é decisivo para apreender o tratamento que seu autor oferece à vergonha e aos conceitos relacionados. Nesse sistema moral, aquilo que se refere à honra ou está em relação com ela, como o *aischron*, *vergonhoso*, poderia ser simplesmente identificado àquilo que é intrínseca e objetivamente negativo, *mau*. Talvez faltasse à época de Platão – alguns estudiosos parecem sugerir – uma diferença clara entre um tipo de subjetividade ou autonomia moral que permitisse ao filósofo compreender todas as implicações envolvidas na vergonha enquanto fenômeno intersubjetivo.

Por outro lado, já foram também levantadas hipóteses que apontam para a direção contrária: a preocupação de Platão com a vergonha reconhece o caráter social e contingencial da emoção e daquilo que é visto como vergonhoso. Mas justamente por isso, Platão teria como objetivo realizar, nos *Diálogos*, uma crítica à chamada “cultura da vergonha”. Tematizar a vergonha nos diálogos poderia ser uma forma de questionar a dinâmica social estabelecida na cultura da vergonha, derrubar um falso critério de valoração do discurso, para estabelecer no lugar bases mais sólidas. Platão poderia até estar vislumbrando e almejando uma transição entre a cultura da vergonha, baseada na opinião dos outros, e algo que se aproximasse da moderna “cultura da culpa”, em que esse poder de sanção moral heterônomo da vergonha é introjetado e substituído por uma relação com um conjunto de valores rígido e atribuído para uma dimensão sobre-humana.

Discutiremos essas hipóteses em mais detalhes no capítulo 1, “**Platão e a cultura da vergonha**”. Na primeira parte deste capítulo, pretendemos tematizar, em linhas gerais, como a tradição em que se insere Platão concebia a noção de vergonha. Desenvolvemos uma revisão bibliográfica sobre o tema da “cultura da vergonha” entre os gregos, assim como dos estudos a respeito da função da vergonha no período arcaico e clássico, a fim de repassar a história recente da questão e o seu estado a partir da justaposição de diferentes autores e fontes. Isso nos permitirá

avaliar com mais embasamento em que medida o tratamento da noção de vergonha em Platão modifica ou reforma a tradição em que se insere.

A noção grega de “*aidôs*” de fato não é um correspondente exato da nossa vergonha. No entanto, como se argumenta pelo menos desde a década de 1990, tampouco são os dois conceitos completamente alheios. É inegável que, ao passar dos cerca de 2.500 anos que nos separam da época de Platão, houve modificações e deslocamentos significativos no conjunto de valores que constituem um código de conduta moral, assim como nas ações e discursos que são julgados como valorosos. Mas os principais aspectos implicados na dinâmica que define a nossa ideia da vergonha, assim como a noção grega de *aidôs* ou *aischunê*, permanecem os mesmos: a relação entre uma pessoa e aquelas que a veem, a internalização do sistema de valores comunitários, a projeção de como os outros veem uma imagem de si, e mesmo uma ideia implícita de “desnudamento”, intimamente ligada ao modo como concebemos a vergonha e implicada, no grego, na própria etimologia de *aidôs*.

Ao fim do capítulo, faremos um repasse de como os comentadores e estudiosos de Platão trataram a questão da vergonha na obra do autor. Embora este tema não apareça com muito destaque entre os principais assuntos tradicionalmente associados ao filósofo, a questão é relativamente inescapável, pelo menos em algumas passagens bastante célebres do *corpus*. Mencionaremos as interpretações construídas para lidar com essas passagens e retomaremos também alguns dos estudos significativos que, em especial na última década, vislumbraram a necessidade de investigar o tema em mais profundidade.

As reflexões explícitas sobre a vergonha encontram-se relativamente dispersas nos *Diálogos*. No capítulo 2, “**O temor pela má reputação: a vergonha nos diálogos aporéticos**”, começaremos abordando o conjunto de textos menos propositivos, os diálogos “aporéticos” ou “refutativos”, que são geralmente considerados como pertencentes à primeira fase do pensamento platônico. No *Eutífron*, somos apresentados a uma definição de vergonha como “medo da má reputação”. No *Hípias Menor*, cumpre notar o papel dramático da vergonha como impedimento de admissão de ignorância. Já no *Cármides*, discute-se por que a vergonha não pode ser identificada à virtude da temperança, atribuindo à emoção um caráter ambivalente. E é no *Crítion* que o Sócrates platônico esclarece os motivos dessa ambivalência moral, ao discutir como a vergonha está intimamente ligada também à opinião que se considera. Em nenhum desses textos, é verdade, a vergonha ocupa papel central, como o conceito que motiva a discussão ou em relação

ao qual se busca uma definição. Mas é ao ler as passagens acima mencionadas à luz do envergonhamento dos interlocutores no drama de diálogos como o *Hípias Menor* e o *Cármides* que conseguimos perceber que Platão nos apresenta, inclusive nesta parte de sua obra, uma visão complexa, ainda que não definitiva, do fenômeno da vergonha. Já estão em jogo aqui: a relação de dependência entre a vergonha e a opinião dos outros; a observação de uma ambivalência moral decorrente desse caráter contingencial; a compreensão da vergonha como uma fonte de motivação ou inibição (na forma de sua classificação como um tipo de medo), e a avaliação sobre os critérios a serem considerados nas opiniões que se reputa. Todos esses elementos, por fim, ajudam a compreender as menções à vergonha em algumas passagens centrais da *Apologia*. Ao discutir o papel da vergonha e mobilizar a vergonha dos personagens com que conversa, Sócrates chama a atenção para a centralidade que ela cumpre em uma sociedade voltada para as aparências e para a reputação, em vez da virtude, da alma e do conhecimento – a crítica que talvez sintetize um dos principais pontos articulados por Platão nesta parte de sua obra.

Como o leitor perceberá ao longo deste trabalho, Platão oferece à vergonha um tratamento bastante multifacetado, enfatizando em diferentes momentos do *corpus* diversos aspectos do fenômeno. No capítulo 3, “**Vergonha e retórica no *Górgias* de Platão**” nos debruçaremos sobre o *Górgias*, texto que se destaca pela presença da vergonha não apenas figurada dramaticamente, mas também tratada a partir de um arcabouço teórico distinto daqueles presentes nos diálogos puramente refutativos.

As discussões do *Górgias* giram em torno de uma instituição ateniense que exercia grande força política, a retórica. Em todas as três refutações que Sócrates tenta efetuar no diálogo, a vergonha ocupa papel proeminente, seja evitando que um interlocutor fale o que realmente pensa (como é o caso de Górgias), ou mesmo provocando a negação de certas asserções inicialmente bastante convictas (como acontece com Cálicles). Sócrates também faz uso recorrente do vocabulário relacionado à vergonha nos argumentos, ainda que o conceito nunca seja objeto explícito de escrutínio. Vislumbrar a visão de Sócrates (e de Platão) sobre o envergonhamento de seus interlocutores, no entanto, assim como a sua relação com a retórica ateniense, é crucial para a compreensão do sentido do diálogo. O entrelaçamento do fenômeno tanto com as questões discutidas quanto com o drama no *Górgias* demanda uma análise detida que ambicione justificar tal peculiar composição.

A nossa intenção é mostrar como, ao unir esses diferentes âmbitos do diálogo, o *Górgias* nos revela uma função importante da vergonha. A crítica à retórica e à sua produção do prazer deve ser comparada com o uso da vergonha como mecanismo de refutação. Trata-se, aqui, de estabelecer o contraste entre dois métodos discursivos: por um lado, a retórica adulatora defendida e praticada por Górgias, e, por outro, a boa retórica aludida por Sócrates no seu discurso final. A filosofia poderia fazer uso – o diálogo parece sugerir – de uma boa retórica para convencer seus interlocutores através, inclusive, da dor oriunda da vergonha. Para compreender o que seria essa função punitiva e exemplar da vergonha, é preciso entender como ela se articula também com um dos problemas centrais aventados no diálogo: a atração do prazer e a sua relação com o bem.

A relação entre vergonha e prazer será retomada na *República*, diálogo em que podemos apreender um tratamento mais específico sobre a dinâmica psicológica e social do envergonhamento. O mito de Gíges é apenas a ponta do iceberg: ao longo do diálogo, Platão desenvolve uma complexa teoria da alma que abarca a vergonha. Como veremos no capítulo 4, “**A vergonha na psicologia moral da República**”, a partir da divisão de três partes da alma, que se articulam também com as três classes da cidade, é possível entrever a função da vergonha em meio a um arcabouço teórico ambicioso, que visa estabelecer não apenas o melhor modo de viver individualmente, mas em uma sociedade.

É através da menção à vergonha que Sócrates demonstra no argumento do livro IV da *República* que a alma não deve ser dividida em duas partes – a racional (*logistikón*) e a desiderativa (*epithumêtikon*) –, mas em três, incluindo também o *thumos*. É a vergonha, portanto, aquilo mesmo que justifica que haja uma tripartição da alma. Entender o modo de funcionamento desta terceira parte, o *thumos*, é um primeiro passo necessário para localizar a função da vergonha na teoria da alma construída na *República*. Para fazê-lo, no entanto, é preciso lidar com os pontos de contenda entre as interpretações da psicologia da *República*. O sentido e a definição do *thumos* depende também de entender a constituição anímica através de partes, assim como de determinar o estatuto dessas partes. Nesse capítulo, analisamos alguns dos argumentos centrais da psicologia moral da *República*, de modo a provar que o *thumos* tem um papel mais importante na configuração anímica do que a tradição interpretativa costuma sugerir.

A hipótese que pretendo defender é que o *thumos* exerce uma função intermediária, tanto na alma quanto na cidade, que garante a boa ordem do todo. A partir da correta compreensão da teoria da tripartição da alma, que só faz sentido se considerarmos o funcionamento constante dos

seus três componentes, podemos entender não apenas a função da vergonha, mas também como ela articula e associa as demais partes da alma e da cidade. O *thumos* é caracterizado por um modo de funcionamento que pode combater desejos reconhecidos como vergonhosos, estimulando a ação a partir das orientações fornecidas por vias racionais. Ademais, é através dele que podemos manter motivações contra a vida injusta que, segundo o Sócrates platônico, podem e devem ser mobilizadas. A vergonha, como a forma de manifestação própria do *thumos*, mostra-se um importante fenômeno psíquico que assegura a correta disposição entre as partes anímicas.

No capítulo 5, “**O vergonhoso em si: ser, parecer e reputação na epistemologia platônica**”, partimos do arcabouço teórico estabelecido na análise da tripartição na *República* para recolocar algumas das questões prementes sobre a noção platônica da vergonha. No projeto da *República*, a vergonha é um dos expedientes psíquicos que, situada em uma correta configuração das diferentes partes – da alma, da cidade –, é capaz de exercer uma influência positiva em uma *polis* governada por um filósofo. Mas em que medida isso nos informa sobre a vergonha enquanto um fenômeno ou disposição psíquica de modo geral, para além da sociedade planejada por Platão? E que repercussões isso tem à luz da epistemologia platônica, que parece se basear também em uma ontologia essencialista? Afinal, como a vergonha se relaciona com algumas das outras partes importantes da filosofia construída ao longo dos *Diálogos*, como a teoria das Formas, a dicotomia *ser e parecer*? E, por fim, como conceber a interdependência entre reputação e vergonha à luz do conceito de *doxa* estabelecido nas reflexões epistemológicas? Estas são algumas das questões aventadas neste capítulo.

Para encaminhar algumas soluções para essas perguntas, estabeleço uma breve leitura da teoria das Formas. Mais do que discutir as especificidades que poderiam legitimar ou resolver eventuais incoerências da ontologia platônica, o nosso interesse está em mostrar como as Formas são uma tentativa de responder a um dos perigos mais prementes para Platão: relegar a moral ao ajuizamento dos outros, na forma de diferentes opiniões formadas sem embasamento em critérios estáveis. Esta questão se relaciona diretamente com o nosso problema, na medida em que se reconhece a dependência da vergonha à *doxa*. Em certo sentido, trata-se de retomar as questões levantadas nos capítulos iniciais do nosso trabalho (especialmente 1 e 2) a partir do quadro teórico formulado pelos capítulos seguintes (3 e 4) e à luz dos elementos introduzidos nas discussões epistemológicas mais sofisticadas de diálogos como *Teeteto* e *Hípias Maior*. Ao conjugar os diferentes vieses de abordagem sobre a vergonha com as teorias epistemológicas e psicológicas,

começamos a encontrar certos limites para uma reconstrução absolutamente unívoca e sistemática do que poderia ser uma teoria da vergonha platônica. Tais limites talvez expliquem inclusive por que o conceito não tem um lugar de maior destaque no sistema de pensamento do autor.

Por fim, no capítulo 6, “**Sócrates, vergonha e *elenchos* em Atenas**”, retomamos a análise de passagens como as que estimularam a nossa pesquisa em primeiro lugar: a representação de Sócrates refutando e envergonhando seus interlocutores dos diálogos. Nos capítulos anteriores, discutimos de modo mais geral sobre o papel da vergonha em meio às demais teorias aventadas por Sócrates, e chegamos a especificar uma função positiva para a vergonha em *Kallipolis*. Mas Platão situa seus diálogos em Atenas, uma *polis* concreta, imperfeita e, para o nosso autor, desarmônica; ele se inspira na figura de Sócrates para tratar dos dilemas da sociedade, representando conversas entre seu mestre e personagens que foram educados e sofrem influência da moral vigente, que ele muito critica. Se em *Kallipolis* a correta organização da cidade e da alma permitem que a vergonha seja uma emoção que funciona de modo auxiliar à razão, intermediando o conhecimento do governante e a formação de boas opiniões através da educação, é preciso determinar como a vergonha age no caso da relação entre Sócrates e seus interlocutores atenienses.

Na primeira parte do capítulo, faremos algumas considerações sobre a especificidade do ambiente democrático como representado na *República* e no *Górgias*, assim como a análise de algumas críticas dirigidas por Platão à importância distorcida que se confere, em uma democracia como a de Atenas, ao prazer e à opinião dos muitos. Uma vez estabelecida essa crítica, cumpre avaliar, então, se o modo como a vergonha aparece nas discussões mais abstratas é coerente com a sua representação dramática nos *Diálogos*, na forma de uma emoção que cumpre papel determinante na refutação de personagens que foram criados em um tal ambiente. Analisaremos algumas passagens em que a vergonha está representada de modo explícito na refutação de interlocutores, como *Protágoras*, *República I*, *Banquete*. Cumpre demonstrar como a dimensão dramática e narrativa desses diálogos é consistente com as reflexões e hipóteses que levantamos sobre o tratamento do conceito de vergonha. Também nas cenas construídas por Platão, está sugerida a função da vergonha como forte motivação diante de um conflito psíquico, determinante inclusive para o adequado funcionamento dos procedimentos argumentativos mobilizados por Sócrates. Se consideradas sólidas, as nossas análises dessas refutações mostram como Platão representa *na prática* o que seria o papel psicológico, epistêmico e político da vergonha que discutimos nos capítulos anteriores.

A vergonha de Platão

Esta tese é uma tentativa de sistematizar ou pelo menos organizar o tratamento de Platão sobre a vergonha. Não há tantos precedentes para uma abordagem global deste tema no *corpus* platônico – pelo menos que conjuguem os elementos dramáticos e literários ao longo da obra –, o que nos obrigou, de certa maneira, a uma investigação de caráter experimental. Ao mesmo tempo que tentamos situar a importância da vergonha dentro das reflexões psicológicas, morais e epistemológicas de Platão, esforçamo-nos em não superestimar o tema que é nosso objeto. Assim, boa parte desta tese dedica-se não a simplesmente conjecturar sobre as lacunas deixadas por Platão na definição ou nas reflexões sobre a vergonha, mas a “limpar o terreno”, ou seja, a estabelecer as bases teóricas a partir das discussões sobre a alma, o conhecimento e o prazer, temas privilegiados pelos diálogos e associados com a vergonha.

A abordagem da vergonha no *corpus* é também fragmentária, de maneira que, mesmo sem assumir uma posição rígida a respeito de um possível desenvolvimento do pensamento de Platão ao longo da obra¹¹, tentamos não nos basear em relações entre diálogos com quadros conceituais ou teóricos incompatíveis ou muito distintos entre si. No entanto, nós partimos da ideia de que um filósofo como Platão está consciente do tratamento que oferece à vergonha em meio às discussões que propõe sobre o tema, por mais esparsas que sejam suas ocorrências nos diálogos. Tentamos seguir um fio condutor ao longo de obras tradicionalmente alocadas a diferentes fases, sem no entanto ignorar o papel que a vergonha cumpriria em relação aos demais conceitos levantados em cada uma das problemáticas em que é tematizada.

Por fim, no que talvez seja o passo mais arriscado deste trabalho, buscamos ressaltar a relação entre o papel da vergonha como recurso no drama dos *Diálogos*, em especial nos momentos em que Sócrates refuta seus interlocutores, com os diferentes argumentos em que a vergonha é mencionada ou tratada enquanto um conceito. Fizemos isso, no entanto, sem pressupor que os elementos dramáticos ou “literários” revelam uma camada de sentido extraordinária, que ressignifica radicalmente as discussões ou contradiz aquilo que os próprios argumentos construídos por Platão discutem e estabelecem. Ao contrário, as nossas análises buscaram sempre se ancorar na convergência entre esses diferentes aspectos do texto platônico, para mostrar como o autor faz uso da riqueza do gênero em que escreve para tratar de uma emoção complexa como a

¹¹ Ofereço uma breve justificativa para isso no capítulo 2.

vergonha, mesmo quando ele próprio parece estar experimentando com suas diferentes dimensões – seja psicológica, social ou epistêmica.

A figura que se revela é uma visão sofisticada e multifacetada sobre a vergonha, que não a reduz em sua conotação puramente positiva ou negativa. Mais do que ser a palavra final, o nosso trabalho pretende ser uma porta de entrada para a discussão do tema na obra platônica. A meu ver, esta pesquisa revela, em parte, o potencial de considerar a noção de vergonha em Platão como um conceito-chave. O tratamento sobre a vergonha esclarece a relação e o encadeamento de outros temas caros ao filósofo, e a sua apreciação pode iluminar aspectos da psicologia, da ética e da filosofia política de Platão.

Além disso, talvez pudéssemos ousar afirmar que as considerações platônicas sobre *aidôs* são profícuas não apenas para o campo de estudos específico desse autor, mas também como instrumental para pensar o conceito de vergonha a partir de um quadro teórico peculiar e pouco explorado. Afinal, a importância da vergonha, ainda que seja escamoteada ou subestimada nas discussões contemporâneas, transparece na nossa cultura de diferentes formas. Para mencionar apenas uma tendência recente, tornou-se comum nos últimos anos referir-se à “cultura do cancelamento” para designar o receio que as pessoas têm de serem “canceladas” por expressar opiniões ou agir de modo socialmente inadequado. Essas expressões, empregadas para se referir a um modo recente de sociabilidade e interação moral, tratam da inibição oriunda do juízo moral coletivo sobre a imagem de alguém, ou ainda de uma autoinibição derivada do temor de ter uma má reputação por falar algo ou agir de determinada maneira. A despeito da profusão de discussões teóricas recentes que se debruçam sobre esse tópico nas ciências sociais, tem-se a impressão de que as reflexões sobre esse tipo de dinâmica social, bastante própria do nosso tempo, concentram-se nas especificidades do meio – no caso, a internet –, perdendo de vista o que há de psicológico e ético em jogo. Muitas vezes, sequer parece haver uma clareza de que há, no caso dessas interações virtuais, também uma complexa contenda psicológica em que a vergonha ou a disposição para a vergonha está em plena operação.

Talvez possamos atribuir esses lapsos contemporâneos a um repúdio à ideia de vergonha, geralmente tida como a veiculação de uma inibição arbitrária ou um mecanismo de repressão, possivelmente oriunda da psicanálise e/ou mesmo da instrumentalização da emoção por parte de instituições que, a certa altura, se tornaram arraigadas na vida social, como o cristianismo. Estimulou-se por muito tempo a vergonha visando a manutenção de certo código de conduta

conservador contra a assunção da identidade individual em termos sexuais, por exemplo. Mesmo o tratamento do conceito por parte de certos autores desde Freud parece reafirmar essa visão, ao presumir que a vergonha é apenas uma maneira de inculcar limites comunitários a partir da repressão de impulsos sexuais desviantes. Embora esse padrão expresse parte do modo como a vergonha se manifesta, esse modo de operação não define a emoção nem explica o seu funcionamento. Recuperar o tratamento da vergonha na obra de um pensador como Platão talvez possa contribuir para iluminar a verdadeira complexidade dessa emoção, sem perder de vista a sua ambivalência e o potencial do uso da vergonha para o bem ou para o mal. Não se trata de assumir que um empreendimento desse tipo está encerrado nesta tese, mas, sim, quem sabe, de estimular ou inspirar outras explorações sobre a noção de vergonha nos *Diálogos*.

Sobre os padrões adotados

(i) As citações em português da obra platônica e demais textos gregos são de traduções já publicadas. O tradutor é mencionado em nota de rodapé na primeira vez que a sua tradução é citada, e as edições citadas estão também marcadas com um asterisco na bibliografia.

(ii) Eu proponho modificações em algumas traduções do grego, mas somente quando julgo importante para o argumento recuperar algum aspecto do sentido do texto grego perdido na tradução publicada ou quando se faz importante a padronização de certos termos ou conceitos-chave. Essas modificações estão marcadas por colchetes; quando se trata de inserção ou modificação de algum termo, o original está transcrito logo em seguida, entre parênteses, para o cotejo.

(iii) Questões de edição ou discordâncias entre manuscritos dos textos clássicos fogem do escopo do nosso trabalho. De todo modo, quando elas eventualmente ocorrem, não são determinantes para uma alteração da nossa leitura ou da interpretação do texto grego nas passagens que analisamos. O estabelecimento do texto grego segue as edições marcadas na bibliografia.

(iv) Em alguns poucos casos, sinalizados em nota de rodapé, as traduções do grego são minhas. No caso dos textos secundários e comentários em outras línguas que não o português, as traduções no corpo do texto são minhas, exceto quando tive acesso a traduções disponíveis e editadas em português (nesses casos, a edição na bibliografia indica a tradução). Nas notas – onde

procurei concentrar, para fins de clareza, as discussões com a bibliografia secundária –, os textos secundários são citados na língua original. Eles são também referenciados, para fins de clareza, pelo ano original de publicação; na bibliografia, consta a edição utilizada para paginação.

(v) Utilizamos um padrão de transliteração do grego que marca com sinais gráficos apenas as vogais longas distintas no alfabeto original; ou seja, “ê” e “ô” indicam as vogais longas, respectivamente, “η” e “ω”. Os acentos não estão marcados na transliteração, e as consoantes duplas são substituídas por formas usuais (“ψ” por “ps”, “ξ” por “x”, etc.).

(vi) Para fins de clareza e padronização, foram adotadas as convenções da área na citação de textos gregos (diálogos platônicos, p. ex. são citados com referência direta ao título do texto e à paginação Stephanus) e de dicionários (“LSJ” em vez de “Liddell; Jones; Scott (2011)”, p. ex.). As referências às linhas da paginação Stephanus são aproximadas, pois foram contadas a partir da diagramação de edições posteriores.

1. PLATÃO E A CULTURA DA VERGONHA

Compreender como a vergonha é concebida por Platão é uma tarefa complexa: sua obra articula discussões psicológicas com reflexões morais e hipóteses ontológicas. Isso significa que há no interior dos *Diálogos* uma pletera de discussões sobre temas que estão de alguma maneira implicados na sua conceituação idiossincrática do papel psicológico e social da vergonha. No entanto, uma dificuldade adicional se apresenta quando consideramos a distância que nos separa do contexto original em que Platão escreveu. Essa distância temporal implica especificidades conceituais e vocabulares significativas que dizem respeito menos às idiossincrasias próprias a reflexões filosóficas do que a distinções culturais, que não devem ser ignoradas mesmo em outros textos em que a noção aparece com o seu sentido então corrente.

A questão da distância temporal pode ser colocada inicialmente como um problema vocabular. “Vergonha” é, na verdade, uma tentativa de traduzir o significado de termos como *aidôs* e *aischunê*. A especificidade de cada um desses termos confunde-se ao longo da história de seus usos na língua grega. De origem possivelmente distinta, ora se tornam intercambiáveis, e parecem abarcar a referência a emoções ou fenômenos que não se encaixam exatamente no que entendemos por “vergonha”¹². É de se esperar que diferentes culturas nomeiem diferentes emoções de diferentes maneiras; mas, no processo, é possível que uma língua abarque sob um mesmo conceito aspectos emocionais ou cognitivos da existência humana que, em outra língua, encontram-se distinguidos nominalmente. Então um esclarecimento se faz necessário em relação à possibilidade de compreender “vergonha” como uma tradução pelo menos relativamente fiel de *aidôs*, *aischunê* e seus cognatos no vocabulário platônico.

Problemas do tipo se colocam, é claro, no caso da investigação de qualquer noção ou conceito a partir do grego, quiçá de qualquer língua antiga. Mas o caso da vergonha envolve aspectos mais complexos do que o habitual. Convencionou-se, ao longo do século XX, atribuir aos gregos uma chamada “cultura da vergonha”. Essa expressão, além de indicar a centralidade desta

¹² O uso frequente de *aidôs* e *aideomai* (a forma verbal correspondente) na *Ilíada* aponta para uma formação mais antiga; *aischunô* parece ser derivado de *aischros* (ou *aischos*) e tem o sentido de “desfigurar” ou “tornar feio” em Homero (cf. LSJ, p. 43-44). O uso de *aischunê* e *aischunô* para referir-se à vergonha torna-se mais frequente no período clássico; cf. p. ex. o intercâmbio explícito entre formas de *aidôs* e *aischunê* de Aristóteles em *Ética a Nicômaco* 1105b10-35. Contudo, já há na *Odisseia* três ocorrências da forma reflexiva *aischunomai* em que é utilizado como sinônimo de *aideomai*: *Od.* VII.305-6; XVIII.12 e XXI.323-329. Sobre esta discussão, v. Cairns, 1993, esp. p. 57-58, 138-139.

emoção para os gregos, designaria um modo específico de conceber a moralidade através da vergonha que se constitui e que responde a parâmetros próprios de sociabilidade – estranhos a nós, modernos, que nos entendemos em uma “cultura da culpa”¹³. Se tal distinção é verdadeira, talvez seja preciso considerar, portanto, que mesmo apostando na possibilidade de uma tradução relativamente fiel, Platão ou os seus leitores originais talvez sequer compreendessem o sentido desta emoção do mesmo modo que fazemos.

Esses problemas já foram amplamente discutidos na literatura moderna dos estudos clássicos, em pesquisas que variam em profundidade, abordagem (antropológica, histórica, filosófica) e escopo espaço-temporal, mas que se concentram, de modo geral, na análise no *corpus* de textos disponíveis desde o período homérico até pelo menos o século IV a.C.¹⁴. Seria talvez ingênuo supor que uma investigação como a nossa, sobre a vergonha na obra platônica, devesse ignorar a história dessa crítica e empreender a sua própria tentativa de ler Platão, fechando os olhos para o contexto em que seu texto é escrito e para a história moderna dos estudos sobre esse contexto. Ao mesmo tempo, tampouco poderíamos nos arriscar a uma análise abrangente de caráter antropológico, que certamente resultaria superficial dado que o foco desta pesquisa se encontra alhures. Antes de iniciar a nossa análise da obra platônica, no entanto, é preciso estabelecer pelo menos alguns pressupostos teóricos a partir de um posicionamento em relação às discussões mais gerais que envolvem os aspectos culturais e sociais do nosso tema. Dentre algumas questões a serem respondidas, talvez as mais decisivas sejam: na época de Platão, qual o significado e a centralidade de *aidôs/aischunê*? Os gregos contemporâneos a Platão compreendiam *aidôs/aischunê* de um modo similar a como nós entendemos a vergonha ou as emoções são fundamentalmente distintas? E, por fim, há alguma distinção entre os dois termos?

Ao responder essas perguntas, é preciso formular um quadro conceitual inicial que nos permita avaliar, de modo independente, em que medida o tratamento oferecido a *aidôs/aischunê* por Platão nos *Diálogos* representa uma inovação ou uma apropriação em relação aos valores tradicionais. Ao nos debruçarmos sobre as questões que poderíamos chamar de “culturais”, como as que discutiremos neste capítulo, temos em mente algumas outras questões, mais específicas,

¹³ Dodds (1951) é aparentemente o primeiro a aplicar o conceito de “cultura da vergonha” aos gregos, citando explicação da antropóloga Ruth Benedict sobre o conceito em *O crisântemo e a espada* (1946), estudo sobre a cultura japonesa. Cairns (1993, p. 27-45) discute a origem do termo, atribuindo-a à distinção entre sanções internas e externas já presente no estudo de Margaret Mead, *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, de 1937.

¹⁴ Especialmente Dodds (1951), Adkins (1960), Lloyd-Jones (1971), Williams (1993) e Cairns (1993).

que cumpre ao nosso trabalho responder: em que medida Platão está, como faz com tantos outros elementos da cultura grega, mobilizando o imaginário de sua época para então transformá-lo ou mesmo subvertê-lo a partir de seus argumentos? O quanto está transformando o conglomerado teórico tradicional, adicionando suas próprias reflexões filosóficas, ou mesmo desenvolvendo a noção de *aidôs/aischunê* com suas robustas e inovadoras teorias psicológicas? E, o mais importante, em que medida o desenvolvimento de uma noção de vergonha em Platão é devedora ou contestadora da chamada cultura da vergonha grega? Enquanto pretendemos enfrentar neste capítulo o primeiro grupo de questões do âmbito cultural, a este segundo grupo de perguntas mais específicas somente poderemos apontar respostas ao final do nosso estudo.

Inicialmente, para compreender a noção grega de vergonha no seu sentido mais trivial, escolherei uma abordagem modesta: uma breve revisão bibliográfica sobre alguns estudos paradigmáticos produzidos nas últimas décadas, baseando-me no cerne das discussões já empreendidas sobre o tema. Trataremos aqui de diferentes posições sobre o que se convencionou chamar de “cultura da vergonha”, utilizando o conceito como fio condutor da nossa revisão¹⁵. Em seguida, me dedicarei a analisar como alguns autores veem o papel de Platão em relação às transformações culturais pelas quais o conceito de vergonha teria passado. Embora se reconheça, nos estudos mais gerais, que Platão é um ponto de inflexão na história do tratamento sobre a vergonha, pouca concordância há sobre qual é, afinal, o sentido dessa inflexão. Faremos um breve repasse bibliográfico, destacando também alguns dos comentários mais significativos sobre o tema nos estudos platônicos. Por fim, estabelecidos alguns pressupostos teóricos, evocarei o vocabulário utilizado por Platão para tratar daquilo que estamos chamando vergonha, atentando para as especificidades e cuidados que são necessários na análise a que nos propusemos.

¹⁵ A intenção deste primeiro capítulo não é propriamente fazer um repasse exaustivo sobre a questão, mas conduzir o leitor a alguns dos problemas tradicionais que envolvem o tema de que estamos tratando e esclarecer alguns pontos de partida do nosso estudo. Trata-se de um enquadramento teórico e hermenêutico inicial que, no entanto, será ainda averiguado e elucidado a partir da análise do *corpus* platônico.

1.1 A cultura da vergonha

Nos estudos sobre a moralidade da Grécia antiga desenvolvidos na segunda metade do século XX, acostumou-se a utilizar o termo “cultura da vergonha” para referir-se ao conjunto de valores baseado na reputação e a uma dinâmica própria de funcionamento da moral. Os indivíduos não lidariam de modo interno ou subjetivo com parâmetros morais que guiam suas ações, mas os encontrariam apenas nos limites e sanções que sofrem a partir da percepção dos outros e da relação com eles. A atribuição do termo à sociedade grega se fundamenta na suposta oposição com o que seria uma “cultura da culpa” existente nas sociedades ocidentais modernas, quando o indivíduo, especialmente por sua ligação individual e moral com uma dimensão divina, já teria se tornado um “sujeito moral” autônomo, obedecendo a códigos de conduta estáveis que enfatizam não a competição e a busca pela reputação frente ao outro, mas a cooperação entre os seres humanos¹⁶.

Essa oposição, embora tenha sido muito questionada desde a década de 1990, ainda figura no imaginário dos *scholars* como um modelo esquemático que ajuda a explicar a preponderância da noção de *aidôs* na moralidade grega, em alguma medida atribuindo também à emoção um significado distinto, que se distancia da noção moderna de vergonha. Nesta seção, pretendo retomar brevemente alguns dos argumentos principais de estudos que têm um posicionamento paradigmático sobre o tema, com foco nos livros de E. R. Dodds, *Os gregos e o irracional* (1951), A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility* (1960), Bernard Williams, *Shame and Necessity* (1993), e Douglas Cairns, *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature* (1993)¹⁷.

¹⁶ Mead (1946, p. 188-189) sintetiza a distinção entre os dois termos: “Nos estudos antropológicos de culturas diferentes, é importante a distinção entre as que profundamente enfatizam a vergonha ou a culpa. Uma sociedade que incute padrões absolutos de moralidade e orienta-se no sentido do desenvolvimento de uma consciência por parte do homem é uma cultura da culpa por definição (...). As verdadeiras culturas da vergonha enfatizam as sanções externas para a boa conduta, opondo-se às verdadeiras culturas da culpa, que interiorizam a convicção do pecado. A vergonha é uma reação à crítica dos demais. Alguém pode envergonhar-se ou quando é ridicularizado abertamente ou cria para si mesmo a fantasia de que o tenha sido. Em qualquer dos casos trata-se de uma sanção poderosa. Requer, entretanto, uma plateia, ou pelo menos que se fantasie uma. A culpa, não. Num país onde a honra significa viver de acordo com a imagem que se tem de si próprio, pode-se padecer de culpa, ainda que todos ignorem a transgressão, sendo aliviados os seus sentimentos a tal respeito através da confissão de seu pecado”.

¹⁷ Alguns outros estudos de grande influência para as discussões do tema incluem Long (1970) e Lloyd-Jones (1971), que adiantam algumas das críticas à visão tradicional

1.1.1 A visão tradicional

Embora ainda não faça uso da nomenclatura relacionada à “cultura da vergonha”, a obra seminal de Bruno Snell publicada em 1946, *A descoberta do espírito*, parece construir alguns dos paradigmas mobilizados para tratar da sociedade grega. Podemos localizar já então um ponto de partida para compreender o tipo de “evolução” atribuída aos diferentes períodos históricos gregos, que se consolida nas leituras das décadas seguintes. Para Snell, a sociedade homérica está muito distante da cultura que seria desenvolvida a partir do século V. O seu estudo enfatiza como uma das principais evidências a falta de um vocabulário abstrato no texto homérico. No lugar de conceitos para designar, por exemplo, “alma”, há uma pluralidade de termos para se referir às coisas concretas. Não há, portanto, representação única para alma ou para corpo, o que fundamentaria a hipótese de um desenvolvimento ético ocorrido ao longo dos séculos seguintes. Ademais, Snell defende que os homens homéricos não têm agência ou voluntariedade, na medida em que suas ações não têm “começo real e independente” dos deuses, nem um fim em si mesmas (Snell, 1946, p. 53)¹⁸.

A situação do homem em Homero é posta em contraste com o cenário do século V, quando o homem já teria ganhado consciência sobre a “responsabilidade das suas próprias decisões”, e o divino é concebido “como representação da justiça, do Bem, da honestidade, ou chame-se como quiser aquilo por que o homem rege o seu agir” (Snell, 1946, p. 62). Snell localiza, da passagem do período arcaico ao clássico, uma evolução na capacidade de “abstração” do pensamento grego através do estabelecimento de outra relação com a dimensão divina da existência, que os aproxima, progressivamente, da nossa própria maneira de conceber a moralidade.

O estudo de Snell influenciou uma tradição, mas foi o livro de Dodds (1951) o ponto de partida decisivo para difundir a atribuição de uma “cultura da vergonha” aos gregos. Dodds (1951) subscreve a uma abordagem “evolutiva” como a promovida por Snell, com foco ainda maior na

¹⁸ Snell fundamenta a tese a partir de alguns casos específicos: os gregos não concebiam o corpo como uma unidade, já que não tinham uma palavra equivalente à posterior “soma”. Os verbos para visão, por exemplo, “concebem a actividade partindo das suas modalidades sensíveis” (Snell, 1946, p. 27), ao contrário da linguagem posterior, que dá ênfase à função da atividade. Tampouco há, segundo Snell, representação única para alma ou para corpo. *Psuchê*, em Homero, é traduzida por Snell não como alma, mas como “ânimo do homem”, o que é para ele significativo: “Algo de semelhante se verificou no domínio do espírito e da alma, pois espírito – corpo, corpo animado – e alma são conceitos opostos, cada um dos quais é determinado pelo seu contrário. Onde não existe nenhuma representação do corpo, também não pode haver qualquer representação da alma, e vice-versa. Assim, pois, Homero também não tem nenhuma palavra para designar <<alma>> ou <<espírito>>” (Snell, 1946, p. 28)

relação entre homens, racionalidade e deuses. Assim, Dodds analisa as particularidades da moralidade grega a partir de uma oposição da cultura da vergonha com a “cultura da culpa”, que teria começado a se desenvolver na idade clássica até figurar, hoje, como o sistema moral que explica o funcionamento das sociedades ocidentais.

Em *Os gregos e o irracional*, Dodds defende que, ao longo da história da cultura grega, os deuses passam a ganhar progressivamente uma relação com a moralidade dos homens. A “cultura da vergonha” designa portanto um tipo de “atitude” (Dodds, 1951, p. 36) original que passa a ser gradualmente substituída. Em um primeiro contexto, haveria um “pessimismo” a respeito da vida humana, em que o desamparo dos homens seria resultado da hostilidade divina. O paradigma desta atitude estaria representado principalmente através do comportamento dos heróis da *Ilíada*. A “moral trágica de todo o poema” (idem) estaria sintetizada na fala de Aquiles após a derrota de Príamo: “Foi isto que fiaram os deuses para os pobres mortais: / que vivessem no sofrimento. Mas eles próprios vivem sem cuidados” (XXIV, 525-526)¹⁹.

Para Dodds, os heróis homéricos não aspiram ao reconhecimento ou à justa retribuição divina, mas apenas ao reconhecimento de seus pares através da fama; em relação aos deuses, expressam apenas um temor que se equipara ao modo “como temem seus líderes” (Dodds, 1951, p. 36). Essa ausência de uma função moral dos deuses, por sua vez, é o que faria com que os gregos só pudessem se fiar na construção da própria reputação e no olhar de seus concidadãos para estabelecer parâmetros para a ação. Dodds vê na hostilidade dos deuses uma marca da obra homérica inaugural que se preserva em autores que continuam a representar uma “perspectiva arcaica” (idem), como Píndaro, Sófocles e Heródoto.

Entre os aspectos que Dodds ressalta como decisivos neste processo de transformação da atitude moral ao longo dos séculos, está a crescente presença do ciúme dos deuses (*phthonos*), de uma punição racional frente ao excesso (*hubris*) dos homens e da representação de Zeus como agente de justiça. A atribuição desses traços aos deuses demonstraria uma mudança na religiosidade grega, motivada por uma “demanda por justiça social” (1951, p. 39) que provém principalmente dos sofrimentos atenienses. Inicialmente presente em autores como Sólon, Ésquilo e Heródoto, alguns desses traços são sinais de uma “ansiedade religiosa” (1951, p. 37) que se nota

¹⁹ Nas citações da *Ilíada* e da *Odisseia*, utilizo as traduções de Frederico Lourenço, sem modificações.

já no Zeus da *Odisseia*, um deus que está “prestes a se tornar sensível à crítica moral” (1951, p. 39)²⁰.

Dodds busca nesses textos evidências do desenvolvimento de um novo tipo de moral, cujos principais traços substituem, respectivamente, a tradicional cultura da vergonha, a religiosidade pessimista dos tempos de Homero e um desamparo dos homens que resulta da hostilidade e da irracionalidade divinas²¹. Dodds parece pressupor uma relação, que aponta para o sentido contrário, entre a atribuição de características morais às divindades, o desenvolvimento da culpa na sociedade grega e a passagem para uma compreensão mais “racional” do mundo. A oposição fundamenta-se em uma compreensão da culpa como “autossanção”, estabelecida na relação individual com o divino, e portanto um fenômeno racional – ou, pelo menos, mais racional que a estima à honra e a vergonha dos outros homens – que evidencia a existência de um sujeito moral²².

Se, na *Ilíada*, a arbitrariedade dos deuses para com a vida humana é incapaz de oferecer parâmetros morais que ultrapassem aqueles estabelecidos contingencialmente na relação entre os homens, o reconhecimento de características morais na representação dos deuses na produção pós-

²⁰ Para Dodds, a noção de *phthonos* está presente de modo significativo já na *Odisseia*: “o poeta (...) permite a Calipso exclamar que os deuses são os seres mais ciumentos do mundo – eles invejam a felicidade de qualquer um, por mais pequena que ela seja” (Dodds, 1951, p. 37), em referência a *Odisseia* V.118 ss. Também menciona passagem de Heródoto (*Os persas*, 353-362) em que as falhas táticas de Xerxes na batalha de Salamina são atribuídas ao *phthonos* dos deuses. Posteriormente, o *phthonos* aparece moralizado, como no *Agamênon* de Ésquilo (751 ss.). Mas Dodds destaca outras passagens (Sófocles, *Electra*, 1466; Aristófanes, *Pluto*, 92, em que Zeus “*chrêstoisi phthoneĩ*”) que ainda representariam uma manutenção da visão arcaica sobre os deuses. Sobre Zeus como agente da justiça, menciona algumas passagens da *Odisseia*, e sugere que o desenvolvimento continua em Hesíodo, Sólon e Ésquilo, sem no entanto se deter em exemplos, afirmando que “não [pode] aqui seguir esta evolução em detalhe” (idem, p. 40). Cf. Dodds (1951, esp. p. 35-54).

²¹ É preciso notar que Dodds faz algumas ressalvas quanto à própria evolução que parece estar traçando: “Devemos, porém, desconfiar de linhas cronológicas rígidas. Certas ideias atuam frequentemente de modo obscuro no comportamento religioso, muito antes de chegarem a receber uma formulação explícita” (Dodds, 1951, p. 44); “não estamos lidando com uma evolução histórica contínua, pela qual passamos gradualmente de um tipo de perspectiva religiosa para outra” (p. 50). Mas prepondera a defesa de uma evolução: “resta um importante resíduo de diferenças que parecem representar não mais seleções de uma cultura comum, mas mudanças culturais genuínas” (p. 51).

²² Como e por que estes fenômenos – a relação de culpa com o divino e a racionalidade – estão relacionados? O texto de Dodds deixa pouco claro. Dodds eventualmente parece assumir um certo enviesamento anacrônico (que será alvo de críticas de Williams, 1993, p. ex.; v. “*A cultura da vergonha revisada*”, abaixo). O anacronismo talvez seja mais explícito na sua análise sobre a mudança da dinâmica familiar a partir dessa perspectiva evolucionista. Ele afirma que há uma “crescente reivindicação de direitos individuais e de responsabilidade da pessoa”, a partir das quais “desenvolvem-se aquelas tensões internas que viriam caracterizar a vida familiar das sociedades ocidentais” (Dodds, 1951, p. 53), o que se traduz, por sua vez, em outro fenômeno: “jovens começaram a reivindicar ‘um direito natural’ de desobedecer os pais” (p. 54). A conclusão: “Psicólogos nos ensinaram como a pressão de desejos não assumidos pode ser uma poderosa fonte de sentimentos de culpa. (...) Ainda assim elas são capazes de produzir no ‘eu’ um sentido profundo de desconforto moral. Nos dias de hoje, tal desconforto assume frequentemente uma forma religiosa” (idem). Aqui, a aplicação de teorias psicológicas modernas deixa muitas lacunas que, conforme o próprio Dodds admite, devem ser preenchidas pelos leitores, que talvez “vejam para onde tudo isso aponta” (p. 54).

homérica (e já mesmo na *Odisseia*) revelaria a projeção, no cosmos, da carência por justiça, que passaria a ter origem e autoridade divinas. Este movimento é reconhecido por Dodds como um padrão:

Mas cedo ou tarde, na maior parte das culturas, veio um tempo de sofrimento tal que a maior parte começou a não mais se contentar com a visão de Aquiles de que ‘Deus está nos céus, e tudo está errado no mundo’. O homem passa a projetar no cosmos sua própria e nascente demanda por justiça social. (Dodds, 1951, p. 39)

Dodds localiza, já no período arcaico e principalmente no período clássico, etapas importantes no processo de transformação da cultura da vergonha em uma cultura da culpa. No entanto, razões sociais e materiais teriam impedido que o advento deste novo “racionalismo”, representado pelo que chama de iluminismo grego²³, se consolidasse com a força necessária para se sobrepor à cultura religiosa tradicional. Esse movimento de progressiva moralização da relação com o divino encontra suas idas e vindas entre os autores que Dodds analisa como pertencentes ao período arcaico tardio. Na sua perspectiva, é uma “infelicidade” que a lenta progressão na crença na justiça divina não desemboque já neste momento em uma “verdadeira visão de indivíduo, concebido como uma pessoa com direitos e responsabilidade próprios” (1951, p. 41). A lenta transformação da cultura a partir desta projeção da moralidade na dimensão divina teria perdurado de Homero ao período clássico, intervalo de tempo durante o qual o advento do racionalismo conviveu com a permanência de uma forte religiosidade tradicional, ainda pautada em grande parte nos valores representados pelos heróis da *Ilíada*.

O livro de Dodds exerceu influência sobre os estudos publicados nas décadas seguintes. Quase dez anos depois de sua publicação, Arthur W. H. Adkins lança um estudo paradigmático sobre ética grega, que adere à distinção estabelecida por Dodds para atribuir aos gregos uma cultura da vergonha baseada na representação da moral na *Ilíada*: “o bem supremo é ser bem falado, e o pior mal é ser mal falado pela sua sociedade, como um resultado dos sucessos e falhas que esta sociedade mais valoriza. Em outras palavras, a sociedade homérica é uma cultura da vergonha” (Adkins, 1960, p. 154). Embora compartilhe de parte significativa tanto dos pressupostos quanto das conclusões de Dodds no que se refere a este tema, Adkins estabelece novas categorias para refletir sobre a chamada “cultura da vergonha”. Se Dodds articula uma relação direta entre os

²³ Termo que designa o movimento cujas origens Dodds localiza na Jônia do século VI a.C. e que se consolidaria com os sofistas. Cf. Dodds (1951, p. 182).

aspectos religioso e moral da cultura grega, atribuindo a “cultura da vergonha” e os valores da moralidade nos tempos de Homero à visão tradicional sobre os deuses, Adkins se debruça mais explicitamente sobre o desenvolvimento do vocabulário ético empregado na transição do período homérico ao clássico.

Adkins em grande parte corrobora a oposição estabelecida por Dodds²⁴, desenvolvendo-a em seus termos: a cultura da vergonha estaria tecida por um conjunto de valores competitivos que, aos poucos, seriam substituídos por valores cooperativos. No grupo de valores competitivos, sobretudo o mérito (em detrimento da intenção) é valorizado, pois o que conta é o sucesso atingido em relação aos seus pares. Trata-se de um sistema de sociabilidade pautado, portanto, na reputação e no reconhecimento público. A vergonha teria um papel fundamental nesse sistema, na medida em que se baseia no olhar e na expectativa de estima do outro. Já no grupo de valores cooperativos, é a responsabilidade moral que ganha destaque, e conseqüentemente a intenção é levada em conta, o que, para Adkins, representa uma mudança significativa. Cada um desses grupos de valores encontra lastro na análise da importância de alguns termos-chave e sua utilização na literatura: os valores competitivos se baseiam na proeminência de “*agathos*” e “*aretê*”, enquanto as virtudes cooperativas, em “*pinutos*”, “*sophrôn*”, “*dikaios*”.

A partir dessa oposição, Adkins defende que a sociedade grega dos tempos de Homero é pautada por uma cultura da vergonha que é fundamentalmente competitiva (Adkins, 1960, p. 6, 7). Este quadro remete à contraposição de Dodds entre os valores da religião tradicional e o desenvolvimento da moralidade que culmina no racionalismo do período clássico. Contudo, para Adkins, os valores competitivos tradicionais ainda preponderam até o século quinto, como tenta demonstrar a partir da análise do texto de autores como Teógnis, Píndaro, Ésquilo e Eurípides²⁵. A própria importância atribuída à vergonha seria um sintoma do sistema moral que vigora desde Homero, em que se destaca a proeminência das *aretai* e da sua valorização a partir da reputação.

O corolário é óbvio. Se ter uma boa reputação é mais importante do que qualquer coisa, a perda de prestígio (*loss of face*) é tão terrível [na tragédia ática] quanto era em Homero. Os exemplos são abundantes: Teógnis apostrofa o seu coração, *thumos*, incitando-o a não desistir, pois a rendição traria júbilo aos inimigos; Hesíodo, antes, recomenda que alguém não deve se casar com uma esposa que vai torná-lo motivo de risadas (*laughing-stock*) de seus vizinhos; Ajax, quando volta a si, se refere à zombaria e aos insultos que sofreu; Electra, apostrofando o ausente Orestes, diz que ele está

²⁴ Apesar da mudança de ênfase, não mais tão focada na moralização do divino. Em análise sobre a *Odisseia* (XIX, 108 ss.), p. ex., afirma: “*To consider the gods as moral, however, while clearly an advance in thought, has its dangers unless it is accompanied by something else*” (Adkins, 1960, p. 66).

²⁵ Cf. Adkins (1960, p. 153-171)

morto e que seus inimigos estão rindo; e Mégara diz de modo significativo que a morte é uma coisa terrível, mas que morrer de uma maneira que desse a seus inimigos a oportunidade de zombar seria um mal pior que a morte²⁶. (Adkins, 1960, p. 155)

Ao longo da história grega, os valores cooperativos teriam emergido, ora em contradição com os valores competitivos, ora sobrepondo-se a eles. Mas é com o estabelecimento da política e da vida cívica ateniense que as chamadas “virtudes silenciosas” (ou “cooperativas”) relacionadas à *dikaio sunê* começariam a adentrar o imaginário moral grego. As contradições entre o vocabulário homérico e um novo vocabulário moral ora são pronunciadas – como no caso de algumas tragédias do século V –, ora arrefecidas – com a ressurgência de uma moralidade pautada no mérito e no sucesso, com os sofistas, por exemplo²⁷. No entanto, os valores homéricos sempre permanecem como pano de fundo, um cenário moral que faz do mundo grego uma cultura da vergonha.

Enquanto Dodds (1951) estabelece uma relação entre a atribuição de juízos morais às divindades e o desenvolvimento da culpa no período clássico, Adkins (1960) relaciona a cultura da vergonha ao que chama de “valores competitivos”, baseados sobretudo no mérito, que aos poucos teriam sido substituídos por “valores cooperativos” fundamentados na responsabilidade. Mas, em comum, ambos desenvolvem a hipótese de uma evolução histórica que se desenrolaria na cultura grega, cujos valores inaugurais representariam uma cultura da vergonha. Entregues à arbitrariedade dos deuses, os gregos não teriam, pelo menos até o período clássico, qualquer relação com um sistema de valores que superasse a contingencialidade e a competitividade da vida humana. Como não tinham compromisso para com qualquer parâmetro moral estabelecido numa instância super-humana (e talvez sequer vocabulário para exprimir de maneira abstrata o conjunto das ações de um indivíduo), guiavam-se, devemos assumir, pela vergonha, que era manifestação de uma dinâmica de competição e expressão de irracionalidade. Apenas com o posterior advento das noções de dever, responsabilidade e culpa, que coincide com o surgimento de uma religiosidade com traços eminentemente morais, é possível ao indivíduo pensar as suas próprias ações como um sujeito autônomo.

É óbvio que os estudos de Dodds e Adkins apresentam uma visão mais complexa e matizada da cultura grega do que seríamos capazes de retomar nesta breve revisão; mas este quadro geral da visão sobre a moralidade grega nos permite compreender o sentido da atribuição de uma

²⁶ Tradução minha. Os versos citados por Adkins: Teógnis, 1033 Bergk; Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, 701; Sófocles, *Ájax*, 387; *Electra*, 1152 ss.; Eurípides, *Hércules*, 281 ss.

²⁷ Cf. Adkins (1960, p. 172-194; 244-258)

“cultura da vergonha” e da perspectiva que vigorou nos estudos clássicos por algumas décadas do século passado.

1.1.2 *A cultura da vergonha revisada*

Muito embora ainda hoje se reconheça a importância da honra, da competição, dos valores homéricos e da noção de *aidôs* e *aischunê* na literatura do período clássico, a partir dos anos 1990, a classificação da cultura grega como uma “cultura da vergonha” passou a ser questionada. Um ano particularmente importante foi 1993, quando dois estudos decisivos sobre o tema foram publicados. Cada um a seu modo, Williams (1993) e Cairns (1993) propuseram modificações paradigmáticas na abordagem do tema, apresentando evidências que escapavam à oposição estanque entre a cultura grega da vergonha e a cultura moderna da culpa como dois paradigmas alheios e incomensuráveis.

Em *Shame and Necessity*, Bernard Williams questiona o que ele chama de visão “evolutiva” da moralidade grega. Segundo Williams, as diferenças entre os gregos e os modernos “não podem ser compreendidas em termos de uma mudança nas concepções éticas básicas de agência, responsabilidade, vergonha ou liberdade” (1993, p. 7). Para Williams, precisamos entender com mais precisão em que medida nos distanciamos e nos aproximamos dos gregos, em vez de tentar encaixá-los em uma escala de desenvolvimento moral em que os modernos representam a fase mais avançada. Contra a tradição em que se inserem Snell, Dodds e Adkins, defende que, a despeito das peculiaridades históricas da tragédia e da visão grega a respeito do sobrenatural, nós compartilhamos mais elementos na nossa psicologia moral com os gregos do que fomos capazes de enxergar.

É importante destacar de antemão que Williams reconhece, pelo menos parcialmente, “alguma verdade na ideia de que a sociedade homérica era uma cultura da vergonha”. Ele está preocupado, no entanto, em “tornar mais claro o que está envolvido na vergonha” (1993, p. 78). Um dos objetivos do livro de Williams é justamente demonstrar uma aproximação entre a noção de vergonha dos gregos e a nossa. Para ele, a distinção entre cultura da culpa e cultura da vergonha se baseia no mito de uma “consciência moral moderna desenvolvida” e na ideia de que temos “um controle completamente adequado dessas concepções” (Williams, 1993, p. 6). Um grande

problema, segundo Williams, é que sequer nós concebemos de modo muito preciso como entendemos e experimentamos a vergonha e a culpa, ou mesmo como separá-las.

Uma de suas teses fundamentais é que a visão tradicional parte de mal-entendidos, que giram em torno, principalmente, de como a vergonha funciona. A vergonha entendida como uma emoção prospectiva, ou seja, capaz de fazer alguém evitar agir (ou agir) de determinado modo pelo medo de ser descoberto em flagrante, não abrange, para Williams, a experiência da vergonha em sua totalidade.

A experiência básica conectada com a vergonha é aquela de ser visto, de modo inapropriado, pelas pessoas erradas, na condição errada. Ela está diretamente conectada à nudez, particularmente em conexões sexuais. A palavra *aidoia*, derivada de *aidôs*, “vergonha”, é uma palavra padrão do grego para os órgãos genitais, e termos similares são encontrados em outras línguas. A reação é se cobrir ou se esconder. (Williams, 1993, p. 78)

Ao longo do livro, Williams conceitua a vergonha de maneira mais abrangente: “a raiz da vergonha reside na exposição em um senso mais geral, de estar em desvantagem: no que eu passo a chamar, numa expressão bastante geral, de perda de poder” (Williams, 1993, p. 220). Para Williams, um aspecto central muitas vezes ignorado é que a vergonha não requer o olhar efetivo de uma plateia, na medida em que é uma emoção autodirecionada; em vez disso, trata-se de um fenômeno psíquico que requer um “outro internalizado”, um observador das ações do agente moral que se constrói internamente.

A partir desta ideia, o autor desenvolve uma série de críticas à visão tradicional²⁸. Williams questiona, em primeiro lugar, a associação entre a vergonha e o “egoísmo” que caracterizaria os gregos como “pré-morais”, aludindo à classificação feita por Adkins de vergonha como fenômeno concernente ao conjunto dos valores “competitivos”. Williams justifica a sua crítica a partir da paridade entre *aidôs* (“vergonha”) e *nemesis* (“indignação”) em Homero: a segunda, uma reação

²⁸ Além das destacadas a seguir, há críticas mais pontuais e metodologicamente mais específicas. Um exemplo é a sua ressalva em relação à abordagem das tragédias nas obras de Dodds e Adkins, utilizadas para coletar exemplos supostamente representativos do comportamento moral de sua época. Para Williams, isso é metodologicamente problemático: “*Tragedy is formed around ideas it does not expound, and to understand its history is in some part to understand those ideas and their place in the society that produced it. (...) The tragedy is not just a document that happens to be a drama, or a drama that happens to be in a conventional form styled tragic*” (Williams, 1993, p. 15). Williams critica também a noção de que não há agência em Homero (“*The interventions of the gods, then, operate within a system that ascribes action to human beings*”, p. 33), ou de que os gregos desconsideram as intenções na ação moral (“*we have a different view, not of responsibility in general, but of the role of the state in ascribing responsibility, in demanding a response for certain acts and certain harms*”, p. 64).

correspondente a uma ação que deveria ter sido impedida pela primeira²⁹. Assim como a experiência da vergonha não pode ser limitada a um medo de ser descoberto pelo outro, não está em jogo, no caso da *nemesis*, apenas uma reação frente à preocupação com o próprio sucesso. Williams ressalta, em vez disso, uma atenção à possibilidade da violação da honra própria *ou alheia*, que poderia ser impedida na forma de vergonha ou reclamada na forma de revolta. A vergonha, assim como a *nemesis*, não pressupõe um conjunto de valores competitivos, mas, antes, funciona em uma dinâmica eminentemente “interativa”: “eles são sentimentos compartilhados, com objetos similares, e servem para unir pessoas em uma comunhão de sentimentos” (Williams, 1993, p. 80).

Em segundo lugar, Williams direciona sua crítica às interpretações que reconhecem na importância da vergonha a ausência de autonomia e agência moral. O autor admite que a vergonha encontra lastro no olhar do outro, de modo que responde a uma compreensão da moral a partir de uma perspectiva heterônoma, e não absolutamente autônoma. Ou seja, quem é motivado a agir pela vergonha contradiz as noções modernas de dever moral e autonomia, na medida em que não utilizaria como critério para a ação, por exemplo, um imperativo categórico. Neste ponto, Williams concorda com os defensores da visão tradicional. O problema, como nota Williams, é que Dodds, por exemplo, parece inferir disso a ausência de uma moral racional, enquanto Adkins enfatiza uma preocupação com a “*loss of face*”. Williams argumenta que, como a vergonha não depende do olhar de um outro que existe concretamente durante a ação, o seu modo de funcionamento não seria fundamentalmente diferente do modo como funciona a culpa³⁰. A vergonha, enquanto motivação, parte necessariamente de um outro imaginado, cujas reações hipotéticas se baseiam também em uma moral internalizada. A concepção de vergonha não pode ser restrita apenas à efetivação do juízo alheio (sequer a grupos sociais específicos) porque o “outro internalizado”, essencial para a formulação de Williams do fenômeno da vergonha, abarca um conteúdo moral em alguma medida reconhecido pelo próprio agente; nas suas palavras, o outro internalizado “pode

²⁹ A conexão de *nemesis* e *aidôs*, evidente em Homero, já é ressaltada por Redfield (1975, esp. p. 158): “*Aidôs inhibits action by making the heroes feel that if the vergonha e opinião no crítony acted thus they would be out of place or in the wrong. Nemesis drives one to attack those who have shown themselves lacking a proper aidôs. Aidôs is thus a kind of hypothetical anticipation of nemesis*” (p. 116). A associação entre os dois conceitos e a honra é sintetizada na fala de Poseidon ao conclamar os gregos para a batalha em *Il. XIII.121-122*: “No espírito colocai cada um de vós / a vergonha (*aidô*) e a indignação (*nemesis*)!”.

³⁰ Para Williams, a diferença entre vergonha e culpa se estabelece na distinção entre as reações imaginadas deste outro internalizado. “*In the case of shame [the internalised other is] a watcher or a witness. In the case of guilt, the internalised figure is a victim or an enforcer*” (Williams, 1993, p. 219).

ser identificado em termos éticos”. Ele não necessariamente representa um grupo concreto ou presente materialmente, mas é “concebido como alguém cujas reações eu respeito” (1993, p. 84).

Williams justifica esse argumento descrevendo casos hipotéticos em que é possível sentir vergonha não apenas ao ser repreendido ou criticado por um outro por quem se nutre respeito, mas também ao ser aplaudido por um outro que é desprezado. Na verdade, como ele argumenta, sequer é necessário que haja uma audiência *in loco* para que alguém sinta vergonha. Não é a audiência presente em uma determinada situação que produz, através da reprovação, uma sanção externa na forma de coação, mas o próprio indivíduo que se coloca como agente moral. Estruturalmente, a vergonha oferece um senso de si e um senso do que se espera ser, num processo que Williams descreve como a mediação entre “ato, caráter e consequência, e também entre demandas éticas e o resto da vida” (p. 102). A vergonha, tanto para os gregos quanto para nós, requer um processo de reconhecimento e internalização de uma “realidade social genuína”. Por isso, ao mesmo tempo que é possível constatar diferenças em relação à reação imaginada deste outro internalizado ou aos valores que ele representa, também podemos afirmar que a estrutura da vergonha grega é semelhante à nossa, mesmo que o conteúdo moral internalizado (representado por este outro imaginário) que sirva de parâmetro para a ação seja diferente.

No mesmo ano de 1993, Douglas Cairns publica outro estudo de grande importância sobre o tema, *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Embora chegue a conclusões parecidas com as de Bernard Williams, pelo menos no que concerne à crítica dos estudos tradicionais e da oposição entre cultura da vergonha e cultura da culpa, Cairns se utiliza de uma metodologia diferente e oferece respostas menos peremptórias. Seu estudo reúne alguns argumentos para questionar a ideia de que a moralidade grega seria constituída por uma cultura da vergonha radicalmente diferente da nossa; mas antes de atacar Dodds e Adkins, Cairns se debruça sobre os estudos antropológicos e psicanalíticos que estariam na origem da oposição entre vergonha e culpa que inspirou a visão tradicional sobre a cultura grega da vergonha.

Uma das principais críticas assemelha-se à de Williams. Para Cairns, a suposta dicotomia cultural seria fundamentada em uma distinção entre a origem das sanções determinantes para o modo de agir de um indivíduo – as sanções internas da consciência, no caso da culpa, e o medo de sanções externas, no caso da vergonha. O autor defende, contra essa ideia, que a experiência da vergonha, embora possa se basear na presença de uma plateia externa física, depende também de um autojuízo. Para justificar sua tese, lança mão de exemplos em que a vergonha prescinde de

plateia, o que inclui um caso semelhante ao imaginado por Williams – a possibilidade de vergonha frente à aprovação de pessoas pelas quais não se tem estima³¹.

Em uma das críticas mais contundentes à posição tradicional³², Cairns lança uma hipótese sobre o que fundamenta a separação das sociedades a partir da dicotomia vergonha vs. culpa. Cairns acusa certo anacronismo nesta perspectiva: essa tradição do século XX teria se fundamentado na diferença entre formas de desenvolvimento de caráter ocidentais e não ocidentais³³. Para o autor, a associação de noções como culpa, consciência e “sanções verdadeiramente internas” só são possíveis na sociedade cristã ocidental, pois dependem de uma figura divina paternalista com características bastante específicas. Não obstante, os estudos sobre outras culturas as julgam a partir desses parâmetros, buscando encontrar as mesmas formas de socialização e internalização da moral.

Para Cairns, o estabelecimento da diferença entre cultura da culpa e da vergonha nos estudos sobre o tema não reside verdadeiramente na constatação da interioridade ou exterioridade da sanção; a cultura da culpa é um modo de socialização muito particular, privilegiado pelos estudos de uma sociedade fundada em padrões sociais “protestantes, anglo-americanos”. Embora esse não seja, obviamente, o único modelo de sociedade que comporta agência, responsabilidade ou subjetividade moral, os estudos do século passado teriam se utilizado da observação sobre o método educacional das demais culturas para determinar artificialmente o critério sobre a interioridade ou exterioridade da sanção moral nelas presentes. Deste modo, as sanções internas ou mesmo padrões de comportamento semelhantes à culpa são ignorados quando não se assemelham ao modo como ocorrem na “*white, middle-class America*” (Cairns, 1993, p. 33).

Cairns critica a ideia de que a consciência moral só poderia surgir no contexto que chama de um regime de educação autoritário, o da “cultura da culpa” estipulado pela classe média

³¹ Cairns (1993, p. 27-47).

³² Cairns dedica-se ainda a refutar algumas distinções que julga constituintes da oposição antropológica vergonha vs. culpa, que se basearia na psicanálise. Entre elas: (1) uma divisão psicanalítica entre a formação de um Ego-ideal (formado pela internalização dos ideais de grupos com os quais se identifica e dos pais), onde residiria a fonte de vergonha, e do superego (formado pela internalização da proibição de pais punitivos), que originaria a culpa; (2) uma distinção análoga entre vergonha e *self* em relação a culpa e agente: a vergonha diria respeito ao *self* como um todo, enquanto a culpa, apenas ao âmbito moral.

³³ Neste ponto, Cairns direciona a sua crítica não apenas a Dodds e Adkins, que aplicam a distinção vergonha vs. culpa para explicar uma evolução dos gregos até nós, mas à tradição antropológica que concebe a dicotomia. Em especial, Ruth Benedict, para quem a sociedade japonesa é também uma “cultura da vergonha” em que a moral é externamente sancionada, e Margaret Mead, que teria inaugurado em estudo de 1937 a própria classificação entre sanções internas e externas. Cf. Cairns (1993, esp. p. 28-44).

americana. Não haveria motivos para concluir que esse regime estimularia mais a internalização de padrões de comportamento moral do que um regime que prezasse pela explicitação dos motivos pelos quais a criança está sendo punida pelos pais, por exemplo.

Cairns conclui a crítica à antítese cultura da vergonha vs. cultura da culpa: uma vez que não há sociedade sem internalização de valores morais e sociais, nem sem consciência, não há justificativas para sustentar a oposição, mesmo através de modelos abstratos. A única utilidade para a dicotomia, a seu ver, residiria justamente em empregá-la para evidenciar como há uma imbricação complexa entre os dois padrões em qualquer sociedade. Nos trabalhos de estudos clássicos, no entanto, a expressão “cultura da vergonha” é usada para ressaltar características reais da cultura grega (a saber, a ênfase em honra, vergonha e reputação) sem que se defina a origem e a conotação específica do termo. Assim, Cairns reconhece que, ao ser aplicada com a intenção de contrastar a cultura dos gregos com a nossa compreensão da realidade, a distinção mais atrapalha do que esclarece.

A despeito da crítica à dicotomia, o estudo de Cairns dedica-se a explorar as especificidades envolvidas no sentido de *aidôs* no mundo grego a partir da análise específica e minuciosa das ocorrências de termos deste campo semântico. Para o autor, há diversas indicações de que, no discurso grego, “a conceitualização implicada por *aidôs* e conceitos relacionados não é a mesma que a nossa” (Cairns, 1993, p. 433). O seu estudo resalta dois sentidos distintos expressos no uso do verbo *aideomai*, ao reger um acusativo: o primeiro expressa inibição frente a um grupo de pessoas, em relação ao qual alguém sente sua autoimagem vulnerável; o segundo é expressão positiva de reconhecimento do *status* de uma outra pessoa. Referindo-se a este segundo sentido, Cairns nota que “uma vez que *aidôs* se relaciona aos outros assim como a si mesmo, é frequentemente mais positivo do que a vergonha”. Trata-se de uma acepção menos familiar para nós; é por isso que “recomenda-se *aidôs* como uma virtude, e ela é valorizada por manter a propriedade em arranjos recíprocos, em que a honra de alguém está ligada às suas obrigações em relação aos outros” (Cairns, 1993, p. 14).

É nesse sentido que infere a função moral de *aidôs* na cultura grega: “Não é o cálculo ‘será que eu consigo escapar dessa?’ que é constitutiva de *aidôs*, mas uma avaliação como ‘é esta ação vergonhosa, imprópria, incompatível com a minha honra?’” (idem, p. 140). Na sua conclusão, no entanto, Cairns faz a ressalva de que, a despeito do reconhecimento de uma diferença cultural em

relação ao modo como os gregos lidam com *aidôs* e nós lidamos com a vergonha, esta “sensação de distinção não deve dissipar um senso correspondente de familiaridade” (Cairns, 1993, p. 433).

1.2 Vergonha grega, agência e moralidade

Estabelecidos esses dois pontos de vista sobre o problema, o que tirar dessa discussão? Para começar, seguindo a sugestão da tradição revisionista, eu gostaria de reiterar as nossas questões iniciais de maneira reformulada: seria de fato historicamente plausível afirmar que há, entre os gregos, uma compreensão da vergonha enquanto fenômeno que caracteriza o epicentro de uma cultura pré-moral ou pré-cooperativa? E se sim, em que medida ainda podemos hoje traduzir por vergonha o que se entendia, em grego, como *aidôs* ou *aischunê*?

Um primeiro ponto a se destacar sobre a visão tradicional a respeito da cultura da vergonha é que seus autores já reconhecem na *Odisseia* uma mudança em relação à moral representada na *Iliada*³⁴, o que de fato faz do poema épico situado na guerra de Troia a única evidência textual “pura” a respeito desta suposta cultura da vergonha original. Não seria o caso de se perguntar se um único texto – ainda que um com a importância cultural da *Iliada* – é suficiente para determinar um sistema de valores, aquele da moral competitiva e de um desamparo moral oriundo da hostilidade divina, como expressão de um paradigma cultural de toda uma *época*, a respeito do qual nós não temos muitos registros? Talvez seja possível argumentar que mesmo nos textos pós-homéricos esse paradigma se faz notar, embora já então um pouco “contaminado” com as inovações posteriores – a moralização dos deuses, os valores cooperativos etc. Mas quando todas as demais evidências que apontariam para a cisão com uma cultura da vergonha original parecem já estar misturadas a outras que denotam o surgimento da cultura da culpa, será que faz sentido estabelecer uma distinção tão estanque? Aplicada e prorrogada uma tal análise para épocas posteriores da civilização ocidental, não resultariam outras evidências a partir de representações culturais que expressam valores de competição e de aspiração à excelência, e em que se nota a importância do reconhecimento da reputação do indivíduo? Sejam tais exemplos herdeiros ou não da época homérica, eles atenuariam a nossa percepção de uma diferença paradigmática entre nós e os gregos (pelo menos a partir do quinto século), e talvez tornassem pelo menos parcialmente

³⁴ Dodds (1951, p. 39, 40) e Adkins (1960, p. 57, n. 1).

ociosa a atribuição de uma cultura da vergonha. Afinal, todo o interesse de utilizar um termo de origem antropológica como “cultura da vergonha” para designar o contexto grego reside justamente em conceituar, a partir de um modelo, uma distinção cultural sem a qual o povo e a sua produção cultural não podem ser compreendidos por um observador externo, que presumidamente encontra-se em um contexto que não se encaixa no modelo.

Por outro lado, a questão não nos interessa pela nomenclatura. É inegável a centralidade de *aidôs* na produção grega, e em especial em Homero, o que parece de fato corroborar a difusão de um conjunto de valores em que se destacam a competição, a reputação e a manutenção da própria honra através da glória conquistada pelo comportamento em batalha. Williams e Cairns nos oferecem boas razões para questionar uma separação tão estanque entre uma cultura da vergonha e uma cultura da culpa, mas mesmo eles coletam inúmeros exemplos que destacam a importância de *aidôs* na *Ilíada* e reconhecem o caráter heterônomo desta obra que é paradigmática na formação das gerações posteriores.

Aidôs está no centro de uma série de passagens decisivas como aquilo que move os heróis e guerreiros nas suas ações. Para citar apenas algumas ocorrências: Ajax conclama seus companheiros para a batalha fazendo apelo à vergonha (*Ilíada* XV.561), Nestor apela para a vergonha (XV.661), e ora o próprio termo, sozinho, serve de exortação para a batalha, quase como grito de guerra (*Il.* XV.502, XVI.422) ou apelo para evitar a fuga ou dispersão das tropas (*Il.* XVI.422, V.529-532). Já diante da possibilidade de luta com Heitor, a vergonha (VII.93) impede que os guerreiros gregos se recusem de pronto; é também a vergonha a motivação através da qual Heitor conclama os combatentes troianos a se colocarem em risco de vida (“E se algum de vós, / alvejado ou golpeado, encontrar a morte e o destino, / que morra! Pois não é vergonha (*aeikes*) nenhuma morrer / pela pátria. XV.494-497).

No entanto, algumas passagens da *Ilíada* evidenciam a pertinência das críticas da leitura revisada sobre a cultura da vergonha. Consideremos o contraste entre os heróis troianos Heitor e Páris³⁵. Heitor corporifica o ideal do guerreiro sensível a *aidôs*, uma emoção fundamental para o reconhecimento da honra e a obstinação frente à guerra. No canto VI, ele é confrontado por Andrômaca, sua mulher, cujos demais parentes foram todos mortos por Aquiles. Com seu filho no

³⁵ Tratado por Redfield (1975), que no entanto não o interpreta como evidência contrária à atribuição de cultura da vergonha (conclui, citando Dodds, que a cultura homérica é uma “cultura da vergonha”: “*The heroes do not distinguish personal morality from conformity*”, p. 116). Este ponto é levantado por Cairns (1993, p. 78).

colo, ela suplica ao herói que se compadeça de sua situação e não volte para a guerra (VI.431), vaticinando que é a coragem de Heitor que o matará (VI.406). O herói então responde:

Todas essas coisas, mulher, me preocupam; mas muito eu me envergonharia (*aideomai*) dos Troianos e das Troianas de longos vestidos, se tal como um covarde me mantivesse longe da guerra. Nem meu coração (*thumos*) tal consentia, pois aprendi a ser sempre corajoso e a combater entre os dianteiros dos Troianos, esforçando-me pelo grande renome de meu pai e pelo meu. (*Ilíada*, VI.441-446)

A princípio, seu discurso exemplifica justamente o tipo de conduta a que Dodds e Adkins se referem ao tratar a *Ilíada* como o paradigma da cultura da vergonha. Aqui, está implicada a noção de *aidôs* relacionada à busca pela honra, a relação com a própria reputação como motivo para ação, assim como um receio de *nemesis*, o correlato negativo de *aidôs* que expressa a indignação frente a uma ação ou caráter vergonhoso ou injusto³⁶.

Por outro lado, é importante notar que Heitor sentiria vergonha de abandonar a guerra não porque ele simplesmente deseja derrotar Aquiles, mas justamente porque ele imagina a reação que sua família e seus concidadãos teriam em relação à sua atitude. Trata-se justamente do caráter coletivo e cooperativo da vergonha, estabelecido pela referência à comunidade³⁷, a que Cairns e Williams se referem, contra Adkins. Por que deveríamos considerar a vergonha apenas como evidência de uma cultura de valores competitivos, se é justamente o senso de comunidade que faz com que uma motivação contrária ao próprio autointeresse esteja em jogo? E, para ir um pouco além: em que medida este tipo de ideal não se encontra presente ainda hoje, no nosso imaginário, ao lidar com situações de sacrifício pessoal em relação a uma causa coletiva?

Um problema ainda maior reside, a meu ver, em interpretar o comportamento de Heitor como uma atitude primitiva que atende *somente* ao *aidôs* porque só reconhece nas sanções externas qualquer causa para a ação. A posição de Heitor não expressa um tipo de chamado à honra que designa uma falta de agência moral. Para que fosse o caso, seria preciso que não fosse reconhecida nenhuma alternativa para a ação ou que fosse impossível conceber outras motivações contrárias, ou seja, que ele estivesse coagido a seguir certo curso de ação. Mas a súplica de Andrômaca e a própria justificativa de Heitor colocam em conflito duas possibilidades de ação e, portanto,

³⁶ Ver nota 29.

³⁷ Aspecto já observado por Redfield (1975, p. 119): “*Combat is the crucial social act, for in combat the survival of the collectivity is at stake. The aidôs felt in battle is an experience of the collectivity; a man stands his ground because he shrinks from betraying his fellows*”.

expressam o reconhecimento de uma escolha. Uma vez colocado o dilema em termos morais, que Heitor se sinta impelido a agir por *aidôs* não evidencia a falta de agência, mas simplesmente exprime uma decisão a respeito do melhor modo de agir, a despeito do que seria talvez mais conveniente. Um agente moral não escolhe entre várias ações de valor moral equivalente, mas se decide a partir da avaliação quanto ao caminho mais adequado ao código de conduta que segue e às motivações que o impellem. Não obstante ser uma escolha difícil, que pode inclusive ser justificada através da alusão de uma *necessidade* social frente ao perigo da má reputação, trata-se ainda assim de uma decisão, que pode inclusive ser embasada discursivamente, como de fato ocorre nesta passagem. O curso de ação escolhido por Heitor, em relação ao qual o *thumos* se coloca de modo decisivo, é no entanto apenas um dos caminhos possíveis colocados à frente do herói, o que o próprio poema reconhece.

A comparação de Heitor com o irmão Páris faz notar o papel decisivo da vergonha: não como único parâmetro possível para compreender a moralidade, mas como uma forte motivação que, no entanto, compete com outras. Isso porque Páris, ao contrário de Heitor, não é tão suscetível a emoções como *aidôs* e *nemesis*, que se referem à honra, como sublinha Helena:

Porém uma vez que os deuses decretaram tais males,
quem me dera ter sido esposa de um homem mais digno,
a quem atingisse a raiva (*nemesis*) e os muitos insultos (*aischea*) dos homens (VI. 349-351)

É particularmente notável, no contraste estabelecido entre Heitor e seu irmão Páris, que, colocados em dilemas semelhantes, eles tomam decisões distintas. Ao contrário de seu irmão, Páris não hesita em desistir do combate e tampouco se perturba com a sua derrota (p. ex., de Menelaus, cf. III.438-41)³⁸. Ainda que boa parte dos heróis subscreva aos valores do guerreiro que não foge à batalha e tem sua honra facilmente ofendida, o caso de Heitor evidencia que o poder de escolha ainda está colocado, e *aidôs* é evocado justamente como algo em relação ao qual se tem ou não disposição. Páris mostra-se diversas vezes mesmo impassível às ofensas à sua honra proferidas pelo irmão. Quando Heitor o conclama a voltar para a guerra, presumindo que Páris sentiu que sua honra fora de algum modo ofendida, Páris explica em sua resposta que seu afastamento não é motivado por emoções como a raiva ou o ressentimento (VI. 335), pois cedera à tristeza; ele reflete

³⁸ Como observado por Redfield (1975, p. 114): “Paris – content with his own knowledge of himself, is unaffected by other people’s opinion”; e Cairns (1993, p. 77): “Paris, then, is insensitive to others’ disapproval, and therefore not susceptible to *aidôs*, even when his reputation as a warrior is at stake.”

“para si próprio” (VI. 338) simplesmente que isso seria a melhor coisa a ser feita. O próprio Heitor destaca a diferença de caráter entre os irmãos, o que explica as diferentes possibilidades de escolha perseguidas pelos dois, ao dirigir-se a Páris como alguém que é “motivo de censura e desprezo” (III.42).

Heitor dispõe de *aidôs* e tem suas escolhas movidas por essa sensibilidade em relação ao código de valores a partir dos quais os outros julgariam a sua ação. Páris, por outro lado, não. É impossível negar que o poema é largamente favorável ao *êthos* de Heitor³⁹: para os próprios troianos, Páris era “mais odioso do que a negra morte” (III.454). O mote da *Ilíada* é uma guerra, e de fato os seus heróis subscrevem a um ideal de conduta que inclui a coragem em relação ao enfrentamento dos inimigos, o *aidôs* em relação aos demais e uma série de outras emoções que promoveriam o tipo de coesão e organização social necessárias para uma guerra. Por outro lado, é importante destacar que, a despeito de tudo isso, o desdém de Páris diante desse código de honra nos permite vislumbrar que não se tratava de uma interdição da agência moral, e sim uma escolha entre alternativas disponíveis. A própria tematização deste contraste entre diferentes *êthê* indica que Homero não era completamente ignorante à possibilidade de que *aidôs* fosse apenas uma entre diferentes motivações⁴⁰.

Para encerrar esta seção, é preciso mencionar que há, em Homero, algumas ocorrências da forma verbal cognata a *aidôs* que não parecem encontrar em “vergonha” uma tradução exata. Por exemplo: Ajax, um dos guerreiros enviados por Agamênon para suplicar a Aquiles que retorne ao campo de batalha, pede que Aquiles aceite os presentes que lhe são oferecidos e “respeite (*aidessai*) a morada” quando ele se mostra relutante e profere palavras duras sobre seu rival. Na medida em que a honra é reconhecida como um fim existencial que se almeja, e os padrões de honra são compartilhados, há algum nível de reconhecimento comunitário do grau e o tipo de estima que se deve oferecer ou demandar de outrem, determinado pela sua reputação e posição social. Isso faz com que, como já se notou, *aidôs* exerça um papel de intermediação tanto autodirecionada quanto dirigida a outros nas relações sociais: pode ser vergonha, quando se

³⁹ Observa Redfield (1975, p. 114): “*For the poet of the Iliad such an attitude is fundamentally unheroic*”; Cairns (1993), p. 77: “*it characterizes him as a poor specimen in terms of the martial values of the other combatants*”

⁴⁰ Como conclui Cairns (1993, p. 77): “[referindo-se a Páris] *deviation from the norm does give us a glimpse of a plurality of views on the complex of values centred on honour, a plurality which must surely have been greater in the real world for which the poem, an imaginative and idealizing artistic production, was composed*”.

ênfatiza a autoinibição, mas também respeito, quando o foco recai sobre a relação para com o outro que se estima.

Cairns (1993) fala de uma mistura “*unfamiliar*” entre o que entendemos por vergonha, “imaginar-se perdendo honra” e respeito, “reconhecer a honra de outro” em um único conceito, *aidôs*. Trata-se de uma relação que, no entanto, é “completamente lógica”:

Preocupar-se com a honra de alguém é aceitar o *status* em relação aos outros, inibir a autoasserção é reconhecer como uma tal conduta impingiria sobre a honra de outros, e experimentar inibição diante de uma audiência (...) é claramente parecido com o tipo de autoconsciência inibitória que alguém pode sentir em uma situação em que se é forçado a considerar o seu próprio *status* em relação ao de uma outra pessoa. (Cairns, 1993, p. 13)

Esse segundo aspecto, positivo, de *aidôs* é menos autocentrado, na medida em que não apenas designa a percepção sobre uma falha ou insuficiência em relação à própria imagem, mas ênfatiza a necessidade de manutenção da honra e de reconhecimento do *status* de um outro. Esse é um dos sentidos que tornariam a noção de *aidôs* diferente da ideia de “vergonha” para nós, ou pelo menos do significado implicado por “*shame*”.

De igual modo, costuma-se diferenciar *aidôs* de vergonha por denotar o termo grego não apenas o sentimento ou o evento de se envergonhar, mas um tipo de disposição ou capacidade. Traduções de *aidôs* como “pudor” ou termos semelhantes tornaram-se frequentes talvez por essa conotação disposicional do termo em português, embora sejam tampouco particularmente fiéis⁴¹. A disposição *aidôs*, para os gregos, aparece ligada não a um código de conduta religioso, mas a uma tendência para o equilíbrio entre *timai*, uma comparação quase objetiva entre uma ação e a estima que se tem de si ou entre o indivíduo e a estima do outro⁴²; é uma disposição que implica o cuidado com a honra, seja de si ou de outrem. Há algumas boas sugestões de tradução – Renaut (2014), por exemplo, sugere “reserva respeitosa”⁴³. Poderíamos pensar também em “deferência”. Mas, a meu ver, nós temos em português uma ótima palavra para se referir a isso atualmente: vergonha.

⁴¹ Pelo menos em uma acepção corrente, o sentido de “pudor” está intimamente ligado a certas experiências do mundo pós-cristão e a um tipo de conduta específica – que se referem, por exemplo, à relação com o sexo –, o que possivelmente faz com que se distancie ainda mais do sentido original do que a tradução por “vergonha”.

⁴² Cairns (1993, p. 14): “[A] balance which exists between honour of self and honour of others”.

⁴³ Renaut (2014, p. 37): “C'est pourquoi c'est moins la notion de «pudeur» qui convient pour traduire *aidôs* que celle de «réserve», au sens où elle implique un effacement de soi devant l'autre.”

Todos esses aspectos que estamos sublinhando a respeito de *aidôs* – (i) a internalização de um código de conduta expresso socialmente, (ii) o sentido positivo e direcionado a outro, que remete ao uso de respeito, fortalecendo a relação com a comunidade e (iii) a conotação de disposição –, que justificariam a tradução, respectivamente, por *culpa*, *respeito* e *pudor*, podem também ser constatáveis no nosso uso de “vergonha”. Presumindo a paciência do leitor para uma breve digressão na literatura brasileira contemporânea, citarei alguns casos de uso que nos deixam percebê-lo.

No contexto bem menos heroico do romance de Machado de Assis, o narrador de *Memórias póstumas de Brás Cubas* descreve um episódio em que, ao andar na praia de Botafogo, esbarra com um embrulho bem fechado, que chuta sem querer. Curioso para descobrir seu conteúdo, mas inicialmente desconfiado de que se tratasse de uma pulha (trote, piada), percebe no entanto que “a praia estava deserta; ao longe uns meninos brincavam, – um pescador curava as redes ainda mais longe, – ninguém que pudesse ver a minha ação” (p. 158). Finalmente, decide pegar o pacote e levá-lo para a sua casa.

E hesitei um instante, **creio que por vergonha**; assaltou-me outra vez o receio da pulha. É certo que **não havia ali nenhuma testemunha externa; mas eu tinha dentro de mim mesmo um garoto**, que havia de assobiar, guinchar, grunhir, patear, apupar, cacarejar, fazer o diabo, se me visse abrir o embrulho e achar dentro uma dúzia de lenços velhos ou duas dúzias de goiabas podres. (Assis, 1881, p. 158, 159)

O narrador acaba por descobrir que havia dentro do pacote uma quantidade significativa de dinheiro, cinco contos de réis. Mas o que importa sublinhar aqui é que ele sente vergonha, a despeito de não haver ninguém presente na praia enquanto pega o pacote, nem em sua casa, quando decide abri-lo. Trata-se de um sentimento derivado de uma potencial “sanção interna” que não pode ser definida como culpa, e sim um temor de ter sua identidade rebaixada ou ridicularizada, ainda que a única testemunha possível dessa ridicularização fosse apenas o “garoto” que havia dentro de si, a antropomorfização de uma disposição para a autoinibição em determinados contextos diante de ações ou desejos que apresentam-se como perigo para a autoestima.

Já em contextos em que se designa alguém como “sem-vergonha” porque esta pessoa não estabelece uma relação de respeito para com a comunidade à sua volta, trata-se do uso de vergonha no sentido de disposição. Chamar um político de “sem-vergonha”, por exemplo, é menos uma constatação de que não se efetiva em seu interior uma emoção específica do que a evocação de

uma disposição para o tipo positivo de autoinibição que, caso presente no âmbito moral e social a partir do respeito aos demais cidadãos, impediria uma má ação. Há um exemplo claro desse sentido de *aidôs*, que denota o autorrefreamento diante de uma potencial ameaça à reputação de outras pessoas, neste trecho de *A hora da estrela* de Clarice Lispector, quando Macabéa depara-se com um homem que julga muito bonito:

Pela aliança viu que ele era casado. Como casar com-com-com um ser que era parapara-para ser visto, gaguejava ela no seu pensamento. **Morreria de vergonha de comer na frente dele porque ele era bonito além do possível equilíbrio de uma pessoa.** (Lispector, 1998, p. 41)

Há, na construção da personagem de Macabéa, uma série de elementos psicológicos, sociais e morais decisivos em jogo, mas me limitarei ao caso de uso de “vergonha”. Aqui, trata-se de uma disposição ou emoção imaginada em relação à estima de outrem, derivada de uma avaliação de que não se é digno de agir de certo modo para com outra pessoa porque esta ação colocaria em risco não a sua própria reputação, mas a honra da outra pessoa (o homem bonito). O caso não denota tanto a intenção de autopreservação ou de manutenção da própria honra – apenas na medida em que a preservação da própria honra implica a atenção para com as ações devidas ao outro pela estima que lhe é conferida.

Não é difícil conceber outros casos em que o sentido de “vergonha”, se não traduz exatamente, evoca o sentido de *aidôs* quando enfatiza a relação com o outro⁴⁴. Consigo lembrar-me de alguns familiares, por exemplo, que utilizam o vocabulário relacionado à vergonha para se referir com frustração à comida de que dispunham para receber um convidado estimado, ou mesmo para designar certa peça de vestuário que se vestiria em determinada situação “importante”. Está em jogo, nessas ocasiões, os diferentes graus de respeitabilidade do convidado ou da ocasião a que se dirigia: um casamento, por exemplo, requer mais deferência que um almoço casual, e, portanto, é preciso ter um “senso de vergonha” mais apurado. Em certo sentido, continua também em jogo a própria reputação, aquilo que aparece de si em relação ao cumprimento de certas expectativas sociais – mesmo que ninguém mais fique sabendo do evento, o que indicava também certa internalização do código de conduta. É verdade que esses casos, no português, enfatizam a inferioridade do sujeito ao qual se referem – “Esta roupa está uma vergonha (para ir a um

⁴⁴ As diferenças idiomáticas mesmo entre duas línguas modernas como o português e o inglês nos informam também a esse respeito. Há alguns usos em que “*shame*” não pode ser traduzido por “vergonha” (por exemplo, em uma oração como “*What a shame you can't make it!*”), embora isso não designe uma radical ruptura cultural.

casamento)!” – mas não denotam uma dinâmica radicalmente diferente do sentido positivo de vergonha que se vislumbra no uso de *aideomai*.

Mesmo que “respeito” talvez seja uma tradução de fato mais apropriada do ponto de vista sintático nesses casos de uso, acredito que Cairns tem razão ao tratar como “lógica” a relação entre a acepção autodirecionada e a conotação “cooperativa” de *aidôs*. Não quero propor uma revisão de traduções de *aidôs*. Estou tentando ressaltar, contudo, que nós somos capazes de compreender a relação entre os dois sentidos do termo e de seus cognatos como lógica, não porque há simplesmente uma associação intrínseca ou natural entre o fenômeno da vergonha e do respeito, mas justamente porque essa relação não é completamente estranha ao modo como nós lidamos com essas emoções contemporaneamente.

Estas são algumas justificativas para que eu esteja utilizando, neste estudo, o termo “vergonha” para abarcar aquilo a que Platão se refere ao empregar *aidôs*, *aischunê* e cognatos. O nosso interesse, em certo sentido, é investigar justamente aquilo que há de mais específico e idiossincrático no tratamento desse “fenômeno” (que abarca a emoção, a disposição e uma série de outros processos) na obra de um autor grego e herdeiro da tradição homérica. Não se trata de apagar as diferenças da língua e da cultura gregas, mas de reconhecer que, mesmo que nenhuma tradução fosse perfeita, Platão está através desses termos mobilizando algo que os gregos entendem de modo bastante parecido com a maneira como entendemos vergonha. De fato, em alguns casos será necessário precisar o sentido dos termos gregos. Mas acredito que definir o nosso tema como *vergonha* talvez seja um bom ponto de partida para entender também alguns dos principais aspectos que estão envolvidos na nossa discussão: a preocupação com a reputação, a manutenção da honra (própria ou alheia) e a influência que isso exerce como motivação moral.

É preciso ressaltar, por fim, que a despeito das contendas a respeito da “cultura da vergonha”, é possível notar alguns consensos entre os estudos que abordam o tema, que apontam justamente para aquilo que o conjunto de textos analisados dão a entrever facilmente. Embora matizem o chamado “desenvolvimentismo” nos trabalhos de Dodds e Adkins, os estudos de Cairns e Williams destacam a permanência de alguns aspectos centrais para a moralidade grega já reconhecidos pela visão tradicional, que envolvem uma ênfase na manutenção da *timê* mesmo no mundo pós-homérico, assim como a compreensão da aspiração à *aretê*, que coloca diferenças importantes em relação ao nosso modo de compreender a escolha ética ainda no período platônico. Assim, embora não haja uma diferença fundamental no mecanismo de funcionamento da vergonha

entre gregos e modernos que justifique uma dicotomia radical, há decerto uma ênfase no uso frequente dos termos relacionados a *aidôs* no vocabulário corrente dos textos clássicos, pelo menos até o século IV.

Mesmo que considerássemos uma versão matizada da hipótese histórica de autores como Dodds e Adkins, entretanto, não há motivos para crer que a dinâmica de funcionamento da vergonha se apresente como fundamentalmente distinta da nossa ou como incompreensível para nós; no máximo, é preciso conceder que há, na cultura grega, uma preponderância da vergonha enquanto motivação que se fundamenta na preocupação com a reputação. Há, nesse sentido, apenas uma mudança na interpretação sobre o sentido dessa preponderância: se, de acordo com a visão tradicional, conclui-se que ela implica uma ausência de agência ou uma espécie de egoísmo moral, tanto Williams quanto Cairns destacam a relevância de sua aplicação para a manutenção do respeito na interação entre os indivíduos, visão à qual subscrevemos.

1.3 A cultura da vergonha e os *Diálogos*

Em comparação com outros temas presentes nos *Diálogos*, há uma quantidade relativamente modesta de comentários e estudos dedicados a investigar como Platão trata a noção de vergonha. Isso talvez se deva ao próprio modo como Platão aborda a questão, muitas vezes de maneira indireta ou através de alusões dramáticas. No entanto, em especial nas últimas décadas, alguns comentários têm avançado em direção a um tratamento mais sólido do tema.

Nas discussões sobre a chamada “cultura da vergonha” entre os gregos, Platão ocupa um lugar curioso. Os proponentes da visão tradicional, evolutiva, parecem encarar a obra platônica como um momento decisivo de busca por critérios e valores que superem as limitações de seu contexto, seja a dependência em relação a uma dimensão irracional do divino, seja o conflito mal resolvido entre valores competitivos e cooperativos. Platão seria algo como um visionário, um pensador presciente que no entanto precisa lançar mão das ferramentas e do vocabulário que encontra disponíveis em sua época para se fazer entender.

Tanto as interpretações tradicionais quanto as revisadas atribuem à obra platônica um papel determinante na contribuição para alterações da moralidade vigente. De modo geral, Dodds (1951) e Adkins (1960), trabalhando com o conceito de um “conglomerado” cultural, defendem que há,

em Platão, uma tentativa de frear a reforma em curso do sistema de pensamento clássico, embora incorporando algumas das novas tendências presentes no século quinto e quarto⁴⁵.

Dodds vê na obra platônica a representação da contradição inerente aos movimentos de reforma e contrarreforma do século V: por um lado, um novo racionalismo, representado pelo movimento que chama de “iluminismo grego”, e, por outro, os defensores da religião antiga⁴⁶. Para Dodds haveria, além das justificativas religiosa e social, uma justificativa concreta para o conservadorismo platônico frente ao racionalismo: o perigo de desestabilização da moralidade. “Ao descartar a ‘herança conglomerada’ muitas pessoas descartavam também as restrições religiosas que haviam mantido o egoísmo humano sob controle” (Dodds, 1951, p. 193). É esse perigo que teria motivado Platão a tentar uma contrarreforma que resgatasse alguns elementos herdados do conglomerado cultural contra o racionalismo de seu tempo.

A obra de Platão seria marcada por duas tendências contraditórias: por um lado, teríamos a exaltação da razão humana; por outro, o reconhecimento do lado “imprestável” da humanidade⁴⁷. Curiosamente, Dodds enxerga no desenvolvimento de teorias metafísicas (e, nas *Leis*, de uma sociedade guiada pela “lei divina”) uma descrença no racionalismo e na humanidade que condenou Sócrates, mestre de Platão, e demais compatriotas, num mecanismo psicológico que Dodds chama de “supercompensação”. Dodds parece reconhecer, no entanto, que o aspecto “racionalista” é sobressalente na obra platônica. Afirma que Platão permaneceu fiel ao socratismo, destacando alguns aspectos doutrinários nos *Diálogos*: a distinção entre conhecimento e opinião verdadeira; a recusa em classificar intuições de videntes e poetas como conhecimento, e, por fim, a necessidade de mecanismos racionais para legislar a cidade e os produtos da intuição poética.

A despeito dos anacronismos envolvidos na posição de Dodds, Adkins parece segui-lo ao conceber nos *Diálogos* a tentativa de lidar com um “conglomerado” herdado da tradição, em que

⁴⁵ Cf. Dodds (1951, esp. p. 209-220) e Adkins (1960, esp. p. 282-316).

⁴⁶ Como evidência histórica deste conflito social, Dodds (1951, p. 191, 192) menciona os processos movidos contra intelectuais com base em acusações de natureza religiosa – entre eles, a acusação responsável pela morte de Sócrates. Para Dodds, esses eventos apontam para um “fanatismo religioso” das massas, mobilizado para derrotar inimigos políticos. Contribuiu para o antirracionalismo especialmente o afastamento entre o “iluminismo” da intelectualidade ateniense e a religiosidade das massas.

⁴⁷ O autor questiona quão literalmente pode-se tomar os aspectos que chama de irracionais em Platão, ao que responde com três afirmações: a) Platão tratava esses aspectos como *ab extra* (do exterior); b) aceitava elementos de modo provisório por não haver respostas melhores disponíveis para explicar “concessões” divinas; c) submetia o conhecimento poético ou demoníaco ao crivo da razão. De todo modo, coube a Platão explorar as contradições entre a “irracionalidade” tradicional e as inovações do racionalismo, o que faz com relativo sucesso; para as questões que não resolve completamente através da razão, emprega os elementos religiosos e “irracionais” da tradição como soluções provisórias. Cf. Dodds (1951, esp. p. 219, 220).

estão em disputa os valores competitivos da tradição homérica, orientados pela reputação, e os novos valores cooperativos. Para Adkins, a principal ambição de Platão é unir as chamadas “*quiet virtues*”, que envolvem valores cooperativos, com as *aretai* competitivas e tradicionais gregas, o que, de acordo com Adkins, o filósofo faz com relativo sucesso.

Apesar de enquadrada a partir de sua hipótese de um desenvolvimento histórico mais geral, a leitura de Adkins nota alguns aspectos importantes do tratamento da vergonha em Platão. Ele destaca que os *Diálogos* visam transformar a percepção sobre a figura de Sócrates, normalmente visto como *aischros*⁴⁸:

Até Sócrates, ninguém toma uma posição firme e diz ‘deixe-os zombar’. Isso não pode ser feito: se a opinião dos outros é abertamente o padrão, e se as crenças de alguém sobre a natureza da vida sustentam esse padrão, é lógica e psicologicamente impossível colocar as opiniões de alguém contra ele. (Adkins, 1960, p. 155)

Adkins afirma que “Sócrates, Cálicles, Trasímaco e os valores tradicionais estão de acordo com que o que é mais *aischron* para qualquer agente é também mais *kakon* para esse agente” (Adkins, 1961, p. 266)⁴⁹. O propósito da filosofia platônica, entretanto, seria justamente derrubar a distinção entre grupos de valores conflitantes, “afixar *dikaiosunê*, e as virtudes silenciosas em geral, ao grupo de valores baseados na *aretê* de maneira tão firme a evitar separações futuras” (p. 260). Adkins analisa o estabelecimento de uma articulação entre *dikaiosunê* e *aretê* e adjetivos como *agathos* desde o discurso de defesa de Sócrates na *Apologia*. Mas a meu ver, o grande mérito de sua leitura é perceber as implicações quando Sócrates mistura, no *elenchos* de seus interlocutores, valores como *aischron* e *kalon* (aqueles que Adkins chama de “competitivos”) com valores (supostamente mais tardios, cooperativos e racionais) expressos no sentido de termos como *dikê* e *dikaiosunê*.

Inseridas no próprio quadro conceitual evolutivo que Adkins desenhou, suas análises em *Merit and Responsibility* estão entretanto mais preocupadas com as categorias estabelecidas para demonstrar o suposto desenvolvimento histórico empreendido por Platão do que com desdobrar o sentido do texto platônico. De fato, tanto Dodds quanto Adkins abordam o tema da vergonha na

⁴⁸ Para Adkins, a intenção de Platão era, ao contrário, mostrar como Sócrates encarnava os novos valores cooperativos: “Socrates must be shown to have exhibited in his life when properly considered those qualities as a result of which men are termed *agathos* and *phronimos* to a greater extent than his opponents” (p. 259).

⁴⁹ Analisaremos os argumentos das discussões com Cálicles e Trasímaco no capítulo 6, seções “O caso Cálicles”, “Trasímaco: um leão enrubescido”.

obra platônica para escavar um suposto posicionamento do filósofo quanto a categorias estanques e em larga medida anacrônicas, como “racional” e “irracional”, ou “cooperação” e “competição”, que na verdade não são centrais nos argumentos colocados por Platão e nem expressam o modo como ele coloca a maioria de suas discussões filosóficas.

Uma interpretação particularmente interessante sobre as inovações da filosofia platônica é a de Williams. Embora dedique o seu trabalho a refutar a visão evolutiva sobre a cultura da vergonha, seu estudo parece reforçar a atribuição de um papel divisor à obra de Platão. Ele não só responsabiliza Platão pela invenção de uma psicologia baseada em categorias éticas, que culminaria na teoria moral kantiana, como afirma, baseado na passagem do anel de Gíges, na *República*, que a vergonha representaria na perspectiva platônica o comprometimento de uma autonomia geral genuína (Williams, 1993, p. 42-43, 98).

Para Williams, Platão estaria explorando uma crítica ao modo como os gregos veem a vergonha e a relação com uma heteronomia moral. Ele estaria argumentando, nos *Diálogos*, que a vergonha compromete a autonomia (Williams, 1993, p. 98), no que parece uma sugestão de que Platão teria promovido ideias precursoras da associação entre autonomia e agência⁵⁰ presente em autores como Dodds e Adkins. Mesmo concebendo, corretamente, que a vergonha implica a internalização do código de conduta esperado pelos outros – o que, para Williams, é essencial para a dinâmica da vergonha –, Platão estaria articulando uma acusação de que, ao lidar com esse outro internalizado, o agente moral perde sua identidade independente. Essa crítica estaria expressa, por exemplo, no paradigma imaginado pela narração do anel de Gíges: o agente moral é concebido como um homem invisível, e que portanto não deve considerar o modo como é percebido e julgado. Para Williams, “espera-se que nós concebamos o homem justo e injusto isolados de qualquer aparência social correspondente, abstraídos de todas as forças convencionais normais que encorajam ou desencorajam [suas] disposições”. Aqui estaria inaugurada uma ruptura com o imaginário grego e da sua ética baseada na heteronomia, que representa o projeto platônico de fundamentar a justiça dentro de novos parâmetros, autônomos.

⁵⁰ Em certo sentido, ao que parece, Williams localiza no próprio Platão o precursor da crítica à “cultura da vergonha” – embora, obviamente, o filósofo não a nomeie assim. “*If a charge of social heteronomy is to stick at a more interesting level, its claim will have to be that even this abstracted, improved, neighbour lodged in one’s inner life represents a compromise of genuine autonomy. (...) a version of [this charge] can be found in the Greek world itself. It was made by Plato*” (Williams, 1998, p. 98).

Williams está menos preocupado com analisar os meandros do uso da noção de vergonha em Platão do que com defender seu próprio projeto ético, que propõe uma volta ao caráter heterônomo que se destacaria na moral grega pré-platônica. A partir da alteração da perspectiva do exercício mental de Platão, Williams extrapola a *República* e tenta mostrar como a posição do homem justo autônomo não se sustenta em sua própria autonomia: ele seria alguém que se considera justo, mas é tratado por todas as pessoas como se não fosse, de modo que suas motivações poderiam se tornar menos firmes ao longo do tempo. Tampouco há, para Williams, nada que efetivamente diferencie este homem de um “excêntrico iludido” (idem), na medida em que não encontra qualquer tipo de referendamentação em relação às suas ações ou identidade na sociedade.

Dentre esses autores já mencionados, o estudo de Cairns (1993) apresenta a visão mais elaborada e sistemática sobre o tratamento da noção de *aidôs* nos *Diálogos*. Ele manifesta posição semelhante à de Williams sobre a centralidade do projeto ético da *República* de estabelecer a justiça como um valor intrinsecamente positivo. Mas ele percebe, de modo fundamental, que “Platão está menos concentrado em atacar esta visão [tradicional] do que demonstrar os benefícios intrínsecos da justiça e o prejuízo intrínseco causado pelo mal agir” (Cairns, 1993, p. 381). Crucial para compreender a profundidade das reflexões platônicas sobre *aidôs*, Cairns reconhece, é a divisão da alma em três partes na *República*. A teoria, ao mesmo tempo que serve para “provar que ninguém que tenha uma compreensão correta do seu próprio bem teria motivos para fazer o mal mesmo em segredo, pode também ser vista como uma contribuição ao estudo da motivação humana que estabelece precisamente este ponto” (Cairns, 1993, p. 382).

Na sua análise tanto sintética quanto densa da *República*, Cairns estabelece alguns pontos fundamentais. Primeiro, demonstra que no quadro conceitual da tripartição anímica a capacidade para *aidôs* está localizada não na parte racional da alma, o *logistikon*, mas na intermediária, o *thumos*⁵¹ (Cairns, 1993, p. 381-385). Em seguida, estabelece uma hipótese epistemológica para explicar a vergonha: a razão efetua o juízo sobre o que é bom e mau, enquanto o espírito valoriza o honroso e o desonroso. A interação entre as duas partes explica a possibilidade de conflito entre ambas as partes da alma, mas também a possibilidade de que o *thumos* concorde com o juízo da razão e nele resista (idem, p. 386, 387). Cairns também observa que Platão trata, na *República*, da formação do senso de vergonha, através do que chama de uma “educação estética do *thumos*” (p.

⁵¹ Contra o estudo de Fortenbaugh (1975), que situava a vergonha no *logistikon*. Ver nota 188.

388). Por fim, destaca que nem mesmo a *República* oferece uma “descrição específica ou sistemática da natureza de *aidôs*” (p. 392), mas que “sua localização, no *thumos*, coloca Platão firmemente ao lado daqueles que reconhecem que *aidôs* envolve mais do que o simples temor de uma sanção externa” (idem)⁵².

De fato, Cairns parece ter reunido em seu livro algumas das pistas fundamentais a serem seguidas em estudos posteriores e mais sistemáticos sobre o tema, que no entanto são relativamente esparsos. Boa parte dos estudos do final do século passado sobre o tratamento da noção de vergonha em Platão concentrou-se na análise do *Górgias*, que permaneceu como foco por décadas; pelo menos desde o influente artigo de Kahn (1983), que é seguido e aprofundado poucos anos depois por McKim (1988) ao mostrar a centralidade da vergonha nas refutações e no sentido do diálogo como um todo. O artigo de Moss (2005) propõe uma nova abordagem, aplicando um quadro conceitual bastante parecido com Cairns (ainda que com algumas modificações significativas⁵³) para ler as refutações do *Górgias*, articulando de forma inédita as teorias desenvolvidas por Sócrates e a exibição do drama nos *Diálogos* para explorar a relação entre vergonha e prazer.

Nos últimos anos, Tarnopolsky (2010) talvez seja o estudo mais extenso sobre o tema que se dedica à leitura do *Górgias*. A meu ver, o seu foco na relação entre vergonha e política e em uma suposta diferença entre a filosofia socrática e a intenção platônica acaba por negligenciar aspectos importantes, mas sem dúvida se trata de um marco nos estudos platônicos por privilegiar o tema da vergonha⁵⁴. Merece destaque também Lopes (2017b), cujo estudo analisa, a partir da vergonha no *Górgias*, a relação do diálogo com a psicologia moral da *República*, aprofundando a relação estabelecida por Moss. Por fim, Candiotta (2015, 2018) tem apresentado uma produção recente que aborda o tema e cujos resultados mostram-se promissores.

Alguns autores, embora não se dediquem necessariamente a um tratamento sistemático do tema, oferecem apontamentos valiosos. É o caso de Lear (1992), que trata da relação entre indivíduo e sociedade na *República*; Gordon (1999), que em seu livro sobre procedimentos literários nos *Diálogos* tem uma curta mas iluminadora seção sobre os casos de envergonhamento

⁵² Esses temas serão retomados e tratados em mais profundidade no capítulo 4, em que ofereço a minha interpretação sobre a tripartição.

⁵³ É notável que Moss (2005) desconsidera o estudo de Cairns e chegue de modo independente a conclusões semelhantes. Discutiremos as teses de Moss ao longo do trabalho.

⁵⁴ Merecem menção também o brevíssimo estudo de Gooch (1987) sobre o enrubescimento dos personagens dos diálogos e o de Eisenstadt (2001), que mostra o papel da vergonha na *Apologia*.

no *elenchos*; Hobbs (2000), que trata da função do *thumos* e sua relação com a coragem e a masculinidade; Renaut (2014), com um importante estudo sobre o sentido e a função do *thumos* na psicologia platônica. Estabeleceremos diálogos mais específicos com boa parte desses autores ao longo dos próximos capítulos.

1.4 O vocabulário da vergonha em Platão

A partir de uma breve retomada sobre a literatura a respeito da chamada “cultura da vergonha”, e em especial da revisão de uma divisão estanque para explicar como a emoção é concebida por nós e pelos gregos, tentei mostrar que os casos de uso de *aidôs* e dos seus termos relacionados podem ser satisfatoriamente traduzidos com o vocabulário moderno relacionado à vergonha, a despeito das diferenças culturais. É verdade que não há, por exemplo, uma distinção entre culpa e vergonha na língua grega, mas concordamos com Cairns (1993, p. 22-25) ao afirmar que os dois fenômenos muitas vezes se confundem inclusive no nosso modo de conceitualização. Nesse sentido, seguimos também a posição de Williams, que defende a tradução de *aidôs* por vergonha através de um argumento bastante convincente: o próprio fato de que é possível descrever e analisar em detalhe os mecanismos de funcionamento de *aidôs* e a sua aplicação nos textos gregos com o vocabulário moderno sem causar ao leitor moderno nenhum estranhamento nem trair o sentido dos originais (Williams, 1993, p. 88) é uma evidência de que não há uma incomensurabilidade absoluta. Assim, embora seja possível conceder, como faz Cairns, que nem todos os aspectos de *aidôs* podem ser transmitidos de modo absolutamente preciso a partir da sua simples tradução para uma língua moderna (Cairns, 1993, p. 7, 10, 14), seria possível afirmar o mesmo de praticamente qualquer conceito da ética grega, o que não nos impede de mobilizar o nosso próprio vocabulário para analisá-los⁵⁵.

Antes de partir para a análise dos *Diálogos*, cumpre notar que no *corpus* platônico, os usos de “*aidôs*” e de “*aischunê*” (palavra que encontra ocorrência mais frequente no período clássico) são relativamente intercambiáveis. Ambos os conceitos parecem se prestar, na maior parte das

⁵⁵ O que não significa que devemos abandonar a análise dos termos gregos. Ao contrário, trata-se, antes disso, de assumir as similaridades conceituais que tornam a discussão inteligível, atentando para todas as possíveis especificidades do contexto original.

vezes, à tradução de “vergonha” – seja entendida no sentido prospectivo (uma autoinibição), seja no sentido retrospectivo (autocensura por algo já realizado) ou de uma disposição (um “senso” de vergonha). O verbo “*aideomai*”, de herança homérica, não é tão utilizado por Platão, a não ser em formas e contextos específicos (em especial nas *Leis*). É mais comum o uso do verbo “*aischunô*”, mesmo em ocasiões em que se descreve o envergonhamento causado por ou diante de outrem, na forma média (*Eutífron*, 12b10, *Prot.* 333c1, *Górgias*, 487d5, 494d3, *Fedro*, 243d3, *Banquete* 216b3, 216b6, 217d3) e passiva (*Prot.* 348c1, *Górgias* 461b5, 482e2).

Também se torna mais comum o emprego do substantivo equivalente “*aischunê*” para designar a vergonha enquanto um “evento psíquico”, ou seja, alguma situação em que alguém de fato se envergonharia por alguma ação que a pessoa realiza (*Fedro* 237a5, *Eutidemo* 295b6, *Górgias* 489b8), já realizou (*Apol.* 35a8, *Críton* 52c8, *Fedro* 254c4, *Banquete* 178e3), ou por algum traço de caráter que apresenta (*Apol.* 28b3, 29d9, *Fedro* 241a7). O substantivo “*aischunê*” já é sinônimo de “*aidôs*” na época de Platão, inclusive superando este último em frequência. Na forma nominal, “*aidôs*” se refere mais comumente à vergonha enquanto “senso de vergonha”, ou seja, se afigura como uma disposição ou capacidade em relação àquilo que se faz ou se deixa de fazer, ou mesmo à própria identidade (*Eutífron* 12b1, *Fedro* 253d6, 254a2). O termo “*aidôs*” pode atuar em um sentido prospectivo⁵⁶; mas tanto o substantivo “*aischunê*” quanto o verbo “*aischunomai*” também encontram uso prospectivo equivalente, como mostram alguns exemplos: *Apol.* 17b1, 22b5, *Banquete* 198b7, *Górgias* 482e2. Já o adjetivo “*aischron*”, antônimo de “*kalon*”, “belo” e/ou “admirável”, possui uma conotação estético-moral relacionada, designando algo que deveria suscitar *aidôs* ou *aischunê* (*Banquete* 178d2, 184e6)⁵⁷. Cumpre notar, ainda, que certos termos não encontram relação etimológica, mas semântica: é o caso do adjetivo “*geloios*”, ridículo, que em diversas ocasiões é utilizado para designar o que é vergonhoso e expressar o medo de ridicularização que caracteriza uma forma particularmente forte da vergonha (p. ex., *Rep.* 452c7).

⁵⁶ Konstan (2006, p. 94-98) nota uma diferença entre os cognatos de *aidôs* e *aischunê*: o primeiro grupo seria necessariamente prospectivo, enquanto o segundo designaria tanto o senso de vergonha quanto o sentimento consequente. Mas isto talvez se deva menos a uma distinção conceitual estanque e mais, justamente, à rarefação da forma verbal *aideomai*.

⁵⁷ Cairns (1993., p. 138) aponta para uma possível relação de cognação que explica a associação semântica: “*The likelihood is that aideomai and aischos/aischros are cognate, and certainly aideomai works as a reaction to the commission of deeds which may be described as aischron, aischea, or which may involve one in aischos (disgrace) or invite the aischea (insults) of others; aischunomai, on the other hand, is clearly a derivative of aischos/aischros and is probably a later formation than aideomai; nevertheless, it refers to the same reaction to the prospect of disgrace or humiliation expressed in terms of aischos or aischron*”.

De que modo esses termos são usados por Platão e se há uma quebra com o sentido homérico de *aidôs* é parte do problema da nossa tese, a ser explorado nos próximos capítulos. Por ora, vale comentar que, na maior parte dos *Diálogos*, tanto *aidôs* quanto *aischunê* e os termos cognatos parecem ser usados de maneira intercambiável. A intercambialidade é evidenciada nos exemplos⁵⁸:

Parece-me, disse, que a temperança faz os homens se envergonharem ou serem modestos (*aischunesthai kai aischuntelonton*); assim, a temperança vem a ser o mesmo que vergonha (*aidôs*). (*Cármides*, 160e)⁵⁹

Onde há vergonha (*aidôs*) há também medo. Existe alguém que, sentindo vergonha e desonra por algum ato (*aidoumenos ti pragma kai aischunomenos*), não se apavora e teme ao mesmo tempo a reputação de vil? (*Eutífron*, 12b-c)⁶⁰

Na passagem do *Cármides*, o substantivo *aidôs* é designado como uma disposição que faria alguém se envergonhar (*aischunesthai*), o que parece não deixar dúvidas quanto à relação semântica entre os dois termos. Já no trecho do *Eutífron*, a coordenação entre os dois participípios *aidoumenos* e *aischunomenos* pode dar margem para dúvidas. Mas não há no *corpus* qualquer indicação conceitual sobre uma distinção entre os dois estados anímicos designados pelos termos; em vez disso, aqui, a coordenação deve ser lida como epexegetica, um recurso de ênfase com a enumeração de dois sinônimos que designam as emoções provenientes de *aidôs* no sentido de disposição⁶¹.

Como ficará claro ao longo dos próximos capítulos, as principais ocorrências de *aidôs* e *aischunê* podem ser traduzidas por “vergonha” sem que abusemos do anacronismo. Ainda que não seja absurda a hipótese de que, na Grécia clássica, ou mesmo com Platão, tenha havido uma flutuação de sentido, o vocabulário é usado, de modo geral, associado à manutenção da reputação e da honra. Embora Platão esteja mobilizando o sentido tradicional de *aidôs* e *aischunê* a partir de uma herança inaugurada no período homérico, parece haver nos diálogos, como veremos, a

⁵⁸ V. também *Leis* 646e-647a.

⁵⁹ Tradução a partir de Carlos Alberto Nunes.

⁶⁰ Nas citações do *Eutífron*, utilizo a tradução de André Malta.

⁶¹ Emlyn-Jones (1991, p. 86) afirma, também nesse sentido que há aqui uma “*conflation*” entre *aischunê* e *aidôs* por parte de Platão. O sentido mais preciso das formulações será explorado no próximo capítulo, na seção “*Uma definição de vergonha*”.

alteração deliberada da conotação desse vocabulário a partir de deslocamentos conceituais propriamente platônicos.

Nesse sentido, embora faça uso do vocabulário corrente, não há dúvidas que a tematização da vergonha em Platão representa uma inovação em termos morais. A vergonha, quando opera a favor da reputação e da moralidade ateniense vigente, é tratada a partir de seu sentido trivial e corrente (sintoma da proeminência da reputação, baseada em valores tradicionais irrefletidos e fundamentada no compartilhamento de opiniões com quem *não sabe sequer que não sabe*⁶²), mas de modo crítico: Platão evoca a vergonha para construir uma outra relação com a avaliação moral, baseada no saber. Já em outros momentos da obra, parece haver uma pretensão aparentemente conflitante de que esta emoção sirva de instrumento para a filosofia. O tratamento teórico oferecido à vergonha por Platão na *República*, assim como sua função constitutiva em relação ao *thumos*, tematizam e fundamentam o fenômeno com acuidade e precisão sem precedentes conhecidos na literatura e filosofia gregas.

Os *Diálogos* estabelecem uma abordagem da vergonha, no entanto, que é peculiarmente grega. Não porque sejamos incapazes de compreender a dinâmica social envolvida em *aidôs* ou *aischunê*, mas justamente por ser a vergonha uma parte tão fundamental do arcabouço conceitual e vocabular que constitui o imaginário ético ainda no período clássico. Platão, filósofo ateniense, é capaz de mobilizar seu talento filosófico e literário para explorar não apenas conceitualmente a complexidade do funcionamento da vergonha, mas também ilustrar a sua potência motivacional em uma dimensão dramática. Mesmo que não se queira sustentar uma dicotomia radical entre cultura da vergonha e cultura da culpa, como fizeram os autores de meados do século passado, é preciso reconhecer que o foco do pensamento moderno, que direciona reflexões de psicologia moral a conceitos mais autocentrados, como a culpa e o dever, parece ter em alguma medida subestimado o papel de destaque que a vergonha ocupa na experiência moral. Talvez justamente por isso a abordagem da noção de vergonha em Platão seja tão fascinante e guarde tantas possibilidades para as discussões morais e psicológicas contemporâneas: sua obra nos permite vislumbrar a centralidade que o fenômeno guardava – e ainda guarda – para o agir humano.

⁶² Trataremos deste tema a seguir, no capítulo 2.

2. O TEMOR DA MÁ REPUTAÇÃO: A VERGONHA NOS DIÁLOGOS REFUTATIVOS⁶³

Boa parte dos estudos sobre a noção de vergonha na obra de Platão dedica-se àqueles diálogos tradicionalmente incluídos no grupo de obras de maturidade, ou ainda a textos situados em uma hipotética fase de transição para a maturidade, como o *Górgias*. Nos diálogos que terminam em uma *aporia*, ou em que Sócrates dedica-se simplesmente a refutar as opiniões de seus interlocutores – aqueles convencionalmente classificados como textos de juventude –, os comentadores parecem supor que as elaborações teóricas sobre a vergonha oferecem contribuições menos originais. Cairns (1993), por exemplo, em seu célebre estudo sobre *aidôs* na cultura grega, afirma acerca desse grupo de diálogos: “mesmo em contextos em que há uma discussão explícita do conceito, a visão sobre *aidôs* raramente vai além da convencional” (1993, p. 381). Para Cairns, assim como para boa parte dos estudiosos, as ocorrências dignas de análise detida estão presentes na *República* e em outros diálogos ditos posteriores.

A desconfiança quanto aos argumentos apresentados nos diálogos refutativos é justificada não apenas em relação a um tratamento original do conceito de *aidôs*. A maior preocupação de Platão, neste conjunto de diálogos, está na caracterização do seu personagem protagonista, Sócrates, como aquele que *sabe que não sabe*. Assim, não veremos o protagonista dos *Diálogos* apresentando doutrinas ou se dedicando à defesa aguerrida de teses originais articuladas de modo sistemático, como ocorre frequentemente nas obras da suposta maturidade platônica. Em vez disso, visando a refutação do falso saber de seus interlocutores e professando nada conhecer sobre os temas que discute, Sócrates lança mão de argumentos os mais variados, conjugando crenças populares com afirmações polêmicas para refutar as opiniões dos homens que examina⁶⁴.

Ainda assim, é legítimo se perguntar se a ironia socrática de fato limita as discussões ao seu caráter negativo, sem que haja a promoção subliminar de nenhum conteúdo filosófico propositivo, em especial quando atentamos para certas teses recorrentes em diferentes diálogos. Ao longo dos textos refutativos, Sócrates apresenta algumas formulações que reaparecem

⁶³ Uma versão preliminar do argumento deste texto foi apresentada como trabalho de conclusão do curso “As Figuras de Sócrates”, ministrado pelo Prof. Roberto Bolzani em 2018.

⁶⁴ A respeito das posições enunciadas por Sócrates nesses diálogos, o problema é bem formulado por Blondell (2002, p. 116): “*Socrates does express some positive views, especially certain firmly held ethical convictions and a commitment to rational argument, and many of his questions are strongly suggestive of other underlying assumptions or beliefs. But such Socratic views are represented neither as knowledge, nor as resulting – at least in any obvious way – from elenctic inquiry*”.

frequentemente nas discussões com personagens e em textos diferentes. A assunção de uma relação entre o conhecimento moral e o conhecimento das demais *technai*, para citar um exemplo, é evocada em boa parte deste conjunto de textos. Sócrates, ainda que não admita, a toma como um pressuposto em boa parte das discussões⁶⁵. Embora esses argumentos se façam valer de certas características provavelmente já embutidas na concepção grega de *technê* – o que torna verossímil que premissas sejam aceitas muitas vezes sem grande resistência pelos interlocutores de Sócrates –, Platão está alterando sensivelmente o sentido do conceito, situando-o em meio a discussões que têm um objetivo tão inovador quanto abstrato: fundamentar o conhecimento filosófico socrático-platônico. Mesmo que se queira questionar o estatuto propositivo dessa ou de qualquer outra tese recorrente, talvez seja difícil negar pelo menos uma posição, que não apenas é assumida, mas é dramaticamente promovida nesses diálogos: a aposta no exame filosófico como ferramenta para aferir a legitimidade de um conjunto de opiniões.

De todo modo, analisar a presença da vergonha nesse conjunto de textos já seria importante se fôssemos capazes de mapear como o próprio Platão percebe e recebe a noção de vergonha vigente entre os séculos V e IV. Mas talvez seja justamente ao tentar ler os *Diálogos* através de tal ótica historicizante que percebamos que eles estão “contaminados”, repletos de reflexões filosóficas – que se colocam pelo menos na forma de questões inovadoras – e de um uso idiossincrático do vocabulário da época – como se nota, por exemplo, na necessidade de redefinir o significado de alguns termos bastante corriqueiros. É verdade que, nesses chamados “diálogos refutativos”, Sócrates e seus interlocutores parecem partir de uma noção convencional de vergonha, mas isso não significa que Platão esteja, ao representar essas discussões, simplesmente aderindo ao pensamento tradicional de sua época. Sócrates mobiliza as noções de *aidôs* e *aischunê* e trata do que é *aischron* a partir de um quadro conceitual novo, expressando uma concepção de moralidade bastante própria dos *Diálogos*.

Nos problemas que Sócrates coloca a seus concidadãos, estão em jogo também questões que dizem respeito a como se compreende a vergonha e a sua importância para a vida. Para além das discussões definicionais sobre as virtudes ou a refutação das opiniões correntes dos homens comuns, nesses diálogos Platão tematiza e examina a relação tradicional entre reputação, vergonha

⁶⁵ “*Technê*” e seus cognatos são evocados como termos de uma analogia a partir da qual se estabelece alguma relação com o conhecimento moral, p. ex., em *Eutífron* (11d, 14e), *Cármides* (171a-b), *Hípias Menor* (367e ss.), *Íon* (531e ss.). Podemos encontrar uma discussão mais robusta sobre essa associação, por exemplo, no *Górgias* (v. cap. 3).

e opinião; chama atenção para como, se entendida em uma concepção arcaica, a vergonha é dependente do modo como se é percebido pelos outros, e critica a falsa equivalência entre as diferentes opiniões que se deve considerar e diante das quais se deve ter vergonha.

Embora os capítulos subsequentes do nosso estudo se concentrem sobre os diálogos de teor mais propositivo, é preciso atentar, em primeiro lugar, para algumas passagens fundamentais dos diálogos aporéticos. A vergonha aparece não só no drama, mas em alguns dos argumentos desses textos. Em boa parte das ocorrências, a vergonha é trazida à tona para provar um ponto ou figura em um argumento que tangencia o tema principal da discussão. Ainda assim, parece haver, no modo como Sócrates trata o conceito, uma concepção subjacente que resiste à passagem de um a outro diálogo e que adianta muitos dos aspectos que serão aprofundados e fundamentados em obras como o *Górgias* e a *República*.

Este capítulo está dividido em seções, cada uma com o foco sobre um diálogo. Analisaremos, no *Eutífron*, uma definição de vergonha proposta por Sócrates, como o temor da má reputação (“*Uma definição de vergonha*”). Essa definição, por si só interessante, enseja algumas considerações sobre a concepção de vergonha que é assumida na discussão. Algumas das implicações contidas na definição, no entanto, se aprofundam quando compreendidas à luz de outras passagens. No *Hípias Menor*, nós veremos, Platão dramatiza o papel desse medo da má reputação na vida do sofista Hípias: a vergonha é, ao mesmo tempo, encarada como um impedimento para a admissão de ignorância do personagem e o sentimento decorrente de sua refutação, que poderia impeli-lo a buscar a virtude (“*A vergonha de aprender*”). Trata-se de uma ambivalência da vergonha que é mais explicitamente tematizada em dois diálogos: no *Cármides*, o jovem interlocutor confere à vergonha o estatuto de virtude ao identificá-la à temperança, proposta que é refutada por Sócrates ao atentar para a indeterminação moral da emoção (“*Boa vergonha e má vergonha no Cármides*”); no *Críton*, discute-se quais são as opiniões que devem ser consideradas e em relação às quais é legítimo temer uma má reputação (“*Vergonha e opinião no Críton*”). Por fim, a reunião desses fragmentos pode nos oferecer boas pistas para reler, na *Apologia*, a afirmação da figura socrática como alguém que não se envergonha diante dos atenienses, mas apenas diante do divino (“*Sócrates sem vergonha*”).

Antes de dar início à análise propriamente dita, cumpre uma última ressalva metodológica: embora eu esteja me referindo à visão padrão de classificação dos *Diálogos* em três fases, o nosso estudo não assume nem depende de uma divisão estanque da obra platônica. Ao contrário, a nossa

leitura, como um todo, tenta justamente evidenciar uma certa continuidade teórica, além de se basear na assunção de uma coerência entre as questões e reflexões colocadas no grupo de diálogos abordados neste capítulo e aquelas postas em textos tradicionalmente tratados como posteriores. A respeito da divisão da obra em diferentes fases e do estabelecimento de uma determinada cronologia de composição dos *Diálogos*, adotaremos o preceito socrático de admissão de ignorância.

Uma tal assunção metodológica *a priori* a respeito dessas questões teria pouca repercussão sobre o nosso estudo. Este capítulo agrupa diálogos que estou chamando de “refutativos”, como *Hípias Menor*, *Eutífron*, *Cármides* e *Críton* com a *Apologia*, mas o critério utilizado para a seleção foi, em vez da subscrição a uma cronologia estabelecida ou a crença no desenvolvimento da filosofia platônica em fases, a observação de características comuns que esses textos compartilham, além da relevância de compará-los em relação ao nosso tema. Este é o mesmo critério adotado, aliás, em outros capítulos, em que no entanto se excluem outros diálogos supostamente pertencentes à mesma fase, e ora são destacadas semelhanças ou diferenças em relação a textos de fases supostamente diferentes. Entre as características comuns no caso dos textos analisados neste capítulo, está a discussão entre Sócrates e homens que representam o tipo de saber aparente a ser refutado; a ausência de argumentos articulados para a defesa explícita de teses ontológicas ou metafísicas fortes; e, principalmente, a preponderância da ironia socrática – a proclamação de Sócrates de que não é detentor de conhecimento.

2.1 Uma definição de vergonha

No diálogo que leva seu nome, Eutífron está a meio caminho do pórtico do rei, o local dedicado a questões judiciais (“*graphai*”). Ao deparar-se com Sócrates, o sacerdote começa a conversar com o filósofo. Eutífron se identifica com Sócrates pelo desdém que sofre dos demais atenienses – “de mim também (...) eles dão risada (*katagelôsin*)” (3b-c)⁶⁶ –, e pelo envolvimento em questões judiciais – enquanto Eutífron está movendo uma acusação contra seu próprio pai, Sócrates está sendo processado por Meleto, na acusação que resultará na defesa representada na *Apologia* e na morte de Sócrates.

⁶⁶ Nas citações do *Eutífron*, utilizo a tradução de André Malta.

O filósofo, com palavras carregadas de sarcasmo, espanta-se com a intenção de Eutífron de processar o seu progenitor: para o filósofo, alguém só poderia fazê-lo se estivesse, tal como Eutífron deve estar, certo do que é o piedoso (“*to hosion*”), de modo a não contrariar a convenção ateniense e a opinião de seus familiares (4d-e). Eutífron, não obstante, afirma ser tão “avançado em sabedoria” (4b1-2) que detém o conhecimento moral para levar a cabo o processo: ele conhece de “maneira precisa todo esse tipo de coisa” (5a1-2). Sócrates então manifesta interesse pelo conhecimento a que Eutífron se arroga: ele responde que, caso Eutífron fosse capaz de utilizar sua *expertise* para testemunhar a favor de si no processo de Meleto, o filósofo poderia lograr alguma chance frente às acusações em seu julgamento diante do tribunal. Trata-se de uma piscadela textual repleta de ironia trágica voltada para o leitor, consciente de que a sabedoria de Eutífron não foi nem teria sido capaz de impedir a condenação e a morte de Sócrates.

A discussão subsequente inclui alguns padrões dramáticos e discursivos que se repetem nos diálogos refutativos: o elogio que Sócrates faz à sabedoria do seu interlocutor, a transição para um registro de discurso em perguntas e respostas, a tentativa de responder à pergunta “o que é *x*?” – sendo *x*, neste caso, o *piedoso* –, a recusa de Sócrates em aceitar uma definição que não seja suficientemente geral e, por fim, uma conclusão em aporia. O nosso interesse, no entanto, reside numa passagem relativamente digressiva do diálogo, em que temos a tematização (ainda que breve) de *aidôs*.

A menção à vergonha é feita por Sócrates após o exame de algumas das tentativas oferecidas por Eutífron de responder *o que é o piedoso*. As primeiras definições oferecidas pelo sacerdote não satisfazem as condições colocadas para definir aquilo que, segundo Sócrates, é preciso investigar – (“corre o risco, [Eutífron], de você, ao ser perguntado sobre o que porventura é o piedoso, não querer me mostrar a sua essência (*ousia*), mas apenas dizer algo *acidental* (*pathos ti*) a seu respeito”, 11a6-9). De forma a exemplificar, para Eutífron, o que seria uma definição satisfatória, o próprio Sócrates decide ajudá-lo: o filósofo propõe uma identificação (11e4-5) entre o piedoso e o justo (“*to dikaion*”). Trata-se, no entanto, apenas de um primeiro passo para a definição do piedoso. Isso porque – Sócrates explica – o piedoso e o justo não são exatamente a mesma coisa; o primeiro é uma parte do segundo. Valendo-se de analogias, o filósofo utiliza outros exemplos para ilustrar o que quer dizer: a relação entre o piedoso e o justo seria tal qual a relação entre o ímpar e o número, ou entre a vergonha (“*aidôs*”) e o temor (“*deos*”).

A associação entre vergonha e temor é aventada através do apelo a um poeta não identificado⁶⁷, de quem Sócrates cita alguns versos: “Sobre Zeus, o criador que fez todas estas coisas, / não queiras falar: pois onde há [temor] há também vergonha (*hina gar deos entha kai aidôs*)” (12a12-b1). Logo em seguida, no entanto, Sócrates anuncia sua divergência em relação ao poema, apresentando contraexemplos: “muitas pessoas, temerosas de doenças, da penúria e de muitas outras coisas do tipo, me parecem [temer] (*dedienai*) mas não ter vergonha (*aidesthai*) alguma dessas coisas de que têm medo” (12b5-9). O ponto é que, embora nem todas as ocorrências de temor possam ser identificadas como vergonha, o contrário, ou seja, todas as ocorrências de vergonha podem ser identificadas como temor, é verdadeiro. Sócrates então inverte a relação estabelecida pelo poema: se não é correto afirmar que onde há temor há também vergonha, é certo o contrário do que diz o poema, ou seja, “onde há vergonha há também [temor] (*all’hina ge aidôs entha kai deos einai*)” (12b11-12). Por isso, conclui Sócrates, a vergonha “é uma parcela do [temor] (*morion gar aidôs deous*)” (12c7-8).

Nesta passagem do diálogo, a relação entre vergonha e temor é evocada justamente para demonstrar através de um argumento analógico que, assim como o caso do ímpar em relação ao número, o piedoso não é a mesma coisa que a justiça, mas apenas uma parte constitutiva desta. O pressuposto subjacente é que uma subclassificação de algo (digamos, uma *espécie* de um *gênero*), quando incluída em uma classificação ou definição maior, pode ter todos os seus casos subsumidos a este grupo maior (em termos biológicos, p. ex., todos os seres da espécie *homo sapiens* pertencem ao gênero *homo*), mas o contrário não procede (nem todos os seres pertencentes ao gênero *homo* podem ser identificados ou subsumidos a uma única espécie, por exemplo, *homo sapiens*)⁶⁸. A identificação de uma relação do tipo, portanto, não fundamenta por si só uma definição de piedade (o objetivo dos dois no diálogo) nem de justiça⁶⁹, embora possa ser um primeiro passo importante.

⁶⁷ O fato de Sócrates evocar a relação entre vergonha e medo através de uma citação atesta o seu caráter tradicional. O trecho foi identificado como fr. 20 de Estasino de Chipre. Sobre os versos, Malta (Platão, 2017, p. 50) nota: “Esses versos pertenceriam ao épico perdido *Cipriada*, que narra os acontecimentos anteriores aos apresentados pela *Iliada*, desde o princípio da Guerra de Troia. Inicialmente, era atribuído a Homero, mas desde pelo menos o século V a.C. essa atribuição era contestada, até que o poema passou a ser considerado obra de um certo Estasino de Chipre”.

⁶⁸ Como sintetiza Allen (1970, p. 48), a respeito da relação entre justiça e piedade que a analogia pretende esclarecer: “*This question may be paraphrased, not inaccurately, as the question whether holiness is not a species of which justice is the genus*”. Emlyn-Jones (1991, p. 86) e Shaw (2015, p. 76) propõem leituras semelhantes.

⁶⁹ O diálogo, afinal, não chega a uma definição de piedade e termina em aporia. Sobre a relação entre justiça e piedade, nota Allen (1970, p. 53), “*The association of holiness with justice is common throughout the dialogues, but the precise status of holiness is far from clear*”. Cf. *Mênon* 78e, *Protágoras* 330b.

Mas Sócrates utiliza justamente o caso da vergonha para mostrar a Eutífron o que poderia ser uma definição feita a partir da classificação do piedoso como uma parte menor da justiça. Sócrates pronuncia, através de uma pergunta, algo que poderia ser lido como uma definição de vergonha:

existe alguém que, sentindo vergonha (*aidoumenos*) [e] desonra (*aischunomenos*) por algum ato (*ti pragma*), não [sente medo] (*pephôbêtai*) e teme (*dedoiken*) ao mesmo tempo a reputação de vil (*doxan ponêrias*)? (12b9-c1)

Há implícita na pergunta de Sócrates uma definição que concerne à vergonha, que esclarece a sua especificidade em relação ao gênero *temor*. A vergonha é de fato uma parte do temor, mas um tipo mais restrito que pode ser definido em sua particularidade, o temor que tem como objeto a “reputação de vil (*doxan ponêrias*)”.

Não se trata, no contexto desta digressão temática do diálogo, de uma designação conceitual embasada em reflexões filosóficas sofisticadas; ao contrário, até mesmo o ingênuo Eutífron parece aceitá-la e compreendê-la com facilidade. Mas, a despeito do teor aparentemente trivial da definição, que se baseia em uma concepção tradicional a partir da revisão de um poema épico, sua formulação nos apresenta algumas pistas interessantes a respeito da visão platônica sobre a vergonha. Vamos nos deter sobre alguns dos termos da definição e fazer algumas observações sobre aquilo que está implicado na sua formulação.

Em primeiro lugar, como já destacamos no capítulo anterior, parece operar nesta passagem uma sinonímia entre *aidôs* e *aischunê* na coordenação dos participios cognatos⁷⁰. É importante notar que uma indiferenciação similar ocorre entre *phobos* e *deos*, indicada na coordenação paralela entre as respectivas formas verbais (“*pephôbêtai*” e “*dedoiken*”), também estabelecida por um “*kai*”⁷¹. A assunção de uma sinonímia entre medo (*phobos*) e temor (*deos*), no entanto, é de fato explicitada por Sócrates no *Protágoras* (358d5)⁷². A equiparação entre, por um lado, a relação entre os termos que designam vergonha, e, por outro, a dupla “*pephobêtai*” / “*dedoiken*” corrobora

⁷⁰ V. seção “O vocabulário da vergonha em Platão”, no cap. 1.

⁷¹ Cf. Smyth (1920, p. 250): “Copulative *kaí* often has an intensive or heightening force ; (...) often = namely, for example, and so where an antecedent statement is explained either by another word or by an example”.

⁷² No contexto do *Protágoras*, há uma rápida controvérsia após a identificação de *deos* e *phobos*. Ao ouvir a definição que, para Sócrates, se aplicaria aos dois termos (o que faria dos dois intercambiáveis), Pródico “achava que [a definição] era temor (*deos*), e não medo (*phobos*)” (358e1; trad. D. Lopes). Sócrates, no entanto, descarta rapidamente a objeção (“Não faz diferença alguma Pródico”, 358e2) e passa a usar *deos* em vez de *phobos* no argumento.

a nossa hipótese, portanto, de que há uma função epexegetica na coordenação entre os participios *aidoumenos* e *aischunoumenos*, através da qual se estabelece uma relação de sinonímia entre os termos cognatos.

Em segundo lugar, dada a subsunção da vergonha ao temor/medo, cumpre evocar a definição aventada alhures por Sócrates em relação a esta segunda dupla de conceitos. No *Laques* (198b), o temor (“*deos*”) não se refere aos males presentes ou passados (“*ta gegonota... ta paronta*”), mas é “a expectativa de um mal futuro” (“*prosdokian mellontos kakou*”). No *Protágoras*, o temor, estabelecido como sinônimo de medo (“*phobos*”), é definido em termos semelhantes: “certa expectativa de algum mal” (“*prosdokian tina ... kakou touto*”, 358d5-6).

A relação da vergonha com o medo poderia sugerir, à luz da definição deste último, que Platão está se referindo ao que se convencionou chamar o sentido “prospectivo” de *aidôs*, ou seja, uma espécie de receio de realizar algo, de manifestação emocional que, anteriormente à ação, pode coibi-la (em contraste com o sentido “retrospectivo”, de vergonha por algo realizado, mais comumente associado a *aischunê*). O escrutínio das formulações, no entanto, esclarece que a definição de vergonha é compatível também com o sentido retrospectivo de vergonha. Na definição do *Eutífron*, enquanto os participios que denotam vergonha se referem ao *ato* como objeto (ou seja, *tendo vergonha de algum ato*), o participio referente ao medo que caracteriza a própria vergonha tem como objeto a obtenção de uma má reputação decorrente do juízo dos outros (*temendo a reputação de vil*). A definição, portanto, concebe no processo de *sentir vergonha de um ato* aquilo que também se exprime na fórmula *temer pela má reputação*; mas o *temor* tem como objeto a reputação *decorrente desse ato*, já realizado ou não. Ou seja, a expectativa de um mal (digamos, “social”) futuro, o medo, se dá em relação às consequências da ação (que é encarada como vergonhosa), e não em relação à ação em si (caso em que a vergonha deveria ser necessariamente compreendida em seu sentido prospectivo). Já o uso certamente deliberado do substantivo “*pragma*”, *ato* ou *ação* (em vez de um infinitivo ou uma forma verbal temporizada), como objeto de “*aidoumenous*” e “*aischunomenos*”, possibilita que a definição abranja a vergonha tanto de algo já realizado como de um ato que, tendo sido concebido, ainda está na iminência de ser colocado em prática. Isso significa que o tipo de medo identificado com a vergonha não necessariamente antecede a ação (supostamente vergonhosa): pode se tratar de um medo que se dirige a um mal futuro, que no entanto é decorrente de uma ação passada. Esta formulação aponta para uma confluência entre os sentidos, prospectivo e retrospectivo, na visão de Platão sobre a

vergonha, o que explica e é corroborado pela intercambialidade no uso do vocabulário relacionado – exemplificada, aqui, pela sinonímia entre *aidôs* e *aischunê*.

Em seu sentido geral, a definição pode ser entendida pelo leitor moderno como uma noção de vergonha bastante familiar. Está explicitada, aqui, uma conotação de vergonha que enfatiza o seu aspecto negativo e autodirecionado, ou seja, a preocupação com a própria reputação, em detrimento do sentido que relaciona *aidôs* com o respeito para com a reputação dos outros – aquela acepção “positiva” e direcionada para a honra de outra pessoa, que seria mais própria aos gregos⁷³. Em outras palavras, ao definir a vergonha como o temor pela *reputação* (de vil), subentende-se que Sócrates está tratando da própria reputação de quem teme, e não, pelo menos explicitamente, do respeito à reputação de outra pessoa.

É importante notar que Platão altera o sentido da fórmula original da citação, uma *gnômê*, uma *máxima*, incluída em um épico pós-homérico que se refere originalmente à inibição diante de Zeus. Como observa Cairns (1993, p. 372) a respeito do fragmento: “o sentido do original, presume-se, é que o medo de alguém que é superior em termos de poder ou prestígio necessariamente leva à inibição diante daquela pessoa”. De acordo com Cairns, a mudança de regência de *aideomai* é decisiva: “Sócrates está claramente adulterando quando ele muda da *aidôs* (= respeito) do fragmento, que implica um objeto pessoal, para *aidôs* que tem um objeto não pessoal”. Para Cairns, esta mudança pode ser tomada como indicação de que o uso pessoal tornou-se menos corrente neste período, embora ressalte que o uso do verbo no *Eutífron* “requer elucidação”. A sugestão é de que a alteração do uso pessoal de *aideomai* (tendo uma pessoa como objeto) para o uso impessoal (o ato ou ação é o objeto) é importante porque, como Cairns estabelece, há dois sentidos distintos no uso pessoal: há um primeiro sentido negativo, ligado de fato à vergonha, em que poderíamos traduzir “eu me envergonho diante de Zeus”; mas há também um segundo sentido, positivo, mais ligado a respeito, traduzido como “eu respeito Zeus”.

Cairns tem razão em ressaltar a mudança na preferência dos gregos por um ou outro uso e, em especial, por um ou outro grupo de termos, ligado não mais a *aidôs*, mas a *aischunê*. Nesse período, os cognatos de *aischunê* substituíram o uso dos termos ligados a *aidôs* no uso pessoal, conforme se nota neste mesmo diálogo; algumas páginas depois, Sócrates utilizará não *aideomai*, mas *aischunomai* regendo um acusativo (“*tous anthrôpous êischunthês*”, 15d), o que enfatiza, a princípio, o sentido negativo e autodirecionado de vergonha. Mas, ao meu ver, a diferença na

⁷³ V. seção “*Vergonha grega, agência e moralidade*” no cap. 1.

regência de *aideomai* (ou *aischunomai*) na passagem de que estamos tratando, embora seja linguisticamente interessante, parece pouco relevante para explicar, por si mesma, uma flutuação radical de sentido. Isso fica claro no uso de vergonha em português: eu posso, em relação ao mesmo sentimento, falar tanto “eu tenho vergonha de cometer uma injustiça” ou “eu tenho / teria vergonha dos meus concidadãos”, i.e. de que eles me vissem cometendo uma injustiça. Neste segundo caso, teríamos uma fórmula semelhante a um “uso pessoal” de vergonha; e, de fato, “ter vergonha de *x*” se aproxima mais do sentido de “eu respeito *x*” (embora talvez seja impossível fugir, no nosso uso de vergonha, de um aspecto negativo em relação à própria imagem). De todo modo, a regência pessoal do verbo, embora possa ser um recurso linguístico ora indisponível ou disponível, não necessariamente implica uma alteração na compreensão do fenômeno ou de sua referência a outras pessoas. Embora a definição de Sócrates, sem dúvidas, confira um sentido diferente à relação entre vergonha e medo implicada no poema que trata da relação de humanos com Zeus, Platão permanece bastante consciente, como veremos abaixo⁷⁴, da ideia de que o sentimento de vergonha pode ser projetado em relação com diferentes pessoas ou grupos – ainda que a estrutura sintática utilizada para exprimir essa relação tenha sofrido alterações ao longo dos séculos.

Além disso, como discutimos no capítulo 1, embora haja uma mudança de ênfase, talvez seja difícil separar totalmente essa acepção positiva de vergonha, de reconhecimento do valor do outro, da inibição autodirecionada. Em uma ação, a atenção e a adequação à reputação das outras pessoas é também um elemento a ser levado em consideração na avaliação pública sobre a respeitabilidade desta ação, de maneira que a má reputação do agente também pode ser oriunda de uma desconsideração pela reputação alheia. Apesar da mudança de ênfase, a definição platônica não implica, a rigor, um descarte completo do aspecto positivo e externo de vergonha, que se relaciona ao respeito; apenas indica que, como sublinhamos no capítulo anterior⁷⁵, ambos os sentidos estão, no mundo grego, intimamente relacionados⁷⁶.

Um outro ponto interessante da definição diz respeito à qualificação que define a vergonha em relação a outros tipos de medo. No caso desta espécie de temor, não é qualquer mal futuro que

⁷⁴ V. “Vergonha e opinião” no *Críton*, a seguir.

⁷⁵ V. “Vergonha grega, agência e moralidade” no cap. 1.

⁷⁶ Emlyn Jones (1991, p. 86), em sua edição do *Eutífron*, observa a confluência entre os dois sentidos possíveis de *aidôs*. “The blurring of what may appear to us as a distinction between [os dois sentidos] is aided by S.’s conflation in *b10-c1*, of *aischunê* (...) with *aidôs* in *b10* (*aidoumenos... kai aischumenos*)”.

se tem como objeto. O temor, o sentimento que se manifesta na forma de uma expectativa (“*prosdokia*”), se dá em relação à possibilidade de uma má reputação (“*doxan ponêrias*”). Note-se a centralidade da *doxa* na definição, um conceito também teoricamente importante na filosofia platônica. O termo grego encontra já no uso corrente dois sentidos diferentes e complementares. Usualmente os comentadores de Platão se dedicam a discutir em mais profundidade seu sentido em um uso *subjetivo*, como “opinião” – ou seja, a *doxa* que alguém *emite* a respeito de outra coisa ou pessoa. Quando ocorre neste uso, nos diálogos aporéticos, o termo se aproxima do sentido mais convencional; mas será também esta acepção de *doxa* que designará, em diálogos mais propositivos como a *República*, uma capacidade cognitiva específica que se diferencia do conhecimento. Este sentido subjetivo de *doxa* está presente na definição através do substantivo *prosdokia*, *expectativa*, um termo etimologicamente relacionado que implica a percepção sobre algo futuro⁷⁷.

Mas a definição de vergonha contém e enfatiza também um segundo sentido, *objetivo*, de *doxa*, compreendida como *parecer* ou *reputação*⁷⁸, cuja importância, em especial nos chamados diálogos refutativos, não deve ser subestimada. Uma das características que une esses textos é justamente um padrão dramático: Platão representa Sócrates dialogando com aqueles que detêm uma *doxa* (reputação) de sabedoria, e na dramatização de seus comportamentos, os retrata como pessoas incapazes de sustentar essa reputação com um conhecimento real. Ao cabo de cada um dos diálogos, tal reputação de sabedoria é exposta como falsa, de modo que os interlocutores de Sócrates de fato teriam motivos para temer alguma espécie de rebaixamento de sua reputação⁷⁹. Nesse sentido, a definição expõe a centralidade da vergonha para entender a relação entre o drama composto por Platão e aquilo que caracteriza a própria missão socrática⁸⁰.

A dupla presença de *doxa* ilumina o sentido da definição, que parece reconhecer ao mesmo tempo um aspecto “externo” e um outro “interno” da vergonha. O externo, por um lado, diz respeito ao olhar dos outros, o tipo de juízo que fundamenta o próprio sentido objetivo de *doxa* como algo que *parece* a outra pessoa. O temor da má reputação, nesse sentido, é também o medo

⁷⁷ Forma derivada do verbo “*prosdokaô*” que, por sua vez, é originado de “*dokeuô*”, *observar*, assim como *dokeô* e cognatos. V. Boisacq (1916, p. 194).

⁷⁸ Sobre os dois sentidos de *doxa* e cognatos à luz das reflexões epistemológicas propostas em diálogos supostamente posteriores, v. “*Reputação, vergonha e doxa*” no cap. 5.

⁷⁹ Exploraremos este ponto nas próximas seções, “*A vergonha de aprender*” e “*A ambivalência da vergonha*”; como veremos, a ameaça à reputação será justamente uma das motivações para o comportamento e a reação dos interlocutores à refutação socrática.

⁸⁰ V. “*Sócrates sem vergonha*”, a seguir.

da *opinião* que outros terão a respeito de si mesmo. O interno, por outro lado, se refere à vergonha enquanto um fenômeno que ocorre na alma e, portanto – assim como o medo –, não depende *apenas* da ameaça de uma possível sanção externa. Em vez disso, a vergonha é caracterizada justamente pelo reconhecimento *interno* de algum mal futuro por parte do agente, na forma de uma expectativa, *prosdokia*. Alguém poderia objetar que, sem que haja uma ameaça de um mal, não há motivos para haver a expectativa que caracteriza o medo, assim como não há vergonha sem que se conviva com outras pessoas em relação às quais se teme um juízo sobre a reputação. Mas, Platão parece reconhecer, tampouco há vergonha (ou medo) sem que se assuma e se internalize esta ameaça, projetando-a internamente na forma de uma expectativa.

Talvez a questão mais importante a se colocar, por fim, diga respeito ao estatuto conceitual desta definição. Em outras palavras: devemos levar a sério esta formulação, apresentada de modo aparentemente desprezível, em um momento passageiro de um diálogo cujo foco encontra-se na tentativa de definição não da vergonha, mas da piedade? A parca atenção dedicada à importância da passagem, seja no estudo de Cairns (1993), seja nos comentários sobre o *Eutífron*, parece denunciar certa dúvida por parte dos leitores do diálogo⁸¹. Como já destacamos, é difícil estabelecer de modo seguro com quais das teses utilizadas por Sócrates nos diálogos definicionais e aporéticos o personagem está de fato comprometido, ou seja, quais são propostas ao leitor por Platão como produto de reflexões filosóficas positivas, em vez de apenas proposições retiradas das opiniões convencionais a partir do conglomerado cultural de sua época e trazidas à atenção do interlocutor para provar um ponto ou para refutar a posição em questão. No caso desta definição de vergonha, temos motivos para duvidar de que se trate da palavra definitiva de Platão sobre o tema. Para começar, a comparação entre *aidôs* e *deos* é feita de modo relativamente apressado e, como vimos, visa na verdade ilustrar uma outra comparação, operando como premissa de uma analogia em que esclarece a relação à qual é comparada. Não por acaso, Platão faz uso de uma citação para iniciar sua definição, e na literatura tradicional já é possível notar, se não uma classificação definicional, a associação entre *aidôs* e medo⁸². Além disso, na *República*, *aidôs* e *deos* aparecem como duas fontes motivacionais distintas, embora coordenadas (465a).

⁸¹ Cairns (1993) talvez seja quem mais bem explorou a noção de vergonha nesta definição. No entanto, afirma: “*Here, the treatment of aidôs, such as it is, is popular and unreflective, even frivolous, and tells us little about Plato’s real views.*” (Cairns, 1993, p. 372).

⁸² A relação entre *aidôs* e medo se nota já em Homero (*Il.* I.331, XV.657-658, XXIV.435; *Od.* XVII.188-189), como observa Redfield (1975, p. 118). V. também *Ájax* de Sófocles (1073-1076): “Jamais a lei traria benefício / à cidade se

Por outro lado, no primeiro livro das *Leis*, há uma definição de *aischunê* parecida com a que encontramos aqui⁸³:

Com frequência nós temos medo da reputação (*phoboumetha... doxan*), ao considerar que podemos ser reputados como maus (*doxazesthai kakoi*), ao praticar ou falar alguma coisa que não seja bela (*prattontes ê legontes ti tôn mê kalôn*); a este medo (*phobon*) nós chamamos (assim como todos), vergonha (*aischunê*). (646e647a)⁸⁴

Isso indica, no mínimo, que Platão não considera esta concepção de todo descartável e que tampouco a utiliza com efeitos exclusivamente *ad hominem* no *Eutífron* (embora pareça reconhecer, ao aventar para a sua popularidade nesta passagem das *Leis*, o caráter tradicional da definição). É também digno de menção que a definição apresentada por Aristóteles para *aidôs* na *Ética a Nicômaco*, como “medo da falta de reputação (*phobos tis adoxias*)”⁸⁵ (1128b12-13), tem uma fórmula parecida com a definição platônica.

Estaria Platão de fato tratando da noção de vergonha como a concebe ou apenas apelando para o “conglomerado tradicional” de modo a ilustrar um ponto sobre outro argumento? Talvez seja impossível determinar com certeza, e talvez seja um pouco das duas coisas. Esta definição de vergonha, tomada individualmente, não introduz nenhum elemento teórico extraordinário em relação à visão comum sobre *aidôs*, embora a formule com a precisão conceitual característica de Platão. A definição, se não parece produto de reflexões filosóficas sofisticadas, no entanto, ao menos estabelece alguns elementos importantes, que no mínimo nos informam como Platão concebia a vergonha enquanto uma noção presente em seu tempo.

**

Mas há motivos para crer que esta definição pode estar cumprindo uma função mais importante no *Eutífron* do que a atenção dedicada a ela pelos personagens deixa entrever em uma primeira leitura. Mesmo que o mote da discussão seja a definição do piedoso, aqui estamos tratando explicitamente da vergonha enquanto um fenômeno psíquico que, assim como a piedade

não houvesse o medo, / nem a tropa seria conduzida, / sem a ação do temor (*phobou*) e do respeito (*aidous*)” (trad. Trajano Vieira).

⁸³ Conforme observa Shaw (2015, p. 76-77).

⁸⁴ Tradução minha.

⁸⁵ Tradução minha; “temor da desonra” na tradução de Mário da Gama Kury.

e o medo, exerce influência motivacional. A sua presença, em uma discussão que se propõe a partir da encenação de um dilema ético e anímico, não é puramente acidental ou apenas ilustrativa. Eutífron e Sócrates discutem, afinal, sobre a legitimidade moral de uma ação controversa, a denúncia do próprio pai por assassinato – algo que certamente colocaria a reputação do ateniense médio em risco⁸⁶.

De fato, os elementos apresentados pelo diálogo sugerem que não se trata de uma decisão simples. Por um lado, parece justo que o homem pague pelo crime. Bêbado e em um acesso de fúria, ele ferira a garganta de um funcionário (“*pelatês*”), prendera seus pés e mãos, e o jogara em um fosso, o que resultou na sua morte. Ao mesmo tempo, Sócrates levanta dúvidas sobre a procedência da denúncia, sugerindo, a partir da menção à sua própria acusação e através das posteriores refutações, que Eutífron não detém o conhecimento para determinar que levar a cabo a acusação contra seu pai seria agir do melhor modo. Pouco antes do encerramento do diálogo, quando Eutífron já mostrou-se incapaz de acompanhar a discussão e de oferecer uma definição sobre o piedoso, Sócrates vai exortar seu interlocutor a continuar discutindo. Um dos motivos oferecidos é justamente a possibilidade de vergonha diante da ação realizada sem fundamento:

Sóc. – Se você não soubesse claramente o que é o piedoso e o ímpio, jamais seria possível que tencionasse, por causa de um trabalhador, atacar um idoso – seu pai – por homicídio: **não só dos deuses você sentiria medo** (*edeisas*) (de estar se arriscando a não agir corretamente), **mas também perante os homens você sentiria vergonha** (*êischunthês*). Mas agora sei bem que você pensa claramente saber o que é piedoso e o que não... Me diga então, ótimo Eutífron, e não me esconda o que considera isso. (15c13-e3)

Sócrates está aqui ressaltando alguns dados que ajudam a conferir sentido à sua inspeção de Eutífron: o adivinho, que proclama saber o que é piedoso e atribui a si uma superioridade não reconhecida pelos outros homens⁸⁷, é incapaz de responder adequadamente a Sócrates e definir a piedade. Pressupõe-se a necessidade de definir o que é piedoso para poder agir piedosamente, e daí a necessidade de que Eutífron não pare de investigar a definição que buscaram, em conjunto, durante todo o diálogo.

⁸⁶ Emlyn-Jones (1991, p. 8-9) observa que “*Prosecution of one’s father, whatever the charge, went against the instincts and conventions of Athenians. These conventions were enshrined in laws against neglect or abuse of parents which dated back to Solon (...)*”.

⁸⁷ Cf. 3b-c: “Pois de mim também, quando lhes digo algo na assembleia a respeito das coisas divinas, predizendo-lhes o futuro, eles dão risada, como se eu estivesse louco! Porém nada do que eu predisse foi dito sem verdade; eles é que têm inveja de nós todos que somos deste jeito”.

Neste ponto do texto, que é ainda seguido pela fuga definitiva de Eutífron da discussão, já sabemos que ele é incapaz de oferecer uma definição sobre o piedoso, ou de sequer seguir com precisão a argumentação⁸⁸. O sarcasmo socrático aqui, então, deve ser lido às avessas: como Eutífron não sabe o que é o piedoso e o ímpio, não deveria processar seu pai. O crucial para nós, no entanto, são as motivações que, segundo Sócrates, deveriam impedi-lo de fazê-lo: “medo dos deuses” e “vergonha dos homens”.

Este apelo final de Sócrates à vergonha de Eutífron cumpre um papel dramático: Eutífron, ao perceber a falibilidade de suas definições de piedade, deveria se questionar sobre a legitimidade moral de suas ações. Talvez, afinal – Sócrates parece sugerir –, o sacerdote tenha motivos para ser ridicularizado pelos demais atenienses, porque a sua relação com o divino, cujos parâmetros o personagem não consegue definir ou explicar, definitivamente não salvaguarda-o a partir de qualquer tipo de conhecimento moral determinante que justifique suas ações. Ao final e ao cabo, talvez ele esteja, por não ter vergonha, tão suscetível a ser responsabilizado de cometer uma injustiça quanto o seu próprio pai.

2.2 A vergonha de aprender

Como vimos, um dos elementos constituintes da vergonha é a preocupação com a *doxa*, a reputação. Os personagens com que Sócrates dialoga, muitos dos quais são representantes de instituições como a política, a sofística ou a poesia, primam pela sua imagem pública. Ao serem instigados por Sócrates a manifestar o conhecimento sobre sua prática, mostram-se, de modo geral, suscetíveis ao diálogo, o que permite a Sócrates investigar a solidez e a coerência de suas posições. Mas no desenrolar da conversa, os personagens costumam reagir mal após perceberem que as questões colocadas por Sócrates evidenciam alguma falha ou incoerência no modo como expressam suas opiniões. Para a frustração de Sócrates, em vez de reconhecer e compreender as

⁸⁸ Conforme nota Gifford (2001, p. 38), Eutífron parece até mesmo alheio em relação à revelação de sua ignorância: “Plato purposefully has his characters, Socrates and Euthyphro both, use language that is dramatically intended to highlight for the reader the grave extent of Euthyphro’s epistemic delusions – as when, following a string of confutations, Euthyphro blames Socrates for his own inability to maintain a stable position on the ultimate standard of piety (11b6-d2; cf. 15b7-10), or when, despite his repeated and signal failure to offer any exceptional insight into the general nature of piety, Euthyphro continues to accept at face value Socrates’ professed desire to become a pupil of his wisdom (12e1-4, 13e6-9)”.

eventuais deficiências em suas opiniões ou argumentos, eles antes se abalam com a ameaça colocada à própria reputação de sabedoria, manifestando raiva de Sócrates ou resistindo à admissão de suas próprias incoerências. Platão ilustra dramaticamente aquilo com o que esses personagens estariam de fato preocupados: não com o conhecimento, mas com a opinião que os outros têm de si. Um dos diálogos em que uma interação deste tipo ocorre é o *Hípias Menor*, no qual o exame socrático resulta em uma ameaça à reputação do sofista Hípias, alguém orgulhoso e reputado na cidade.

Já no começo do *Hípias Menor*, que se dá *in medias res*, Sócrates é instado por Êudico a fazer uma escolha: ele deve se juntar aos presentes e elogiar o discurso recém-proferido por Hípias, segundo o qual Aquiles seria melhor que Odisseu, ou refutá-lo (“*elencheis*”, 363a3). O diálogo é estimulado, já nessas primeiras linhas, justamente pela proposta de um *elenchos*. O uso do verbo “*elenchein*” nesse contexto, que deve ser lido na acepção que se configura nos diálogos platônicos e nos remete à refutação proeminente a partir de algum tipo de incoerência lógica, alude no entanto também ao seu sentido mais antigo, presente no texto homérico⁸⁹, quando consideramos o desenrolar do drama: Sócrates é desafiado a refutar e deixar Hípias suscetível à vergonha. Ele o fará, claro, à sua maneira⁹⁰, propondo fazer algumas perguntas sobre o discurso e alterando o registro da *epideixis* para o diálogo. Instado por Êudico (363c4-7), Hípias concorda em respondê-lo.

Hípias afirma que “desde que começou a concorrer nas Olimpíadas nunca encontrou ninguém melhor (*kreittoni*) que ele mesmo em coisa alguma”⁹¹, ao que Sócrates responde que Hípias fala belamente, elogiando ironicamente sua reputação (*doxa*, 364a12): “Bela – diz você, Hípias – ‘oferenda de sabedoria’ é para a cidade dos eleus a sua reputação, e também para seus pais!”. O filósofo lamenta não ter sido capaz de seguir o longo discurso; sem entender algumas partes, sentiu-se incapaz de interrompê-lo porque “era grande a multidão” e não queria “ser um

⁸⁹ Cf. *Iliada* V.787 e VIII.228, em que o termo aparece para descrever o que deve ser objeto de *aidôs*. Cairns (1993, p. 65), a respeito da relação entre *elenchos* no sentido homérico – utilizado no plural neutro e ligado à vergonha e à opinião popular – e o sentido de refutação que adquire no período clássico, conjectura: “*The root meaning of elenchos appears to be something like ‘showing up’, and it is this sense which links the Homeric elenchos (neuter) with the classical term, which is masculine (usually translated ‘proof’ or ‘refutation’)*”. Cairns destaca também que boa parte dos usos de *elenchos* e cognatos está ligado ao contexto de derrota em batalha (*Od.* XIV.38, X.72, p. ex.). De todo modo, no sentido homérico, esses termos são alguns dos que se conectam com “*‘how things look’ and ‘what people say’*” (Cairns, 1993, p. 67).

⁹⁰ V. *Grg.* 447b-c, 449b-c, 461d-462a, *Hípias Menor* 364b, 373a, *Prot.* 334c-338a, *Rep.* 348a-b.

⁹¹ Nas citações do *Hípias Menor*, utilizo a tradução de André Malta.

entrevista” à exibição. Ao pedido de que Hípias não ria dele e responda às perguntas, seu interlocutor responde que para ele seria vergonhoso (*aischron*), recebendo dinheiro dos outros para ensinar e sempre se colocando à disposição dos helenos, não ser condescendente e responder a Sócrates (364b-d).

Nesta introdução, uma série de elementos constroem, ao mesmo tempo, a cena do diálogo e a representação dos dois personagens principais⁹². A ironia socrática encontra expressão na modéstia do filósofo, diretamente contrastada com a representação de Hípias como alguém que afirma deter sabedoria, e cuja *doxa* permite que se arrogue o título de belo e bom⁹³. Hípias afirma que seria vergonhoso não responder às perguntas de Sócrates, ou seja, não transmitir o seu conhecimento nos muitos campos em que afirma ser bom ou mesmo colocar sob suspeita a sua habilidade de fazê-lo.

Nada mais verossímil do que destacar a preocupação do personagem com sua autoimagem no contexto representado no diálogo, situado logo após uma ocasião pública em que um discurso sobre Homero foi presenciado por uma audiência. Ao reconhecer qual curso de ação seria vergonhoso – negar-se a responder a Sócrates –, Hípias expressa um senso de vergonha característico de quem se dedica a construir uma reputação: ele reconhece que precisa agir de modo a fazer jus à opinião dos outros sobre si. A vergonha, afinal, é uma emoção ligada à consciência de como se é percebido publicamente, na medida em que envolve a *doxa* e inclui uma avaliação, com base em uma leitura das expectativas públicas que o próprio agente projeta sobre si mesmo, do modo correspondente de agir. Já na abertura do diálogo, portanto, Platão estabelece sutilmente a vergonha como um elemento importante para o *êthos* de Hípias.

O personagem é baseado em uma figura histórica conhecida; exitoso em Olimpíadas, repete opiniões tradicionais e reconhecidas sobre Homero, e tem sua *epideixis* louvada pela audiência. A polivalência do suposto saber de Hípias culmina na anedota que narra a sua chegada em Olímpia; na ocasião, tinha feito todas as peças de vestimentas que usava, e ainda carregava poemas de diversos tipos (368c-d). O personagem afirma ter conhecimento em muitos campos diferentes e

⁹² Como afirma Blondell (2002, p. 113), a caracterização dos personagens é particularmente importante em diálogos como o *Hípias Menor*, justamente porque o exame socrático se refere não apenas à incoerência entre as afirmações propostas, mas também entre as afirmações e a vida do interlocutor: “*This Sokrates examines not just arguments but individual people, in ways that cast doubt not merely on their beliefs, but on the personality, way of life, and social roles that condition those beliefs and are in turn conditioned by them.*”

⁹³ Sobre a representação do personagem no *corpus*, observa Allen (1998, p. 25): “*Hippias of Elis was alive at the time of Socrates’ execution in 399 B.C. (Apology 19e), and Protagoras was old enough to be Hippias’ father (Protagoras 317c; cf. Hippias Major 282e)*”.

recebe dinheiro para ensinar esse saber. Sócrates, por sua vez, encarna o sarcasmo característico das aberturas dos diálogos desta fase, elogiando Hípias em termos exagerados e mobilizando o orgulho do interlocutor para convencê-lo a aderir ao diálogo, que se desenrola através de perguntas e respostas. É também significativo que Sócrates promova a mudança do registro discursivo da *epideixis*, um longo discurso, para o diálogo através de perguntas e respostas breves. Não mais Hípias fala livremente, mas ambos os interlocutores precisam estabelecer, juntos, o argumento a ser seguido.

Embora o diálogo comece a partir do fim do discurso de Hípias, Sócrates parafraseia sua ideia central, aquela que será alvo de refutação: Aquiles seria superior a Odisseu, pois este é falso, *pseudês*. À introdução do diálogo se segue uma série de argumentos, a partir dos quais Sócrates vai refutar a posição estabelecida por Hípias. A crítica se constitui principalmente com a defesa da tese de que o sábio em algum assunto é aquele capaz de dizer coisas falsas ou verdadeiras a respeito dessa coisa voluntariamente. A analogia entre várias *technai* permite que a estrutura *somente quem é bom em determinada área de conhecimento é capaz de mentir a respeito desta área de conhecimento* seja repetida e aplicada a vários exemplos⁹⁴.

A tese vai mostrar-se constrangedora para Hípias por dois motivos. Primeiro porque ela implica, de acordo com a argumentação socrática, uma identificação entre o homem verdadeiro e o homem mentiroso. Essa consequência contradiz a tese inicial defendida no longo discurso de Hípias, fundada na oposição entre Aquiles e Odisseu – enquanto o primeiro seria verdadeiro, o segundo seria multiforme e mentiroso. Além de deslocar *tropoi* clássicos e aparentemente difundidos sobre os poemas e heróis homéricos⁹⁵, Sócrates está colocando em xeque a capacidade de Hípias de defendê-los. O homem que se proclama sábio em tantos campos de conhecimento é, afinal, incapaz de encontrar uma saída para não ser refutado por Sócrates a respeito de uma comparação tradicional, e concorda com afirmações que são incoerentes entre si. Hípias admite, afinal, não conseguir apresentar contraexemplos e não entender sequer o que Sócrates afirma (369a-369c).

⁹⁴ Sobre alguns dos problemas no argumento oriundos da ambiguidade de *pseudês*, v. Vlastos (1991, esp. p. 277).

⁹⁵ Em uma das primeiras falas, Sócrates atribui visão semelhante à expressa por Hípias (de que a superioridade em termos de beleza da *Ilíada* em relação à *Odisseia* se fundamenta em uma superioridade moral de Aquiles em relação a Odisseu) a Apemanto, pai de Êudico (363b). Como observa Blondell (2002, p. 132): “*These judgments, as the concurrence of Hippias and Apemantos suggests, are scarcely idiosyncratic or radical. They are such as would appeal to ordinary Athenians, the ‘many’ whom Hippias wishes to please with speeches like his ‘Trojan discourse’*”.

Em segundo lugar, a refutação causa constrangimento porque, de acordo com o argumento, a sabedoria de Hípias implicaria justamente a sua capacidade de mentir e de enganar (366e-367a). Assim, rompe-se também a identificação formulada através dos elogios que Hípias projeta em relação a Aquiles. Caso aceite que quem sabe é capaz de enganar – e, segundo uma consequência necessária do argumento, quem sabe sobre muitas coisas é capaz de enganar a respeito de muitas coisas⁹⁶ –, Hípias, que também se vangloria de ser sábio em muitos campos, seria identificado não a Aquiles, mas a Odisseu, personagem que criticava em seu discurso antes da abertura do diálogo por sua capacidade de mentir⁹⁷.

Hípias tem a sua frente um dilema: ou bem mantém que é sábio, e sabe que o sábio pode mentir (com a implicação de que ele mesmo poderia mentir, o que acarretaria más consequências para a sua reputação); ou admite que não é sábio, justamente por não saber que o sábio pode mentir, e está errado a respeito da sua interpretação de Homero e de muitas outras coisas (o que Sócrates parece deixar implícito, e o que também acarretaria más consequências para a sua reputação).

Se a incoerência lógica é apresentada pelo argumento de Sócrates, o dilema decorrente é colocado pela situação pública da discussão e pela exibição do caráter vergonhoso da *aporia* de um sábio. Isso porque não apenas o argumento de Hípias é refutado, mas também a sua reputação é posta em xeque. Esse duplo aspecto da refutação socrática produz uma reação em Hípias. O personagem interrompe a discussão e acusa Sócrates de “agarrar-se ao detalhe” e de não combater “o dado geral que o discurso aborda” (369b9-c2). Hípias está evidentemente em apuros, visivelmente constrangido de ter as incoerências na sua própria posição expostas publicamente. É após esta primeira refutação que o filósofo faz a segunda menção significativa à vergonha no diálogo:

⁹⁶ Em que medida esta tese é compatível com outras afirmações defendidas por Sócrates nos diálogos aporéticos, como aquela que exprime uma teoria que implicaria um “intelectualismo” socrático (i.e., grosso modo, o *conhecimento* do bem implica uma ação concorde, ou seja, que se aja bem)? A discussão é extensa, e abarca diferentes interpretações. Sócrates postula ao fim do *Hípias Menor* uma condicional final à conclusão de seu argumento – “se é que este alguém [que sabe sobre algum assunto e mente a respeito dele] existe” (376b). Ou seja, poderíamos conceber casos em que a capacidade de mentir nunca é exercida (não “existe” uma pessoa assim) porque quem sabe de alguma coisa não mentiria a respeito dela, embora fosse capaz de fazê-lo. A condicional poderia tornar esta tese, ainda que estranha, compatível com o intelectualismo. O modo de expor o argumento para Hípias dá ênfase à *capacidade*, preservando uma ambiguidade em relação ao que o sábio *de fato* faria. Uma outra possibilidade é que se trata de um argumento formulado pontualmente, com objetivos puramente negativos e refutativos (como defende, p. ex., Blondell, 2002, p. 138; Vlastos, 1991, p. 278), interpretação plausível quando se enfatiza a ressalva de 372d3-e2, na qual Sócrates afirma às vezes acreditar no contrário da conclusão do diálogo. Para uma crítica da visão que concebe o intelectualismo como uma tese dos primeiros diálogos, v. Brickhouse e Smith (1994): “*Socrates occasionally speaks in ways that clearly imply that evil may be done intentionally or voluntarily*” (1994, p. 92).

⁹⁷ Sobre a identificação Sócrates e Aquiles vs. Hípias e Odisseu, v. Blondell (2002, p. 148-149).

Você está vendo, Hípias, como digo a verdade quando digo que sou insistente nas perguntas aos sábios (*tôn sophôn*)? E estou arriscando a ser bom (*agathon*) nisso apenas, no resto sendo bastante banal: porque nos fatos – para que lado vão – eu tropeço e não sei como andam... Prova suficiente disso para mim é que, quando me encontro com algum de vocês (os mais **benquistos** em sabedoria [*tôn eudokimountôn epi sophiai*], cuja sabedoria os helenos todos testemunham), mostro (*phainomai*) que nada sei – pois a bem dizer, *nada* do que me parece (*moi dokei*) parece também a vocês. [...] Tenho isto apenas de admirável e bom (*agathon*), que me salva: **não me envergonho de aprender** (*ou gar aischunomai manthanôn*), mas me informo, interrogo e mostro grande gratidão a quem me responde. (372a7-c6)

Neste discurso, Sócrates alude àquela que seria a sua prática habitual na cidade: está, no exame dialógico, ao contrapor a sua autoproclamada ignorância com a advertida (mas falsa) políciência de Hípias, colocando em xeque a reputação de sabedoria do seu interlocutor. Ao mostrar que o suposto conhecimento do sofista não se traduz em uma defesa consistente de sua posição no diálogo, está expondo Hípias e mostrando que, a despeito da sua reputação e da opinião que muitos têm a respeito do sofista, e que ele próprio tem de si, talvez ele seja menos sábio do que Sócrates, justamente aquele que afirma não saber nada⁹⁸.

O *elenchos* socrático possui, assim, uma relação evidente com a vergonha: como Sócrates vai atrás dos sábios da cidade, e seu critério para a escolha dos interlocutores é a sua reputação de sabedoria, a demonstração pública da falsidade deste saber frequentemente provoca a vergonha do interlocutor⁹⁹. Esta é a missão a que Sócrates vê-se incumbido pelo oráculo, de acordo com o relato na *Apologia*¹⁰⁰, aqui representada dramaticamente.

No *Hípias Menor*, temos ilustrada a reação a que Sócrates está sujeito ao abordar aqueles que são reputados como sábios: Hípias, ao se deparar com a refutação, sequer é capaz de admitir as inconsistências da posição que defende. Na abertura do diálogo o sofista diz que seria vergonhoso não ensinar, mas, na verdade, como mostra a sua refutação e a sua relutância em admiti-la, tem também vergonha de expor sua ignorância e aprender. Ao representar um personagem que é movido pela vergonha, Platão está dramatizando uma crítica em relação ao apego que os supostos sábios da cidade têm pela sua reputação. Enquanto Hípias tem como

⁹⁸ Cf. *Alcibíades Primeiro*, 109a: “quando te formulam uma pergunta sobre assunto que declaras conhecer e a respeito do que te apresentaste para falar como entendido, não te sentirias envergonhado (*aischunêi*) de não saberes responder, ao te formularem essa pergunta? Ou não te parece vergonhoso?” (trad. C. A. Nunes).

⁹⁹ Ao longo da tese, analisaremos alguns outros exemplos, incluindo o caso de Cármides, na próxima seção, e de Críton, na seção subsequente. V. também caps. 3 (os interlocutores do *Górgias*) e 6 (Trasímaco, em *Rep. I*, Hipócrates, no *Protágoras*, Cálicles, no *Górgias* e Alcibíades, em *Alc. I* e *Banquete*).

¹⁰⁰ V. “*Sócrates sem vergonha na Apologia*”, a seguir.

motivação manter a estima que seu público lhe confere, Sócrates, em contrapartida, afirma que sua única qualidade é não ter vergonha de aprender. E Sócrates não tem vergonha de aprender justamente porque não construiu uma reputação de sábio em relação à qual precisa corresponder através das coisas que fala e faz. Ao contrário, a afirmação de sua própria ignorância possibilita uma investigação através do seu tradicional exame, que faz recurso a uma sequência de perguntas e respostas curtas.

O medo que Hípias sente de uma má reputação torna-se mais dramático pela presença de uma plateia, que confere elogios (363a2) ao fim do longo discurso de Hípias que antecede o começo do diálogo. A presença de outras pessoas, ao mesmo tempo que configura um grupo de testemunhas para a falibilidade da posição tradicional do sofista, contribui para a composição de um cenário psicológico que ativa o senso de vergonha, primeiro no personagem de Hípias, que sofre a pressão de ser açoitado em ocasião de prestar contas da sua reputação (no caso, o seu saber)¹⁰¹ para o público que lhe estima, mas também para o leitor, que avalia a partir da relação entre personagens e público o caráter dos indivíduos que Platão representa.

Platão representa, aqui, uma face negativa desta íntima relação entre os que são reputados sábios e a promoção de sua própria imagem. A vergonha, nesse sentido, seria um impedimento para a própria admissão de ignorância. Ao afirmar que *não tem vergonha de aprender*, Sócrates não apenas estabelece aquilo que o motiva (não a visão que os demais têm sobre si, ou a manutenção de uma reputação, mas a busca pelo conhecimento através da investigação e do questionamento), mas também, por contraste, sugere a vergonha – neste caso, um tipo de vergonha prospectiva – como aquilo que impede Hípias de admitir a sua própria ignorância.

No caso de Hípias, portanto, a vergonha enquanto emoção age como um impedimento ao conhecimento. Hípias não está disposto a revelar a sua ignorância e, a partir desta admissão, colocar-se numa posição de investigação e aprendizado. A despeito disso, o personagem se irrita ao se perceber incapaz de responder satisfatoriamente a Sócrates. Ao mesmo tempo que, no argumento, ambos aceitam a identificação entre o que é vergonhoso e o que é mau¹⁰², esta

¹⁰¹ Embora seja verdade que a experiência da vergonha prescindia de uma plateia (como defende Williams, 1993; cf. cap. 1) é inegável que ela é, no mínimo, intensificada pela presença de outras pessoas. Aristóteles, no capítulo da *Retórica* sobre *aischunê*, afirma: “Sente-se mais vergonha dos atos que ocorrem diante dos olhos e às escâncaras; daí o provérbio 'nos olhos está a vergonha' (*aidô*)” (*Retórica*, 1384a33-34; trad. Isis Borges Fonseca).

¹⁰² O “vergonhoso” é associado ao “mau” (373d), e estes são opostos a “belo” e “bom” na discussão subsequente (373e), até que se chega à conclusão: “Aquele então que *voluntariamente* comete faltas e faz o que é vergonhoso (*aischra*) e errado, Hípias, se esse alguém existe, não pode ser outro senão... o bom!” (376b8-10). O argumento poderia funcionar apenas com os qualificativos “bom” e “mau” ou “justo”, “injusto”, mas a presença das qualificações *kala* e

identidade não se cumpre dramaticamente: a situação que é para Hípias vergonhosa (a de admitir publicamente a ignorância) não seria, na perspectiva socrática, uma situação de fato má; ele próprio admite não ter vergonha de admitir não saber algo e dispõe-se a aprender, reconhecendo na própria admissão pública de ignorância algo bom.

2.3 A ambivalência da vergonha

Nós vimos que a definição de vergonha como o medo pela própria *doxa* é um elemento presente na construção do drama em que Sócrates e seu interlocutor estão geralmente situados. Analisamos como exemplos o *Eutífron* e o *Hípias Menor*, que apontam para direções diferentes: Sócrates apela não apenas para a piedade mas também à vergonha de Eutífron na avaliação moral sobre suas ações; já Hípias acaba impedido pela vergonha de reconhecer a sua própria ignorância diante das questões que mostra-se incapaz de responder.

Platão não apenas se apropria de uma visão do senso comum sobre a vergonha, mas a mobiliza como um elemento psicológico central na construção do drama dos seus diálogos para expor o tipo de relação que Sócrates estabelecia com seus concidadãos. No entanto, os diferentes comportamentos estimulados pela vergonha dão margem a dúvidas sobre uma possível função moral da emoção. Afinal, seria a vergonha considerada uma emoção positiva, que estimula alguém como Eutífron a ponderar sobre suas ações, ou apenas uma forma de alguém reputado como Hípias manifestar preocupação excessiva com a opinião dos outros, em detrimento do conhecimento? A seguir, analisamos algumas pistas adicionais no *Cármides* e no *Críton*, dois diálogos em que essa ambivalência da vergonha é tematizada.

2.3.1 Boa vergonha e má vergonha no Cármides

Sócrates, ao voltar da batalha de Potideia, encontra-se com alguns conhecidos perto de uma academia de ginástica, na abertura do *Cármides*. Ao perguntar a seus amigos “como iam as coisas

aischra implica, no entanto, a inclusão dos valores com que Hípias está de fato comprometido pela sua preocupação com a “bela reputação”.

entre nós, a filosofia e os jovens, e se algum dentre estes se distinguira pela sabedoria, ou pela beleza, ou por ambas as qualidades”¹⁰³ (153d), os presentes lhe falam de Cármides. Um dos rapazes mais talentosos do grupo, Cármides é belo, filósofo promissor e poeta, “[como parece aos demais e a ele mesmo] (*hôs dokei allois te kai heautôi*)” (155a). Sob o pretexto de curar a dor de cabeça que anda afligindo Cármides, Sócrates inicia uma conversa com ele, afirmando que possui um “encanto (*epoidê*)” que é capaz de curá-la. Faz, no entanto, uma ressalva: assim como médicos, às vezes, tentam curar uma parte (“*to meros*”, 156a) do corpo através de um cuidado do todo (“*holou tou sômatos*”, 156c), o encanto de Sócrates não funciona ao se tratar “o corpo sem tratar a alma” (156e). Sendo a cabeça uma parte que compõe o todo do corpo, e o corpo uma parte que contém o todo, junto com a alma, é preciso, portanto, tratar a alma e o corpo do jovem Cármides – o que serve, afinal, para impulsionar o começo do exame.

O rapaz é um interlocutor bastante diferente de Eutífron e de Hípias. De acordo com Crítias, Cármides é considerado muito temperante (“*dokei sôphronestatos*”, 157d8). Apesar da reputação difundida entre seus colegas, ao ser indagado por Sócrates se é de fato *sôphrôn*, Cármides vai ruborizar (“*aneruthriasas*”, 158c6) por crer que não haveria uma boa maneira de responder à pergunta. Trata-se de um sinal inequívoco de que é “*aischuntêlos*” (158c7) – adjetivo composto pelo radical de *aischunomai* com o sufixo “*êlo*”, que denota uma tendência ou predisposição a algo –, alguém disposto a envergonhar-se, *modesto*.

Esta é a deixa para que Sócrates inicie a busca pela definição da temperança. Este é o tema do diálogo, a pergunta que Cármides deve responder: o que é a temperança (“*ti hê sôphrosunê*”, 159a). O diálogo terminará aporético: Cármides tentará diferentes definições que não satisfazem as condições colocadas por Sócrates¹⁰⁴. Aqui, focaremos em uma das suas diferentes tentativas de definição da virtude, em que a relação com a vergonha é aventada.

Descartado o primeiro palpite do jovem, de que a temperança é “uma espécie de [tranquilidade]” (“*hêsuchiotês tis*”, 159b), Cármides tenta oferecer uma segunda definição:

¹⁰³ Tradução de Carlos Alberto Nunes.

¹⁰⁴ À luz da aparente digressão na abertura do diálogo sobre partes e todo e o tema que move o *Cármides*, é interessante notar como, na *República* (431a-432a), Platão propõe uma definição de temperança que diz respeito a uma relação entre as partes da alma e o todo. Na cidade, a temperança implica uma concórdia entre as classes da cidade, que decidem que tipo de homens deve governar o todo. Sócrates ressalta, na ocasião, que, diferente da sabedoria e da coragem, a temperança não é determinada por uma parte da cidade, mas por toda a cidade, “pondo-os todos a cantar em uníssono na mesma oitava, tanto os mais fracos como os mais fortes, como os intermediários” (432a).

Depois de uma pausa, e de haver por algum tempo considerado o assunto [examinando corajosamente (*andrikôs*) a si mesmo], respondeu: – Parece-me, disse, que a temperança faz os homens [se envergonharem ou serem modestos] (*aischunesthai ... kai aischuntêlon*); assim, a temperança (*sôphrosunê*) vem a ser o mesmo que vergonha (*aidôs*). (160e1-4)

Mencionando tanto *aischunê*, que se refere ao sentimento de vergonha, quanto *aischuntêlos*, o adjetivo que designa alguém que tem propensão a sentir *aischunê* (e que traduzimos como “modesto”), Cármides identifica a vergonha à virtude da temperança. Trata-se de uma identificação baseada em uma relação análoga de causa e efeito: como a temperança produz vergonha nos homens, e *aidôs* designa justamente a disposição para a vergonha, ambas produzem um mesmo efeito e, portanto, são identificadas pelo rapaz como a mesma causa.

A definição de Cármides expressa o seu próprio caráter, dramatizado na forma do seu fácil rubor e de sua própria propensão à vergonha. O jovem está respondendo ao apelo de Sócrates para que, partindo da observação de seu próprio comportamento, defina em palavras a virtude que possuiria. A identificação entre vergonha e temperança, entretanto, é em seguida refutada por Sócrates.

O argumento de Sócrates para refutar a identidade (160e-161b) pode ser resumido da seguinte forma:

P1: *Os homens temperantes também são homens bons (agathoi).*

P2: *A temperança torna os homens bons (de P1).*

P3: *Algo bom (agathon) é o que faz dos homens bons.*

P4: *A temperança não é apenas bela (de 159c), mas também é boa (de P2 e P3).*

P5: *A vergonha é boa e má (“é boa e não boa”; “não é mais boa do que má”).*

C: *A vergonha não é a temperança.*

Para refutar a identidade entre *sôphrosunê* e *aidôs*, o argumento estabelece como predicado da temperança o “bom”, que no entanto não se aplica (ou pelo menos não se aplica sempre) a *aidôs*. Trata-se de assumir, portanto, uma ambivalência da vergonha: ela às vezes é boa e às vezes é má. As premissas estabelecidas neste argumento serão facilmente aceitas por Cármides, o que provavelmente significa que expressam visões populares sobre as características de uma virtude como a temperança, o sentido comum de *agathon* e o tratamento de *aidôs*. No entanto, como já se notou nas leituras do *Cármides*, Sócrates se faz valer, no mínimo, de uma ambiguidade de sentido.

Recorrendo novamente à tradição para tratar de *aidôs*, Sócrates estabelece P5 a partir da evocação de um verso homérico: “Pois a vergonha é ruim companheira de quem necessita (*aidôs d’ouk agathê kechrêmenôi andri pareinai*)” (161a4). Trata-se de uma citação da *Odisseia* (XVII.347), uma fala de Telêmaco que, ao oferecer comida a Odisseu, sem saber que é seu pai disfarçado de mendigo, também lhe orienta a “pedir esmola a todos os pretendentes” (XVII.346), proferindo então a frase em questão. O sentido da afirmação, no poema homérico, claramente alude ao malefício causado por *aidôs* ao homem que, em situação de necessidade física, fosse impedido de pedir aquilo de que necessita aos outros por vergonha. Sócrates, no entanto, ao proferir o verso como uma máxima¹⁰⁵, oferece a ele uma interpretação um tanto hermética, afirmando, sem oferecer maiores justificativas, que “a vergonha é boa e não boa” (*aidôs ouk agathon kai agathon, 6-7*)”.

Qual o sentido de *agathon* no argumento, aquilo que, Sócrates reconhece, não está presente em *aidôs*? Para o argumento contra a identidade funcionar, seria razoável supor que o significado de “*agathon*” em P5 seja o mesmo das demais premissas em que é predicado à *sôphrosunê*¹⁰⁶. O sentido de *bom* no verso homérico, como já destacamos, está relacionado às vantagens potencialmente obtidas no caso de ausência de *aidôs*. De acordo com o verso, a vergonha seria má porque causaria malefícios àquele que a possui ou a manifesta em determinadas situações. No caso de Odisseu, grosso modo, a vergonha seria má companheira graças aos prejuízos que poderia lhe causar caso fosse impedido por ela de pedir comida aos outros. Assim, o *agathon* evocado em P5 deveria estar ligado àquilo que confere vantagens ao agente: a vergonha é boa e não é boa porque ora confere vantagens, ora confere malefícios, de modo que o bom é definido a partir daquilo que traz como consequências. Entretanto, nas demais premissas (especialmente P3), Sócrates parece se fazer valer de uma variação na acepção de *agathon*: a temperança é algo bom não em vista das vantagens que confere ao homem temperante, mas porque *torna os homens bons*¹⁰⁷. Sócrates

¹⁰⁵ Para Dorion (2004, p. 126, 127), Sócrates comete um paralogismo: “*Socrate commet donc ce type de paralogisme qui consiste à confondre une attribution relative (<<la pudeur est mauvaise pour l’homme dans le besoin>>) et une attribution absolue (<<la pudeur est toujours mauvaise >>)*”.

¹⁰⁶ Embora não necessariamente. É possível conceber que *agathon*, ao mesmo tempo, (a) confere vantagens ao agente e (b) torna os homens bons. Assim, seria possível reconhecer a presença de *agathon* em homens temperantes devido a *b*, e a sua ausência em relação à vergonha devido a *a*. No entanto, no *Cármides*, em vez de argumentar em favor deste ponto, Sócrates se faz valer da ambivalência do termo *agathon*.

¹⁰⁷ Cairns (1993, p. 373, n. 88) defende que o argumento se faz valer de uma confusão entre (i) uma virtude não pode ser utilizada para maus fins e (ii) uma virtude é sempre benéfica para o agente. Ele afirma que “*there is no attempt to argue for the assumption that ‘x is bad for me’ = ‘the possession of x makes me a bad person’*”.

pergunta “Poderá ser boa alguma coisa, se não deixar alguém bom (*ho mê agathous apergazetai*)?” (160e) para, em seguida, afirmar a premissa de modo mais forte: “a temperança é boa, visto tornar bons os homens a sua presença, sem nunca deixá-los maus (*eiper agathous poiei hois an parêi, kakous de mê*)” (161a).

É verdade que *agathon* opera, nos argumentos socráticos, muitas vezes com referência a uma acepção moral¹⁰⁸ e, em outras, com ênfase na sua ligação com a produção de benefícios para o agente. Avaliar se este tipo de ambiguidade invalida o argumento do *Cármides* foge do escopo do nosso interesse neste capítulo¹⁰⁹. O que nos interessa são as implicações do argumento em relação à vergonha. A conclusão inferida por Sócrates refuta a identificação proposta por Cármides: “a temperança não é vergonha, por ser essencialmente boa (*eiper to men [sôphrosunê] agathon tunchanei on*), enquanto a vergonha tanto pode ser boa como pode ser má (*aidôs de mê ouden mallon agathon ê kai kakon*)” (161a-b2). O argumento implica, portanto, que: *aidôs* nem sempre é boa, seja porque (S1) ora produz malefícios ao agente que manifesta vergonha (sentido oriundo do verso homérico), ou porque (S2) ora torna os agentes maus (sentido oriundo das premissas P1, P2 e P3), ou ainda, porque é o caso tanto de (S1) quanto de (S2).

É interessante perceber também o que, não dito pelo argumento, fica sugerido. A vergonha é, aqui, desqualificada a candidata a ser identificada a uma virtude como a temperança, esta sim central para a filosofia moral platônica. É verdade que o *Cármides* termina em *aporia*, mas, em outros diálogos, Platão aventa uma concepção de *sôphrosunê* que é intimamente relacionada a um

¹⁰⁸ Por sentido moral, não quero dizer “bom” na acepção moderna ou como sinônimo de “justo”. (Conforme nota Adkins, 1975, p. 249, em seu vocabulário característico, sobre o uso de *agathon* nos *Diálogos*: “*there is no reason to suppose a priori that agathe psuche will have a quiet moral flavour*”.) Refiro-me, no entanto, ao problema de compreender “*agathon*” como uma qualidade atribuível a uma pessoa, em que assume um sentido que tornaria possível compreender a expressão “bom homem”. O sentido de uma “coisa boa”, e que é boa porque torna os homens bons, não pode ser entendido apenas em termos de consequências e vantagens, mas implica um predicado aplicável a um caráter e, portanto, um valor moral – mesmo que compreendamos o homem “*agathos*” em um sentido arcaico e “competitivo”.

¹⁰⁹ Como destaca Van Der Ben (1985, p. 30), a função que a discussão sobre *aidôs* cumpre no argumento do diálogo é estabelecer um ponto mais geral. Sobre a relação entre *agathon* e utilidade ou benefício em contraste a *kalon*, v. os estudos de Riegel (2014) e Barney (2010). Voltaremos a este tema em “*Vergonha, conhecimento e política*” no cap. 5, em que sugiro, com base em alguns argumentos de diálogos considerados posteriores, que enquanto a atribuição da predicação *agathon* faz referência a uma qualidade intrínseca (que, para Platão, também produz benefícios), a atribuição da qualidade *kalon* está ligada – tanto no senso comum quanto, para Platão, na mistura com objetos sensíveis – à percepção e à aparência, ou seja, ao modo como algo se manifesta sensivelmente e parece a uma determinada audiência em determinado contexto. Isso explicaria, também neste argumento, por que agir com *aidôs* é algo *kalon*, mas não *agathon*: talvez fosse bem-visto e honroso que Odisseu não pedisse comida, mas ao mesmo tempo isso lhe causaria malefícios.

tipo de autocontrole¹¹⁰. A *aidôs* de Odisseu, por outro lado, não diz respeito apenas a um controle sobre si mesmo. Em certo sentido não é sequer completamente voluntária, na medida em que também diz respeito à relação com os outros. É assim também com o enrubescimento de Cármides e a vergonha de Hípias: colocados sob o escrutínio do exame socrático, ambos estão sujeitos ao medo da má reputação, um temor que pode se manifestar até mesmo fisicamente.

Um segundo ponto decisivo é que, antes de Cármides sugerir a identidade, a temperança já havia sido estabelecida por Sócrates como algo *kalon* (159c). É na análise desta segunda proposta de definição de temperança que a predicação *agathon* é adicionada e atribuída à temperança, o que significa que Sócrates concebe no *bem* algum tipo de propriedade importante para refutar a identidade de temperança com *aidôs*. É natural que seja assim, na medida em que *aidôs* está, no imaginário grego, ligada a uma habilidade de reconhecer o que é *kalon* e evitar o que é *aischron* – de modo que provavelmente Sócrates teria mais dificuldades em refutar a identidade de *aidôs* e *sôphrosunê* com base na predicação *kalon*. Na primeira refutação da definição de temperança (como *hêsuchiotês*), estava em jogo avaliar justamente quais são as ações de fato belas (159c-160b), o que as identificaria com ações temperantes, mas não necessariamente com ações moderadas. Ao identificar ações feitas com tranquilidade (“*hêsuchêi*”, 159d) que no entanto são relacionadas ao que é feio ou vergonhoso (“*ta tou aischron*”), a primeira identidade entre tranquilidade e temperança é refutada. O argumento para refutar a segunda definição opera através de uma estrutura similar, em que o *agathon* seria aquilo que não se reconhece nas ações motivadas pela vergonha. Mas, em vez de explorar diferentes exemplos, Sócrates se limita a citar Homero.

O *Cármides* estabelece a ambiguidade da vergonha como uma premissa em um argumento que refuta a identidade de *aidôs* com *sôphrosunê*, mas sem nos oferecer justificativas sobre a relação entre vergonha e o bom. As considerações de Platão sobre essa ambiguidade de *aidôs*, no entanto, podem ser complementadas a partir de elementos que encontraremos no *Críton*.

2.3.2 Vergonha e opinião no Críton

No diálogo *Críton*, cuja data dramática antecede em poucos dias a morte de Sócrates, o personagem homônimo entra na cela em que Sócrates se encontra, após o seu julgamento,

¹¹⁰ V. *Górgias* (389d-e, 504d); *República* (389d-e, 431a-432a).

aguardando a execução da pena. Críton vem com o intuito de convencer Sócrates a fugir, seguindo uma prática relativamente comum entre aqueles que eram condenados à pena de morte¹¹¹. Já nas primeiras páginas do diálogo, o amigo de Sócrates oferece seus argumentos para persuadir o filósofo. A sua recusa a fugir não apenas seria um infortúnio para os amigos, que perderiam uma companhia. A morte de Sócrates ameaça a reputação do próprio Críton. Ele diz: “parecerá também a muitos (que talvez não conheçam bem a mim e a você) que eu (*pollois doxô*), tendo condições de o salvar, caso quisesse gastar meu dinheiro, fui negligente” (44c-d)¹¹². O dilema é claro: tendo Críton condições de pagar para subornar o guarda da prisão de modo a entrar na cela de Sócrates de manhã (43a), e sendo a fuga pré-execução prática corrente, ninguém assumiria que Sócrates se negou a salvar a sua própria vida, mas que seus amigos não quiseram ajudá-lo.

Críton expõe assim os motivos pelos quais deseja persuadir Sócrates:

Críton – E que [reputação] (*doxa*) sobre mim seria mais vergonhosa (*aischôn*) do que esta [reputação de] parecer (*dokein*) ter em mais alta conta (*pleionos poieisthai*) o dinheiro do que os amigos? Pois a maioria não se convencerá de que foi você mesmo que não quis sair daqui, apesar do nosso esforço! (44c)

O que está em jogo, aqui, é a reputação (*doxa*) de Críton, o modo como ele parecerá à maioria das pessoas (“*pollois doxô*”, 44c). Ao tentar convencer Sócrates a fugir, Críton está motivado pela vergonha “da maioria” (*hoi polloi*), que pensaria que os amigos de Sócrates não estariam dispostos a pagar por uma rota de fuga para o filósofo condenado, uma imagem em relação à qual, na avaliação de Críton, é difícil encontrar outra “mais vergonhosa”. Trata-se, evidentemente, de um medo pela própria reputação, que se manifesta na forma de vergonha, como o próprio Críton explicita:

Críton – [...] Porque eu próprio **sinto vergonha** (*aischunomai*), por você e por nós, seus colegas, de que toda essa situação em torno de você **pareça** (*doxêi*) ter ocorrido por uma covardia (*anandriai*) nossa qualquer. Portanto, Sócrates, olhe para isso, a fim de que **junto com a vileza não haja também, para nós e para você, a vergonha** (*hama tôi kakôi kai aischra êi soi te kai hêmin*). Isto aqui, como que a parte risível (*katagelôs*) da ação: [**parecer**] (*dokein*) **que por uma vileza e uma**

¹¹¹ Entre as indicações de que a fuga era prática recorrente, v. p. ex. 53d: “apanhando uma pele ou outras coisas do tipo com que estão acostumados a se disfarçar os que escapolem”. Conforme nota Hunter (1997, p. 316) em seu estudo comparado sobre as prisões atenienses: “*To judge by accounts of escapes, security was not perfect. Connivance with prison staff was one way some chose to depart, while others dug their way out, indicating that the walls were far from impregnable, perhaps constructed of material no more sturdy than unbaked bricks used in domestic architecture. The steady flow of visitors also militated against security, making the prison 'permeable' and giving prisoners eager abettors in their schemes to escape*”.

¹¹² Tradução de André Malta.

covardia nossa qualquer [a ação] nos escapou, visto que não o salvamos nem você se salvou, quando havia condições e possibilidade, já que éramos de alguma serventia (mesmo que pequena). (45e-46a)

De acordo com Críton, caso Sócrates não seja salvo por seus amigos, eles receberiam a reputação de covardes. Trata-se de uma aplicação prática, em uma ação moral, do tipo de motivação que a vergonha, como definida no *Eutífron* – a vergonha como o medo da má reputação –, exerce sobre os homens. Nessas passagens, a associação entre vergonha e os cognatos de *doxa* aludem à definição daquele diálogo. A associação com o medo também será explorada por uma nova questão formulada por Sócrates: “É preciso que nós sigamos a opinião da maioria (*têi tôn pollôn doxêi*) e dela **tenhamos medo**, ou a *de um só*, se há alguém entendido (*epaiôn*), diante de quem é preciso sentir mais **vergonha e medo** (*aischunesthai kai phobeisthai*) do que de todas as outras pessoas juntas?” (47c14-d3).

Críton havia colocado seu argumento em termos de *doxa* no sentido que chamamos anteriormente de “objetivo”¹¹³. O sentido de “reputação” do substantivo, quando se refere ao modo como alguém *parece* a outra pessoa, está presente no verbo cognato, *dokein*, “parecer”: (“parecerá também a muitos”, “*pollois doxô*” 44c, que literalmente também poderia ser traduzido como “parecerei a muitos”). Mas Sócrates, na questão que coloca, explora aquela outra face do duplo sentido idiomático de *doxa*. Trata-se daquela acepção no sentido “subjetivo”, que designa a *opinião* formada por alguém a respeito de alguma coisa ou alguma outra pessoa (“*têi tôn pollôn doxêi*”, ao tratar do medo *em relação à opinião da maioria*). Essa transição para a tematização não da reputação, mas da opinião, torna claro que o sentido objetivo de *doxa* deve ser significado à luz da correspondência equivalente do sentido subjetivo; em outras palavras, a *doxa* necessariamente designa (1) *alguém que opina* e (2) *algo ou alguém que é objeto de opinião*. A definição abstrata da vergonha como “medo da má reputação”, que inicialmente se refere ao agente em (2), é, através da questão posta por Sócrates, qualificada pela determinação da pessoa de cujo *parecer* se tem medo (1)¹¹⁴. Em outras palavras, a preocupação com a reputação, que determina a vergonha, envolve o olhar *de alguém* e aquele que é objeto desse olhar (que, ao mesmo tempo que é objeto de opinião, é o agente da ação). Esse duplo aspecto subjetivo/objetivo implicado na *doxa* está também, portanto, implicado na vergonha. A preocupação com a própria *doxa*, nesse sentido,

¹¹³ V. “Uma definição de vergonha”, acima.

¹¹⁴ Ao longo dos diálogos, o tratamento de *doxa* se complexifica à luz das reflexões epistemológicas e ontológicas propostas por Platão. Retomaremos esta discussão no cap. 5.

depende também da determinação de um outro como aquele cuja opinião se espera, em relação à qual se projeta uma expectativa de mal.

Para esclarecer o sentido da questão que está colocando, Sócrates evoca um discurso que Críton proferira sobre as opiniões (46c), de acordo com o qual “em algumas opiniões é preciso prestar atenção (*prosechein ton noun*), e em outras não” (46c), e explica aquilo que deve ser por eles investigado: se “das opiniões que os homens têm (*tôn doxôn has hoi anthrôpoi doxazousin*), seria preciso ter umas em alta conta (*peri pollou poieisthai*) e outras não” (46d-e)?

É justamente porque a vergonha depende das opiniões de outrem que Sócrates parte para o questionamento sobre a legitimidade dessas opiniões, terreno em que vai poder lançar mão da tradicional relação entre o conhecimento moral e o conhecimento das demais artes para deslegitimar a opinião não embasada: assim como, no caso da ginástica, “se presta atenção no elogio e na censura” (47b) de quem é médico ou treinador, no caso das decisões sobre o que seria justo ou injusto, vergonhoso ou belo, bom ou mau, “não devemos dar tanta atenção assim (*ouk... houtô phrontisteon*) ao que vai dizer de nós a maioria (*hoi polloi*), mas sim o entendido (*epaiôn*) nas coisas justas e injustas – apenas a ele e à própria verdade (*autê hê alêtheia*)” (48a). Nessa ideia de “prestar atenção” (“*prosechein ton noun*” ou “*phrontizein*”) está implicada, como vimos, o temer pela própria reputação decorrente da opinião e a consideração de determinada censura (*psogos*, 47b3). Sócrates, em seguida, responderá à sua própria pergunta, argumentando em favor de uma hierarquia que favorece o medo da reputação diante de quem é “sensato” (*phronimos*, intercambiado com *epaiô*) em detrimento do medo da reputação em relação aos muitos (*hoi polloi*). Ou seja, a “boa vergonha” seria a vergonha em relação a quem conhece o justo e o injusto, e não em relação à maioria dos homens.

Em outras palavras, Sócrates está aqui não apenas tematizando e analisando a ambivalência da vergonha, como colocando os critérios para determinar quando a vergonha é legítima e quando não é. A dubiedade dos efeitos da vergonha pode ser atribuída a uma característica elementar do fenômeno: a sua dependência de outrem. Por ser um sentimento que se relaciona com a *doxa*, é necessário que a vergonha se dê em relação a *alguém*, de quem se sente vergonha, ou a partir do *olhar de alguém* – trate-se de uma plateia presente ou imaginada.

É verdade que a opinião da maioria – *doxa* – é, aqui, uma opinião internalizada pelo personagem de Críton, uma vez que se trata de uma conjectura em uma conversa privada, sem uma plateia real que se manifeste durante a conversa. Mesmo assim, os parâmetros para os efeitos

positivos ou negativos da vergonha são dados por essa referência externa – seja uma pessoa ou um conjunto de pessoas, reais ou imaginárias, mesmo nos casos em que são internalizadas –, que atua como paradigma de heteronomia.

Poderíamos derivar disso que, se as pessoas de quem se tem vergonha estimam atos moralmente qualificados e repudiam más ações, os efeitos da vergonha seriam positivos (caso em que a vergonha “é boa”). Caso contrário, ou seja, no caso de pessoas que valorizam ações moralmente desqualificadas em detrimento de ações boas, poderiam ser negativos ou não necessariamente positivos (casos em que a vergonha “é má”). Em última análise, em termos socráticos, uma “boa vergonha” depende da qualificação epistêmica da opinião alheia a que se presta atenção.

Lembremos que a conclusão do argumento será uma das justificativas para resolver um dilema de extrema importância dramática: a discussão do *Críton*, afinal, diz respeito à possibilidade de que Sócrates continue vivendo. Ao responder o apelo de Críton para que fuja e evite a própria morte, Sócrates não está negando que seus atos podem gerar uma má reputação para seus amigos; ao contrário, está questionando a opinião de quem julgaria a reputação de Críton a partir de critérios morais questionáveis, porque não embasados em conhecimento.

Uma vez deslegitimada a opinião da maioria, Sócrates vai defender outra tese: a de que não deve fugir da prisão porque não é admissível praticar o mal em hipótese alguma – mesmo em resposta a um mal sofrido por outrem, e mesmo que se negar a fazê-lo seja malvisto por muitos.

Sóc. – De modo algum, nós afirmamos, se deve agir mal (*adikêton*) voluntariamente, ou de certo modo sim, de certo modo não? Não é o agir mal, absolutamente (*oudamôs*), nem bom nem belo, como incontáveis vezes, em tempos passados, foi reconhecido por nós, ou todas essas coisas que reconhecemos antes nestes poucos dias caíram por terra, e nós há tempos, Críton, homens velhos já com esta idade, dialogamos com seriedade entre nós mesmos sem perceber que em nada diferíamos das crianças? Ou é, acima de tudo, do jeito que então dizíamos ser: **quer a maioria diga que sim ou que não** (*eite phasin hoi polloi eite mê*), que devemos sofrer coisas ainda mais duras que estas ou até mesmo mais suaves – **ainda assim o agir mal acontece de ser, para o malfeitor, não só mau como vergonhoso** (*kai kakon kai aischron*), **de todo modo?** (49a)

A tese, no contexto dramático, faz alusão ao caso do próprio Sócrates: mesmo condenado injustamente, e mesmo que seja contra aquilo que a maioria julgaria ser o melhor a fazer, cometer um ato injusto em retribuição¹¹⁵ não apenas é mau como *vergonhoso*, “quer a maioria diga que sim

¹¹⁵ A tese da absoluta inadmissibilidade da ação injusta é apresentada de modo bastante peculiar. Sócrates, em outros diálogos (“com incontáveis vezes, em tempos passados, foi reconhecido por nós”, cf. 49a supra), explora o argumento,

ou que não”. Isso certamente representa uma ruptura com o próprio sentido comum de *aischron*, que usualmente designa aquilo que é reconhecido pela comunidade como objeto de vergonha. E trata-se de uma tese pouco intuitiva, na medida em que a vergonha evoca, *prima facie*, situações de embaraço e constrangimento diante de um grande público.

O que efetivamente é capaz de tornar algo *aischron*, se não é o que os muitos dirão? Sócrates não nos oferece a resposta explicitamente no *Críton*, mas podemos conjecturar que talvez não se trate, aqui, pelo menos explicitamente, do reconhecimento de um caráter objetivo e *essencialmente* vergonhoso daquilo que é *aischron*¹¹⁶. O diálogo trata, afinal, de estabelecer diferentes juízos de valor; Sócrates pode estar aludindo à possibilidade de que, a despeito da opinião da maioria, alguém *phronimos* avaliasse a ação injusta como *aischron*. Nesse caso, a *doxa* produzida pela pessoa que sabe sobre o justo e o injusto, o belo e o vergonhoso seria o verdadeiro parâmetro a partir do qual se deveria julgar uma reputação, aquela em relação à qual de fato se deve ter vergonha.

2.4 Sócrates sem vergonha

A definição de vergonha estabelecida no argumento do *Eutífron*, embora baseada em uma concepção tradicional de vergonha, começa a ganhar contornos teóricos quando a conjugamos com o tratamento da vergonha em outros diálogos como o *Hípias Menor*, o *Cármides* e o *Críton*. Nós vimos que o medo da má reputação se manifesta dramaticamente em um sentido negativo através do comportamento de personagens como o sofista Hípias, que, em meio ao exame socrático, tem vergonha de admitir que é incapaz de responder às perguntas colocadas por Sócrates. Ao mesmo tempo, diálogos como *Eutífron* e *Cármides* parecem reservar à vergonha a possibilidade de que exerça certa influência positiva. No *Cármides*, Sócrates estabelece uma ambivalência em relação à vergonha: ela não pode ser identificada à temperança porque *é boa e não boa* ao mesmo tempo.

justificando-o a partir de inferências mais complexas (v. *Górgias* 468e-481b, em que Sócrates vai defender teses circundantes, dentre as quais, que cometer uma injustiça é ainda pior do que sofrê-la.) Aqui, no entanto, parece lançar mão de um argumento de autoridade, como se esperasse que Críton *se envergonhasse* de discordar da opinião de pessoas com quem conversou tantas vezes e que respeita. Para isso, é decisivo que este seja o interlocutor de Sócrates: Críton é um velho amigo, alguém que faz parte do círculo mais íntimo de Sócrates. Sócrates baseia-se na opinião fundamentada no que *eles mesmos discutiram previamente* para evocar a conclusão do argumento, como que constrangendo Críton a guiar-se pela opinião das pessoas que realmente deveriam ser levadas em consideração.

¹¹⁶ Este tema será retomado no capítulo 5.

Trata-se de apontar para uma dubiedade cujo sentido torna-se claro nas discussões sobre *doxa* no *Críton*: uma vez que diz respeito à *reputação*, a vergonha está sujeita à qualificação da *opinião* a que se presta atenção e que se teme.

Talvez essa qualificação da vergonha esteja presumida mesmo no comportamento dos personagens com quem Sócrates dialoga. No caso do jovem Cármides, ou do amigo Críton, Sócrates parece vislumbrar a possibilidade de uma boa vergonha. Isso se daria a partir do tipo de convívio de ambos: o primeiro é filho de Glauco (154b) e frequenta a casa de Crítias (154e), enquanto Críton é um velho amigo, personagem recorrente dos *Diálogos*. Temer a reputação, no caso do convívio com pessoas imbuídas de boas opiniões morais, pode trazer bons resultados.

Mesmo que seja difícil determinar em que medida os argumentos mobilizados por Sócrates contra seus interlocutores devem ser levados a sério como expressões sinceras do tipo de reflexão filosófica que Platão de fato deseja propor – em contraste com argumentos que parecem formulados apenas para refutar opiniões falsas –, talvez possamos lançar mão de alguns expedientes que já se provaram eficazes. Um dos recursos para avaliar o estatuto das teses socráticas apresentadas é analisar o conjunto de diálogos e constatar aquelas ideias que se repetem – em alguma medida, poderíamos afirmar, porque no próprio *cosmos* construído pelos *Diálogos*, elas resistem à refutação e ao exame dialógico¹¹⁷.

Este é o caso da definição de vergonha: espero ter demonstrado que há uma coerência no tratamento da noção neste conjunto de diálogos analisados até aqui. Como vimos, contribui para a assunção de que Platão está preocupado com o tratamento dedicado à vergonha que uma definição semelhante seja apresentada e defendida no primeiro livro das *Leis* (646e-647a), em um contexto bastante diferente – não mais um diálogo refutativo e aporético protagonizado por Sócrates, mas uma tentativa detalhada de estabelecer uma constituição, em uma obra geralmente classificada como pertencente à última fase do pensamento platônico.

Se levarmos a sério a definição oferecida por Sócrates, poderíamos dizer que a vergonha é *o medo da reputação formada a partir da opinião das pessoas*. Poderíamos, caso esta definição se prove sólida, aplicar a definição de medo oferecida por Sócrates no *Protágoras* – “certa expectativa de algum mal” (*Prot.* 358d5-6) – ou no *Laques* – “expectativa de um mal futuro” (*Laq.*

¹¹⁷ Para uma leitura da ideia de que a dialética socrática funciona através do constante teste das ideias, e que aquelas que resistem ao exame continuam a ser mobilizadas, v. Gordon (1999, esp. p. 39).

198b8-9) – à definição de vergonha, que poderia então ser definida como a [expectativa de algum mal] em relação à própria reputação¹¹⁸.

Nos diálogos aporéticos, Sócrates está lidando com indivíduos que, em sua maioria, guardam a reputação de sábios na cidade. A opinião dos outros a respeito deles causa uma dependência dessa reputação e influencia como vão se posicionar publicamente. No processo do *elenchos*, esses supostos sábios, portanto, vão ter vergonha, em relação a quem os reputa – *hoi polloi* –, de admitir não terem um real conhecimento.

No entanto, ao provar, no exame dialético, que suas opiniões não se sustentam, Sócrates está chamando atenção não só para a falsidade das opiniões dos dialogantes, mas também para a falsidade da reputação dessas personalidades – ou a falsidade da opinião dos muitos em relação à crença no conhecimento dos sábios. Isso significa que a opinião temida por elas – a dos muitos, que acreditam em sabedoria – também é falsa.

Ao mesmo tempo que tematizam conceitos como a vergonha e exibem a falsidade da reputação dos sábios atenienses, esses diálogos constroem, em contraste, a figura de Sócrates. No *Eutífron*, Sócrates exorta seu interlocutor a considerar a vergonha antes de se decidir pela ação que deseja tomar; no *Hípias Menor*, Sócrates é alguém que *não tem vergonha de aprender*; no *Cármides*, o filósofo parece reconhecer a modéstia do jovem com quem conversa como uma característica positiva; e, no *Críton*, Sócrates defende que não se deve ter vergonha dos *muitos*.

Embora o grupo de diálogos de que estamos tratando seja classificado como “aporético”, parece estar em jogo a transmissão de algum tipo de postura ética paradigmática. Lembremos, Sócrates pelo menos sabe que não sabe, e vai expor, através de seus questionamentos, os interlocutores à mesma conclusão em relação a si mesmos. É esse o tipo de prática que caracteriza o personagem de Sócrates nos *Diálogos*: o exame constante das posições e do saber não só dos demais homens, mas também de si.

No seu discurso de defesa na *Apologia*, Sócrates oferece alguns elementos biográficos para justificar a prática que define o seu caráter. É ao interpretar o enigma a ele apresentado pelo oráculo – a afirmação de que seria o homem mais sábio dentre os atenienses –, que Sócrates vê sua sabedoria como a própria constatação e admissão de ignorância (22a-b). O filósofo então passa a

¹¹⁸ Em que medida a vergonha, como uma espécie de medo, se relaciona à coragem, tomada a definição idiossincrática aventada no *Laques* e retomada em diálogos como o *Protágoras* (“sabedoria relativa às coisas temíveis e não temíveis”, 360d4-5)? Esta questão será retomada no cap. 4, esp. seções “*Vergonha e thumos*” e “*A formação do thumos e a vergonha*”.

promover o exame (e a conseqüente refutação) da sabedoria dos demais homens, concebendo-o como a realização de uma missão divina transmitida pelo oráculo de Delfos, de modo a constantemente confirmar a afirmação do deus através da constatação de que, a despeito da reputação de sábios, os demais homens não apenas não sabem aquilo que *parece* que sabem, como sequer têm consciência de sua ignorância (23b).

Na *Apologia*, há várias menções à vergonha¹¹⁹. Está em jogo, no seu julgamento, o modo como Sócrates é visto pelos seus concidadãos, e a análise de sua reputação. Não ajuda que, através do processo de refutação, Sócrates tenha acumulado o ódio de algumas das pessoas de maior reputação na cidade (21d). Mas Sócrates não teme pela sua reputação diante dos atenienses, assim como não teme a condenação que poderão lhe imputar ao fim de seu discurso:

Alguém poderia então talvez dizer: “Mas você não sente vergonha (*ouk aischunêi*), Sócrates, de ter se ocupado com uma tal ocupação, pela qual agora corre o risco de morrer?”. E a ele eu contraporía justo discurso – “Você não fala belamente (*kalôs*), homem, se pensa que precisa calcular o risco de viver ou morrer o varão que é de alguma serventia (mesmo que pequena), e que não examina, antes, apenas isto – se, quando age, age justa ou injustamente, e se os feitos são de bom ou vil varão? (28b-c)¹²⁰

O modo como Sócrates interpreta a missão dada pelo oráculo resulta no empreendimento de refutar aqueles a quem é reputada sabedoria. Trata-se de mostrar, através de um exame, que suas opiniões são incoerentes e, conseqüentemente, que suas reputações também o são. Ora, se a acusação contra o filósofo e a sua má reputação é atribuída aos homens cujo falso saber foi desvelado, ela não deve ser motivo de temor ou de vergonha, na medida em que a opinião de tais homens já foi deslegitimada ao ser provada equívoca. Por isso a vergonha é, aqui, oposta aos valores que, segundo os *Diálogos*, seriam os objetos de conhecimento a serem buscados: as opiniões nada valem se vêm de pessoas que não examinam quais ações são justas ou boas, belas

¹¹⁹ No seu estudo sobre a vergonha na *Apologia*, Eisenstadt (2001, p. 51, 52) faz um levantamento das ocorrências: “Socrates uses the word shame (*aidôs*) or its cognates thirteen times in the Apology. At the beginning of his speech he twice describes the speeches of the prosecution as ‘without shame’ (17b). After this, there is a long space where he does not use the term; he does not call the old accusers shameless. The next use comes in his description of the inquiring life where he says that he is ashamed to reveal the ignorance of the poets to the dicasts; though the reference is obviously ironic, he suggests here that, unlike his accusers, he himself may at times feel shame (22b). After this, he reminds us of the fact that his accusers are shameless: he asks Meletus partway through the cross-examination whether he does not feel shame (24d). Then, there are seven appearances of the word in the first half of the section of the speech sometimes called the ‘digression’, in which Socrates describes himself as resembling Achilles (28a-31c). Finally, he uses the word twice at the end of the defense speech, pointing out that it would be shameful for him to beg the dicasts for acquittal or to bring out his wife and sons for display”.

¹²⁰ Tradução de André Malta.

ou vergonhosas *de fato*. Se a vergonha é o medo da opinião dos outros, e se a missão dada a Sócrates é justamente provar, a partir da refutação de suas opiniões, que os reputados sábios atenienses não detêm saber, Sócrates não poderia ter vergonha dos que decidiram condená-lo ou dos que maldizem a sua morte pela filosofia. Em outras palavras, Sócrates *sabe* que nada sabe, mas também *sabe* que os reputados sábios que interrogou tampouco nada sabem, embora julguem que sabem. Consequentemente, ele *sabe* que não deve temer a sua má reputação frente a homens que guardam falsas opiniões.

O medo da má reputação, em contraste, só pode ser bom se direcionado à opinião provinda de alguma fonte de saber real – como, Sócrates julga, é o caso do deus de Delfos, aquele a quem “não é lícito” falar mentiras (21b5-6). Não é, portanto, a reputação que mantém diante dos homens ou das multidões que Sócrates teme. Em vez disso, o filósofo proclama guiar suas ações pelo comando do deus.

Curiosamente, Sócrates apela justamente para a vergonha e para um tipo de ética homérica para esclarecer a motivação que lhe guia. Ele evoca a figura de Aquiles, recontando o seu desdém pelo vaticínio certo proferido por Tétis caso decidisse vingar a morte de Pátroclo e assassinar Heitor. Aquiles, “frente a ter de suportar algo vergonhoso (*to aischron ti*), desprezou (...) o risco”; “fez pouco caso da morte e do risco”, “temendo (*deisas*) bem mais viver como vil (*tô zên kakos ôn*), sem vingar os amigos” (28c-d).

Não se trata, para o Sócrates platônico, do abandono do sistema de valores que se baseia naquilo que é *kalon*, em oposição ao que é *aischron*, ou de não mais conceber a vergonha como uma emoção ou disposição que configura uma motivação legítima. Trata-se, em vez disso, de qualificar a vergonha com base em um de seus elementos constituintes: a relação com o olhar ajuizador de outrem (sejam os concidadãos, seja o deus). Ao reiterar a sua preocupação diante do que seria vergonhoso, Sócrates estabelece com o deus uma relação que nos remete ao contexto bélico da *Ilíada*: o deus é o seu “comandante”, assim como os cidadãos foram comandantes de Sócrates nas situações em que deliberaram enviá-lo para expedições de guerra:

Pois na verdade, varões atenienses, assim é: no lugar onde nos posicionamos (por considerarmos o melhor) ou somos pelo comandante (*hup'archontos*) posicionados, nele devemos, segundo me parece, ficar e correr riscos, **diante da vergonha (*pro tou aischrou*) não mais calculando nem morte nem nada mais**. Eu mesmo agiria terrivelmente, varões atenienses, se, tendo antes ficado, como qualquer outro, no lugar onde me posicionavam, quando os comandantes (que vocês mesmos escolheram para me comandar) a mim me posicionavam (tanto em Potideia quanto em Anfípolis e no Délio), e tendo corrido o risco de morrer, agora, ao contrário, **com o deus a me posicionar**

(*tattontos*), conforme pensei e supus – que devo viver filosofando e inspecionando a mim mesmo e aos outros –, eu abandonasse meu posto, temendo a morte ou qualquer outro acontecimento. (28d-29a)

Ao deparar-se com a opinião do deus – e, o que é importante, comprová-la na cidade –, Sócrates não pode temer a opinião flagrantemente falsa dos homens. Embora descarte a vergonha em relação aos demais homens da cidade, Sócrates ainda se preocupa com aquilo que seria vergonhoso, *aischron*. E não se trata de qualquer preocupação, mas um temor que, em termos motivacionais, não apenas sobrepõe-se ao medo do perigo de morte, mas o expunge. O filósofo, apesar de professar ignorância, também afirma saber que “agir mal (*adikein*) e desobedecer (*apeithein*) a quem é melhor (deus ou homem) é mau e vergonhoso (*kakon kai aischron*)” (29b7).

**

As reflexões sobre a vergonha, nos diálogos refutativos, apontam para uma série de aspectos que, embora aqui aventados, encontrarão fundamentação mais sólida em diálogos de teor mais propositivo. Como é possível que algo seja vergonhoso sem que as próprias pessoas reconheçam e referendam o juízo a respeito dessa vergonha? Que tipo de conhecimento, afinal, legitimaria um tipo positivo de vergonha? Se a vergonha é um tipo de medo, como determinar a sua relação com aquilo que poderia ser objeto de cognição? Para responder a essas perguntas, Sócrates precisa oferecer argumentos que não se restrinjam a premissas facilmente compreendidas por interlocutores pouco afeitos à filosofia. Será preciso mobilizar um arcabouço teórico, presente em textos como a *República*, que se dediquem a discutir sobre a relação entre a vergonha, a alma, o conhecimento e o prazer.

3. VERGONHA E RETÓRICA NO *GÓRGIAS*¹²¹

Sóc. - Sim, estou seguro de que também eu experimentaria uma paixão semelhante [à *aporia*] se fosse conduzido ao tribunal. Pois não poderei enumerar-lhe os prazeres de que os provi [...] Se alguém afirmar que eu corrompo os mais jovens por deixá-los em embaraço (*aporein*), ou que deprecio (*kakêgorein*) os mais velhos por proferir-lhes discursos acerbos, quer em privado, quer em público, não poderei dizer nem a verdade, ou seja, “Tudo o que eu digo é de forma justa, ó juízes, e ajo em vosso interesse”, nem qualquer outra coisa. Consequentemente, eu sofrerei o que a ocasião requerer.

Cál. - Então, parece-te correto, Sócrates, um homem sujeito a essa condição na cidade e incapaz de socorrer a si mesmo?

Sóc. - Contanto que ele disponha daquela única coisa, Cálicles, com a qual inúmeras vezes concordaste: que ele tenha socorrido a si mesmo, sem ter incorrido em ações ou discursos injustos referentes a homens ou deuses. [...] Assim, se alguém me refutasse (*exelenchoi*) provando que sou incapaz de prover esse socorro a mim mesmo ou a outra pessoa, seja diante de muitas ou poucas pessoas, seja sozinho por uma só, seria eu tomado pela vergonha (*aischunoimên*). Todavia, se eu perdesse a vida por carência de uma retórica lisonjeadora, estou seguro de que me verias suportar facilmente a morte.¹²² (522b3-e1)

Nos manuscritos medievais, o *Górgias* tem como subtítulo “Sobre a retórica”. É a discussão sobre a *rhêtorikê* que introduz a discussão entre Sócrates e Górgias (449c-d), mas 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. Ao examinar uma das instituições da democracia ateniense, Sócrates se aprofunda em questões que dizem respeito ao modo correto de se colocar na vida pública e de viver a vida, e, por isso, a “mais bela investigação” (487e7).

As discussões sobre a vergonha aparecem de maneira dispersa no conjunto de textos que analisamos no último capítulo. Ora ela figura de maneira dramática no comportamento dos personagens, outras vezes aparece de maneira discreta como um conceito nas discussões representadas. Já no *Górgias*, como pretendo mostrar, a vergonha ocupa papel central tanto argumentativa quanto dramaticamente. É possível notar, em comparação aos diálogos aporéticos, também uma mudança temática nas discussões que circundam a vergonha: como veremos ao final

¹²¹ Uma versão preliminar do argumento desenvolvido neste capítulo foi publicada durante o doutorado na forma de artigo. V. Freitas (2019).

¹²² Utilizo a tradução de Daniel Lopes nas citações do *Górgias*.

deste capítulo, não é mais a sua relação com a *doxa* ou o temor que é enfatizada, mas a sua relação com o conhecimento e a produção de prazer e dor.

Nos comentários sobre o *Górgias*, costuma-se ressaltar o papel dramático da emoção. Em todas as três refutações que Sócrates tenta efetuar no diálogo, a vergonha ocupa papel proeminente, seja evitando que um interlocutor fale o que realmente pensa (como é o caso de Górgias), ou mesmo provocando a negação de certas asserções inicialmente bastante convictas (como acontece com Cálicles). Sócrates também faz uso recorrente do vocabulário relacionado à vergonha, mesmo que as discussões com os interlocutores não se detenham sobre o conceito. Ainda assim, a visão de Sócrates (e de Platão) sobre a vergonha, construída ao longo do diálogo, parece ser um dos pontos cruciais para a compreensão da unidade do texto.

Somos apresentados, no *Górgias*, a quatro personagens principais: Sócrates, protagonista do diálogo; Górgias, com quem Sócrates discute sobre a definição e a potência da retórica; Polo, com quem Sócrates debate temas éticos que giram em torno do poder e da justiça, e Cálicles, que expõe uma contraposição hedonista ao modo de vida socrático. Poderíamos dividir o *diálogo* em quatro grandes partes: os três primeiros atos, em que Sócrates discute com três interlocutores que defendem a retórica, e uma parte final, em que as falas de Sócrates se tornam mais extensas e não há mais um respondente constante. Enquanto a crítica socrática à retórica ocupa boa parte da discussão, na referida última parte do diálogo há uma mudança no registro do discurso de Sócrates, que, mais propositivo, trata da possibilidade de uma boa retórica e narra como se daria um julgamento das almas no pós-vida.

O objetivo de Platão no *Górgias* é claro: comparar filosofia e retórica e, assim, estabelecê-las como práticas opostas. Ao seu interlocutor derradeiro, Sócrates afirma o que pretende: “depois de distingui-las e de concordarmos entre nós que se trata de duas formas de vida, investigar em que elas se diferem e qual delas deve ser vivida” (500d1-4). Com isso, o protagonista do diálogo pretende, é claro, clamar o lugar da filosofia enquanto a única prática com a qual “[o homem] deve se ocupar (*epitêdeuein*)” (487e9), provando que apenas ela é capaz de possibilitar a vida justa e boa tanto para o indivíduo quanto para a cidade¹²³.

Para isso, ao longo do diálogo, Sócrates estabelece uma série de dicotomias relacionadas analogamente à oposição entre a retórica e a filosofia. A partir da inversão dessas dicotomias, ele

¹²³ Nightingale (1995, p. 10-11) defende a ideia de que Platão está especificando a filosofia enquanto campo de conhecimento próprio a partir de gestos de oposição e exclusão de outras práticas, tachadas de antifilosóficas.

opera também uma inversão das hierarquias de valores implicitamente estabelecidos entre elas. O caráter subversivo das teses que defende 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” (481c). Essa hierarquia de valores restabelecida no decorrer da discussão – segundo a qual o conhecimento é superior à opinião, sofrer injustiça é melhor que cometer injustiça, a saúde da alma é mais importante que a saúde do corpo, a *technê* é superior à *empeiria*, o bem é superior ao prazer, 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 adversários, entre retórica e filosofia.

Tanto o estabelecimento das dicotomias quanto a inversão dos valores subjacentes às duas práticas são conduzidos, evidentemente, por Sócrates. No entanto, poucas das teses que Sócrates avança no diálogo são aceitas com naturalidade por seus interlocutores, e a fortuna crítica do *Górgias* já atentou exaustivamente, nas últimas décadas, tanto para os problemas nos argumentos socráticos¹²⁴ quanto ao fato de que existe um aspecto *ad hominem* nas refutações¹²⁵. Górgias, Polo e Cálicles, três dos personagens talvez mais confrontativos a Sócrates no *corpus* platônico, acabam sendo envergonhados e levados, através deste sentimento de vergonha, a aceitar, ainda que em diferentes graus, a derrota de suas posições. Essa aparente desconexão entre a universalidade dos temas e a contingencialidade do jogo de cena do diálogo causa controvérsias na interpretação do *Górgias*. Muitos comentários questionam a validade das conclusões desencadeadas pela vergonha que Sócrates provoca nos seus interlocutores¹²⁶. Afinal, quando se discute alguns dos temas éticos mais importantes, qual a legitimidade de ser refutado por vergonha de sustentar suas opiniões? Por que Platão precisa lançar mão deste artifício literário, apelando à psicologia de seus personagens, para justificar a razoabilidade dos argumentos propostos por seu protagonista?

Ao mesmo tempo, a parte final do diálogo, em que Sócrates dedica longas falas a narrar um mito e a defender sua posição como único verdadeiro político da cidade, parece formalmente desconectada da discussão travada anteriormente. O estilo do texto muda radicalmente: o filósofo, que para entrar na discussão exigiu dos demais participantes perguntas e respostas breves, para de

¹²⁴ Entre alguns estudos paradigmáticos, estão Vlastos (1967), Irwin (1979), Cooper (1999) e Beversluis (2000).

¹²⁵ Principalmente Kahn (1983), McKim (1988) e Moss (2005).

¹²⁶ Por exemplo, Beversluis (2000, p. 342) parece concordar com Cálicles ao afirmar, sobre Sócrates, que “*although ostensibly an honest inquirer in search of truth, he is actually a dishonest debater who prevails by means of dialectical trickery*”.

adotar meias palavras e, em longos monólogos, faz críticas vorazes à retórica e aos seus participantes, além de afirmações audaciosas a respeito da filosofia e alusões à possibilidade de uma boa retórica, que seria bem diferente da que seus interlocutores defendem. Não só Sócrates prescinde de um interlocutor que faça as vezes de interrogado ou interrogador, como avança uma série de teses mais positivas que parecem, à luz das discussões anteriores, obtusas, para além do alcance de seus interlocutores.

É possível separar, então, esses três aspectos bastante complexos do *Górgias*: a dimensão argumentativa, através da qual Sócrates, com perguntas e respostas, vai tentar provar a superioridade da filosofia sobre a retórica; os elementos dramáticos, expressos no jogo de cena em que Sócrates enfrenta seus interlocutores e os envergonha diante de uma plateia; e o desfecho do diálogo, marcado por uma mudança de registro discursivo e por uma longa fala de Sócrates que abarca aspectos mitológicos e apologéticos.

Vou defender não apenas que esses três aspectos do diálogo estão conectados, mas também que a compreensão adequada de cada um depende do esclarecimento do que está implicado nos demais. A parte crítica do diálogo – composta pelos argumentos contra a retórica – só faz sentido dentro do registro discursivo específico do *Górgias* – a tentativa socrática de refutar seus interlocutores e envergonhá-los – por motivos que são sugeridos no trecho mais propositivo do texto – o final do diálogo, após a crise com o último interlocutor, em que Sócrates faz a defesa da filosofia e sugere a possibilidade de uma boa retórica. A nossa hipótese é de que Platão, no *Górgias*, ao mesmo tempo que justifica a sua crítica à retórica ateniense, estaria exibindo um exemplo de como uma boa retórica alternativa poderia funcionar, através da vergonha, para influenciar indivíduos pouco afeitos ao modo de vida filosófico. É essa dupla face do *Górgias* que justifica uma unidade entre as suas diferentes partes e as várias camadas do texto.

Na próxima seção (“*As inversões socráticas*”), retomarei os principais argumentos avançados por Sócrates no *Górgias*. Em seguida (“*As refutações e a vergonha*”), explorarei o modo como ele constrange os seus dois primeiros interlocutores, através da vergonha, a aceitar suas teses ou a abandonar as convicções contrárias que eles inicialmente sustentavam – estratégia que encontra seus limites com o terceiro interlocutor do diálogo, Cálicles, discussão que é analisada em seguida (“*Os limites da vergonha*”). Na seção seguinte, apresentarei uma interpretação a respeito do mito e da última parte do diálogo (“*A boa retórica*”). Por fim, defendo a conexão entre

esses diferentes aspectos do *Górgias* a partir da concepção de vergonha como punição (“A vergonha como punição e paradigma”).

3.1 As inversões socráticas

Sócrates inicia a discussão com Górgias com uma abordagem já conhecida dos leitores de Platão: ele procura a natureza da retórica, e o que se segue, pelo menos inicialmente, será algo como uma busca definicional aos moldes dos primeiros diálogos.

Na interrogação de Górgias, Sócrates estabelece a primeira das hierarquias postas ao longo da argumentação, 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). O avançar do argumento, aqui, não se dá 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 do que as pessoas possam pensar, não ensina a respeito de nenhum assunto ético, mas apenas convence sua audiência. Fundamental para esse convencimento é o mecanismo através do qual a retórica opera, transmitindo aos ignorantes uma aparência de conhecimento (459b-c).

O alargamento da dicotomia epistemológica proposta ocorre através da analogia estabelecida por Sócrates na abertura do segundo ato do diálogo. Após obter de Polo a admissão de que o rétor não necessariamente conhece “o justo, o belo, o bem”, Sócrates estabelece uma oposição mais profunda entre as duas práticas a partir de uma associação com atividades concernentes ao corpo: enquanto a retórica parece ser *technê*, é apenas “experiência e rotina (*empeiria kai tribê*)” (463b4)¹²⁷. A retórica é, no que concerne aos assuntos da alma, apenas um simulacro (*eidôlon*) de uma parte da política, tal qual a indumentária (*kommôtikê*) é um simulacro da ginástica (*gumnastikê*) no que concerne aos assuntos do corpo.

¹²⁷ De acordo com Nussbaum (2009, p. 84), 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.

Recurso que ocupa papel central no segundo ato do *Górgias*, a analogia é fundamental para Sócrates consolidar o seu argumento que visa a desqualificação da retórica. Para ilustrar por que a retórica não pode ser qualificada como discurso de conhecimento – sendo relegada ao registro epistêmico inferior da crença – e a sua potência enquanto atividade política, Sócrates a insere na categoria de *kolakeia*, junto com mais quatro práticas. A culinária e a indumentária ocupam, em relação ao corpo, o mesmo papel que a sofística e a retórica ocupam em relação à alma: são falsas *technai*, cuja potência de engano se dá através da produção de prazer¹²⁸. 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 corpo¹²⁹.

O objetivo último da analogia é submeter todo o grupo de falsas *technai* a uma desvalorização. A potência da retórica é apenas essa produção de prazer no espectador, do tipo que a culinária ou a cosmética operam. A retórica, através da adulação, cria a ilusão de que aquele que está exercendo tal prática conhece verdadeiramente os seus assuntos (concernentes à justiça, no caso da retórica, e concernentes à saúde do corpo, no caso da culinária...) ¹³⁰. O uso da analogia se justifica através da semelhança de ilusão, que liga as falsas *technai* às *technai* originais que tentam imitar. Está em jogo uma relação entre imagens já conhecidas e familiares para estabelecer equivalência com uma relação semelhante entre duas práticas relativamente novas – entre as quais, por sua vez, o Sócrates de Platão deseja estabelecer relação hierárquica similar. Platão está tentando tornar evidente, assim, a vantagem para a alma do real conhecimento da justiça (subentende-se, alcançada apenas através da filosofia) sobre a prática da retórica, em um mesmo nível de clareza que, por suposto, se estabelece uma superioridade da medicina em relação à culinária, ou da ginástica em relação à indumentária quanto ao bem do corpo humano. Assim,

¹²⁸ Nas palavras de Muniz (2011), existe uma relação intrínseca entre o rebaixamento dessas práticas à condição de *kolakeia* e o seu poder de ilusão. Classificar a culinária como *kolakeia* significaria “não poder dar conta racionalmente da finalidade a que se propõe”. Então é “exatamente dessa ‘irracionalidade’ que provém a sua força ilusória, pois sua capacidade de produzir a identificação imediata entre o prazer e o bem se deve à evidência prática construída a partir dos sabores gustativos” (p. 141).

¹²⁹ Sobre a relação entre *mimêsis* e prazer, v. Muniz (2011, p. 136-151).

¹³⁰ Para funcionar, a analogia, fundamentada na potência do engano do prazer, tem como condição uma plateia de pessoas cujas almas não sejam capazes de discernir a prática verdadeira da enganosa, como “em meio a crianças ou a homens igualmente ignorantes como crianças” (464d5-7).

através da analogia que será recuperada ao fim do diálogo, Sócrates estabelece uma relação entre prazer, ilusão e crença¹³¹.

A denúncia evoca a dimensão imoral, vergonhosa, que Sócrates parece atribuir à retórica na discussão com Polo no segundo ato. A crítica é explicitada através do estabelecimento derradeiro da hierarquia dicotômica, transposta em seguida para uma distinção entre belo e vergonhoso. A tese socrática à qual a maior parte deste segundo ato é dedicada – é mais *vergonhoso* (*aischion*) cometer injustiça do que sofrê-la – sedimenta o ataque à prática de Górgias ao mostrar que a retórica, sem nenhuma espécie de critério moral ou conhecimento, fundamentada somente em prazeres, e estimulando a desordem na alma e na cidade, é não só a prática mais vergonhosa, como também a pior (464e).

Os *rhêtores*, supostos podem alegar que ensinam a respeito da justiça, mas não o fazem; muito pelo contrário, estimulam a vida voltada aos prazeres e fundamentam-se no seu cultivo¹³². Conforme as insinuações – que, ao longo do diálogo, ficam cada vez mais explícitas – de que os praticantes da retórica visam, através da prática enganosa, apenas o enriquecimento próprio para o usufruto fútil das vantagens exercidas pelo poder político, o prazer é determinante não só no modo como a retórica realiza a sua potência de adulação para se passar por uma prática política, como também é o fim último almejado daqueles que a exercem. Por isso, para realizar a crítica à retórica, é também determinante a teoria ética estabelecida por Sócrates no diálogo, que desqualifica a satisfação dos prazeres corporais, relacionando-os às partes inferiores das hierarquias estabelecidas entre alma e corpo, e afirmando que eles causam uma distorção na alma¹³³.

¹³¹ Uma segunda hierarquia sugerida por Sócrates, entre alma e corpo – por ser a alma que comanda o corpo, é possível distinguir entre as verdadeiras e as falsas *technai* –, fundamentada na capacidade do prazer de enganar o corpo, adianta a crítica ao hedonismo do terceiro ato do diálogo: “Ademais, se a alma não comandasse o corpo, mas ele tivesse autocomando, e se a culinária e a medicina não fossem por ela perscrutadas e discernidas, mas o próprio corpo as discernisse tendo como medida o deleite que lhe advém, seria de grande valor o dito de Anaxágoras, meu caro Polo – tens experiência no assunto: todas as coisas reunidas se diluiriam em uma única coisa, visto que seria indiscernível o que é relativo à medicina, à saúde ou à culinária” (465c7-d6).

¹³² Sócrates, nesse aspecto, iguala os retóricos aos sofistas (519c3-d4).

¹³³ 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 technêi*) 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 kekosmêmeron estin he 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).

O terceiro ato do diálogo, a seção em que Sócrates discute com Cálicles, é dedicado principalmente à discussão sobre o prazer. É preciso revelar a potência corruptiva deste para derrotar a última grande objeção teórica de seus interlocutores. Sócrates ilustra o caráter sempre provisório da satisfação dos desejos através de algumas imagens, entre as quais a do jarro furado, que precisa sempre ser preenchido novamente – metáfora para a parte da alma onde estão os desejos 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 ao apetite, 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 apetites nunca podem ser plenamente satisfeitos, é preciso constantemente recorrer aos prazeres. Se alguém tem a parte apetitiva da alma estimulada desse modo, ou seja, se alguém tem o prazer como o fim último a ser almejado, volta-se a uma vida de vícios e intemperança.

A relação da retórica com o prazer e com a aparência autoriza o desdobramento da dicotomia inicial, entre retórica e filosofia, em diferentes níveis: epistemológico, entre crença e conhecimento, ontológico, entre simulacro e original, moral, entre injusto e justo, estético, entre vergonhoso e belo, e sensorial, entre prazer e dor. As primeiras oposições, embora contestadas pelos interlocutores de Sócrates, são facilmente aceitas; mas, para fazer avançar os critérios estéticos e sensoriais, o filósofo precisa lançar mão de alguns artifícios argumentativos ardilosos. Tendo estabelecido as principais teses e argumentos críticos do diálogo, eu gostaria de retomar o modo como ocorrem as disputas entre os personagens do *Górgias*, e o modo como algumas das principais teses socráticas se impõem aos interlocutores através da vergonha.

3.2 As refutações e a vergonha

A divisão do diálogo, em três grandes discussões, dá lugar à participação de três personagens com traços de personalidade bem característicos. Górgias, representação ficcional da figura histórica de Leontinos, consagrada figura pública estrangeira em Atenas e professor de retórica há muitos anos, tem como ponto fraco a sua reputação pública. Polo, também uma possível figura histórica, com um tratado a respeito da retórica mencionado *en passant* (462b), pertence a uma geração mais jovem, e sente-se mais à vontade para questionar os pressupostos socráticos. Já

Cálicles, o último interlocutor do diálogo, é o personagem mais agressivo e radical que Sócrates enfrenta ao longo dos *Diálogos*¹³⁴; deixando explícita sua animosidade contra a filosofia, com duras críticas ao método e à moral socráticos, faz uma defesa aberta da tirania e do hedonismo. Cada um, à sua maneira, representa diferentes aspectos da retórica combatidos por Sócrates.

É interessante notar, então, como há modos distintos através dos quais Sócrates parece ter provocado *aischunê* em seus interlocutores¹³⁵. Górgias é facilmente convencido a sair de cena; tem vergonha de admitir sua verdadeira opinião, e é então substituído por Polo. Este, aparentemente, tem menos pudores em defender abertamente o exercício da injustiça, que seria o produto da educação retórica; no entanto, a sua vergonha será determinante para a refutação formal feita por Sócrates, que indica as inconsistências em sua posição. Cálicles, o último interlocutor, parece não ter vergonha nem de defender a injustiça, nem de criticar o próprio método socrático e a sua busca por coerência. Sócrates, então, utilizará outros recursos para constrangê-lo, como a ilustração de sua posição através de imagens vergonhosas. Analisemos como se dá a estrutura das refutações.

3.2.1 A vergonha de Górgias

A discussão entre Sócrates e Górgias cumpre a função de esclarecer a relação entre retórica e conhecimento. Górgias se mostra surpreendentemente competente em atender às exigências da dialética socrática. Depois de ter concedido que a retórica não é conhecimento sobre o justo e o injusto, o orador afirma que seus alunos necessariamente devem aprendê-los; assim, ainda que a retórica não seja constitutivamente identificada ao conhecimento, haveria um comprometimento moral por parte dos professores de retórica (ou pelo menos de Górgias; cf. 460a). O problema para

¹³⁴ Sobre o Górgias histórico, v. Dodds (1959, p. 6-10), Nails (2002, p. 156-167). Para um estudo comparativo entre o Górgias representado por Platão e as teorias defendidas pelo Górgias histórico, cf. McComiskey (2002). Nails (2002, p. 75-77) revisa também a discussão sobre a possibilidade da existência de uma figura histórica na qual o personagem de Cálicles teria sido baseado, retomando os comentários da introdução de Dodds (1951, p. 12-15).

¹³⁵ É notável a ausência de “*aidôs*” e cognatos no *Górgias*, em que Platão emprega apenas “*aischunê*” e “*aischunomai*” (nas formas média e passiva) para se referir à vergonha. Tarnopolsky (2010, p. 12) defende que isso se deve a uma distinção entre os dois termos: “*if aidôs was originally that particular emotion brought about by the irreversible hierarchical relationship between man and the gods, and this actually makes aischunê 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*”. Uma das evidências dessa distinção semântica proposta por Tarnopolsky é a existência de uma forma ativa de *aischunô*, o que explicaria a preferência pelo seu uso *Górgias*. No entanto, não há ocorrências do verbo na forma ativa no *Górgias* (embora haja algumas ocorrências da forma passiva com agente, p. ex., 461b5).

Sócrates é que, ao mesmo tempo, Górgias se exime de responder pelos atos injustos que seus alunos possam vir a cometer (457b).

A incoerência fundamental que Platão denuncia na discussão com Górgias (460e-461b) neste primeiro ato do diálogo ocorre entre as duas premissas concedidas pelo professor de retórica, que afirma, ao mesmo tempo, (a) ensinar sobre o que é o justo e o injusto, e (b) não se responsabilizar pelos atos injustos de seus alunos. Tal refutação serve para deslegitimar a retórica enquanto *technê*, na medida em que, Sócrates e Górgias concordam, alguém que conhece o justo necessariamente praticaria ações justas¹³⁶.

O ponto fundamental para nós é que Sócrates só teria obtido de seu interlocutor a concessão de (a) porque Górgias estaria envergonhado de dizer o que realmente pensa. A denúncia é feita por Polo quando interrompe a discussão, dando início ao segundo ato do diálogo:

Porventura julgas – só porque Górgias ficou envergonhado (*êischunthê*) 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 (461b4-c4)

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 da justiça – o que, segundo o próprio Polo, seria a admissão que verdadeiramente refletiria sua opinião¹³⁷. Mas, enquanto Polo afirma que ninguém “negaria conhecer o justo e poder ensiná-lo aos outros”, talvez Górgias, em especial, tivesse motivos para não fazê-lo. Respeitada figura pública, estrangeiro em

¹³⁶ A refutação de Górgias é objeto do escrutínio de muitos comentadores. São reconhecidos principalmente dois problemas no argumento socrático. Em primeiro lugar, há uma concepção de conhecimento implicada na premissa 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 – outra premissa estabelecida no argumento). Essa concepção está presente na posição intelectualista socrática nos primeiros diálogos, mas não é necessariamente difundida no imaginário popular grego, de modo que é possível questionar a verossimilhança de uma adesão tão rápida de Górgias a esse passo do argumento. Cf. Irwin (1993, p. 126); Cooper (1999, p. 45). Em segundo lugar, a própria base a partir da qual o argumento é construído – a saber, a diferença entre crença e conhecimento – parece incompatível com as ideias difundidas pelo Górgias histórico, e passam incontestadas pelo Górgias ficcional representado por Platão. V. McComiskey (2002).

¹³⁷ Note-se que, no *Mênon*, o personagem homônimo também deixa claro que Górgias não afirma ensinar sobre a virtude (95b8-c5).

Atenas¹³⁸ – ambas características que, além de serem factuais se considerarmos a figura histórica na qual o personagem é baseado, são informações enfatizadas no próprio texto¹³⁹ –, jamais poderia admitir em uma situação pública, tal qual a que serve de pano de fundo para o diálogo¹⁴⁰, que os jovens que buscam o seu ensino mediante pagamento se tornam hábeis na arte de falar, mas não recebem qualquer tipo de instrução moral sobre como usar essa habilidade. Colocadas as consequências práticas de não obter qualquer tipo de orientação no campo moral – a injustiça exercida por praticantes de retórica –, admitir não estar comprometido com o conhecimento sobre a justiça teria possivelmente consequências muito piores para o orador diante da opinião pública.

Se a vergonha ocupa papel dramático na discussão com *Górgias*, ela é colocada em pauta por Sócrates no argumento do segundo ato do diálogo, quando uma das premissas propostas pelo filósofo e admitidas por Polo será a de que é mais vergonhoso cometer injustiça do que sofrê-la – fundamental para provar a tese socrática que fechará esta parte da discussão, de que cometer injustiça é também pior do que sofrê-la.

3.2.2 *A vergonha de Polo*

Neste segundo embate, Sócrates quer derrotar a visão que desemboca na defesa da vida do tirano – aquele que, segundo a visão de Polo, tem a melhor vida, pois é capaz de cometer injustiças impunemente e, assim, satisfazer seus desejos. As opiniões de Polo, largamente baseadas no senso comum¹⁴¹, são duramente criticadas por Sócrates, que dedica-se a refutá-las. A posição de recuo do *rhêtor* ao final do segundo ato pode ser mais adequadamente atribuída a 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*:

¹³⁸ Conforme coloca Kahn: “How can Gorgias openly admit that he gives this power to men who are morally incompetent or worse? If there is anything that will serve as a good excuse for driving Gorgias out of town quick (...) it would be for him to take Polus’ way out and announce that he provides training to men who neither know nor care about what is right and wrong, what is good and bad for the city.” (1983, p. 83)

¹³⁹ V. 487a7-8, por exemplo.

¹⁴⁰ Conforme nota Dodds (1990, p. 188), a presença da audiência é mencionada explicitamente em 455c5-d1, 458b4-c2, 473e4-5 e 490b1-2. A respeito da plateia, Beversluis (2000, p. 291, n. 3) a define como “Uma plateia de ouvintes anônimos que periodicamente clamam pela continuação da discussão e cuja presença, discreta mas ubíqua, confere uma concretude palpável para as muitas alusões do diálogo à vergonha (*aischunê*)”.

¹⁴¹ V. 471e3, por exemplo.

Sócrates leva Polo a sentir vergonha de sustentar a sua opinião inicial, sendo obrigado a “fechar o bico” (482e2). Há uma diferença, no entanto: enquanto Górgias ficara envergonhado de se comprometer com uma premissa que o levaria de uma contradição, Polo adere ao seu senso de vergonha ao assentir a uma das teses propostas por Sócrates, que então o leva a uma conclusão que supostamente contradiz sua opinião inicial.

Supostamente porque, como veremos, a validade do argumento utilizado por Sócrates é questionável. Uma das teses defendidas por Polo a serem refutadas é a de que é *melhor* cometer uma injustiça (*adikein*) do que sofrer uma injustiça (*adikeisthai*). Para nós, o argumento que visa negar essa tese é particularmente importante pelo que é afirmado em uma das premissas iniciais: é mais vergonhoso (*aischion*) cometer injustiça do que sofrer injustiça. Essa afirmação será coadunada, ao longo do argumento, com outras premissas: o belo/admirável (*kalon*) é oposto ao feio/vergonhoso (*aischron*)¹⁴², e enquanto os critérios estabelecidos para julgar o *kalon* são benefício e prazer, os critérios para julgar o *aischron* são dor e mal. Como cometer injustiça não supera sofrer injustiça em dor, cometer injustiça só pode ser pior do que sofrer injustiça. Vejamos a estrutura do argumento¹⁴³:

P1: *É pior (kakion) sofrer injustiça do que cometer.* (posição inicial de Polo)

P2: *É mais feio/vergonhoso (aischion) cometer injustiça do que sofrer.*

P3: *(O critério para opostos: o feio/vergonhoso (aischron) é o oposto do belo/admirável (kalon).) Os critérios para julgar uma coisa feia/vergonhosa devem ser critérios opostos aos critérios para julgar algo belo/admirável (assumido em 475a4-b2);*

P4: *Os critérios para julgar algo belo/admirável são benefício (chrêsimon) e prazer (hêdonê). Se A é kalon, é por benefício, prazer ou ambos (inferido dos exemplos em 474d2-475a4);*

P5: *Os critérios para julgar algo aischron são os opostos de prazer e benefício (ou bem), a saber, dor e mal (a partir de P3 e P4);*

P6: *Se A é mais belo/admirável que B, A excede B em prazer ou benefício ou ambos (a partir de P4);*

¹⁴² Oposição já feita anteriormente por Sócrates em 459b. Estou mantendo a dupla tradução “belo/admirável” e “feio/vergonhoso” porque, como veremos, esse duplo aspecto de *kalon* e *aischron* será importante no argumento.

¹⁴³ Sigo a estrutura do argumento proposta por Kahn (1983), com algumas modificações.

P7: *Se A é mais feio/vergonhoso que B, A excede B em dor ou mal ou ambos* (a partir de P5);

P8: *Uma vez que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrer injustiça* (P2), a primeira precisa exceder a segunda em dor, mal ou ambos (a partir de P7);

P9: *Cometer injustiça não excede sofrer injustiça em dor* (concedida por Polo em 475c1-4);

P10: *Cometer injustiça não excede sofrer injustiça em dor e mal* (de P9);

C: *Portanto, cometer injustiça excede sofrer injustiça em mal, ou seja, cometer injustiça é pior* (a partir de P8, P9 e P10, em contradição a P1).

Polo começa a discussão defendendo que é pior sofrer injustiça do que cometer (P1), embora admita que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrer injustiça (P2). Ele parece ter em vista (em P1) a opinião mantida no senso comum (474b) e representada por exemplo na imagem do anel de Gíges na *República*, que considera cometer injustiça *mais vantajoso* do que sofrer injustiça. Por outro lado, ao aceitar que cometer injustiça é também *mais vergonhoso* (em P2), Polo reconhece também algum tipo de juízo moral que sirva como critério para estabelecer a superioridade de *sofrer injustiça* sobre *cometer*, pelo menos em relação a categorias de valoração social como *kalon* e *aischron*.

O problema é que Polo aceitará também o vergonhoso como categoria de valoração ética na discussão (a partir de P3), concordando ainda (em P5) que *dor* e *mal* são os critérios para julgar algo como vergonhoso (a partir da oposição dos critérios para julgar algo como bom, estabelecidos em P4). Ao assumir que algo mais vergonhoso é julgado vergonhoso em função de ser mais doloroso ou pior (P7), e que cometer injustiça é *mais vergonhoso* do que sofrer injustiça (P2), admite também que cometer injustiça é ou *mais doloroso* ou *pior* do que sofrer injustiça (P8). Ele não acha que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrer em vista de ser mais doloroso: o seu ponto parece ser, desde o início da discussão, que cometer injustiça é melhor em vista das vantagens (o que significa, como se tornará explícito na discussão com Cálicles, que é melhor em vista do prazer). O argumento conduz a uma conclusão que, sem representar a posição de Polo, refuta sua afirmação inicial: Sócrates parece pretender ter *demonstrado* que cometer injustiça é pior do que sofrer injustiça, o contrário de P1.

A refutação de Polo já foi objeto de inúmeros comentários, que analisam a validade do argumento e discutem as diferentes premissas apresentadas por Sócrates. O primeiro desses comentários, aliás, é feito pelo próprio Platão antes da discussão subsequente, através do personagem de Cálicles:

É por essa razão que não admiro Polo, porque concordou contigo que cometer injustiça 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 (*aischuntheis ha enoei eipein*). (482d-e)

Cálicles julga que o problema da refutação de Polo está na admissão de P2, “*É mais vergonhoso (aischion) cometer injustiça do que sofrer*”. Segundo essa leitura, Polo teria ficado “envergonhado (*aischuntheis*) de dizer o que pensa” Mas isso se dá porque, como veremos, Cálicles estabelecerá parâmetros distintos para a valoração de ações morais. Em certo sentido, o seu diagnóstico acerta ao falar que os seus interlocutores anteriores foram confundidos por uma flutuação entre o sentido de suas afirmações de acordo com a *natureza (phusis)* e de acordo com a *norma (nomos)*. Mas voltaremos a este ponto posteriormente. Antes, há alguns aspectos do argumento que precisamos destacar.

É importante notar que, talvez no sentido apontado pelo próprio Cálicles, o argumento de Sócrates se faz valer de uma modificação da noção que Polo expressa inicialmente sobre o que é vergonhoso. Ainda no começo da discussão, Sócrates tenta rapidamente inferir de P2 (a admissão de Polo de que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrer injustiça) que cometer injustiça “também é pior, visto que é mais vergonhoso” (474c). Polo, no entanto, inicialmente rejeita essa conclusão, ao que Sócrates então observa que ele não considera “a mesma coisa, como parece, belo (*kalon*) e bom (*agathon*), de um lado, e mau (*kakon*) e vergonhoso (*aischron*), de outro” (474d). Essa resistência, do ponto de vista de Polo, faz sentido: é razoável que o personagem tenha convicção em uma diferença entre aquilo que é considerado como vergonhoso e o que é considerado como mau, ainda mais se está defendendo uma tese abertamente egoísta, como a de que é melhor cometer injustiça do que sofrer. Trata-se, até aqui, da expressão de visões do senso comum, representada em outras passagens dos *Diálogos*¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Como nota Barney (2010, p. 371), Polo expressa aqui visões convencionais sobre uma distinção entre o que seria mais benéfico para o agente e um sentido “desinteressado” em que se afirma que algo é *kalon* no sentido moral: “*Polus’ position is clear, and perfectly in line with the conventional division of labor between the good and the kalon (...). The doer of injustice elicits opprobrium in the spectator where the sufferer does not: his actions are seen as*

A conciliação entre as duas premissas iniciais do argumento refutativo (P1 e P2) não implicaria problemas, desde que Polo mantivesse a sua convicção e defendesse, contra o que Sócrates vai sugerir, que a valoração de algo como *kalon* ou *aischron* é puramente convencional, na medida em que depende da opinião pública, e que portanto esses critérios não deveriam se sobrepor ao que é *melhor* ou *pior* ou ao mais vantajoso e o menos vantajoso (tendo em vista as vantagens oriundas de cometer injustiça). Uma tal objeção parece compatível com o modo como o personagem é introduzido na discussão, revoltando-se contra o apelo que Sócrates faz à vergonha de Górgias de admitir publicamente não ensinar o que é justo. Mas Polo não é Cálicles, e parece não ter consciência da possibilidade desse tipo de distinção, que se tornará explícita apenas no terceiro ato do diálogo¹⁴⁵.

Ao contrário, Sócrates fará com que Polo aceite P5 a partir de P4 (e dos exemplos em 474d-475a), que se faz valer de uma aceção de *kalon* segundo a qual algo seria julgado como belo ou admirável na medida em que produz prazer (*hêdonê*) ou benefício (*ôphelia*, 474e). O filósofo lança mão de exemplos para convencer o interlocutor: corpos *kaloi* “são belos segundo a sua utilidade, em relação à qual cada um deles é útil, ou segundo certo prazer, se o ato de contemplar trazer deleite para quem os contempla”, assim como é o caso de figuras, cores, sons, leis e estudos, vistos como belos/admiráveis em função ou do benefício ou do prazer. Ao ouvir esses casos, Polo não apenas concorda, como substitui utilidade/benefício por bem¹⁴⁶: “agora apresentas uma bela definição (*orgizêi*), Sócrates, definindo o belo pelo prazer e pelo bem (*hêdonêi te kai agathôi*)” (475a). Por fim, estabelecida a oposição entre belo e vergonhoso (*kalon* e *aischron*, P3), Polo também aceita que o vergonhoso será definido pelos critérios contrários aos que definem o belo, ou seja, dor e mal. É esta associação que, afinal, facilmente o leva de volta à conclusão de que o que é vergonhoso, se não for doloroso, é necessariamente mau. Portanto, cometer injustiça é pior do que sofrer. O argumento opera inferências alternativas à primeira (474c) – mais direta, que resulta na tese inicialmente proposta por Sócrates e rejeitada por Polo – que desembocam na mesma conclusão.

having negative value not just for his victim but in themselves. We find it natural to say that they are seen as wrong: as the natural object of disinterested approbation, the kalon in ethical contexts can easily be understood as the right. Polus shows no inclination to depart from this common usage. By insisting that to do injustice is nonetheless better than to suffer it, Polus means to insist (again with conventional common sense, as articulated for instance by Glaucon in Republic 2) that it is more beneficial to the agent.”

¹⁴⁵ Voltaremos a este problema na seção “O caso Cálicles: vergonha, temperança e norma” no cap. 6.

¹⁴⁶ Como nota Vlastos (1967, p. 455), a substituição não tem grandes consequências para o argumento. “Good “/ “evil” can be used with this sense and, anyhow, the outcome is unaffected by the substitution.”

Há um ponto questionável do argumento que já foi exaustivamente ressaltado pela literatura secundária¹⁴⁷. Poderíamos chamar o seu principal problema de *flutuação de perspectiva*: Sócrates, ao usar os conceitos de “benefício”, “prazer” e “dor” em relação a diferentes agentes e objetos, compara juízos que seriam incomensuráveis por não terem o mesmo ponto de referência de valoração. O problema é que se um objeto A seria mais vergonhoso na medida em que é benéfico ou prazeroso para um observador externo (e, poderíamos pensar, uma plateia, já que se trata da atribuição de predicacões como *kalon* e *aischron*, determinadas coletivamente), o que é assumido em pelo menos alguns dos exemplos que Sócrates apresenta (um corpo belo, por exemplo, causa prazer *em quem o vê*), as demais premissas (em particular, P9) e a conclusão (“cometer injustiça excede sofrer injustiça em mal”) também deveriam ter o mesmo ponto de referência: “é mais prazeroso para quem observa” e “é pior para quem observa”.

Abordado em um célebre artigo de Vlastos (1967), o problema reside entre as concessões que Sócrates obtém de Polo entre P4 e P9: enquanto a primeira, que trata de corpos belos, refere-se ao prazer diante de coisas belas a partir da perspectiva de espectadores (“*tous theôrountas*”, 474d5)¹⁴⁸, na segunda, ao questionar sobre a quantidade de dor de quem sofre ou comete injustiça, parâmetro constituído em oposição ao prazer (475a2), julga-se a partir da perspectiva dos participantes da ação, aqueles que produziram ou não uma ação bela. Nas palavras de Vlastos (1967, 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, indeterminada”.

O problema, se aceitarmos a proposta de Vlastos, é que a conclusão do argumento pretensamente versa sobre o que é mais doloroso ou pior *para um agente*. O mesmo tipo de ambiguidade pode ser notado nas discussões sobre o segundo critério para determinar o que é *kalon* ou *aischron*: o bem (ou o benefício). Dodds (1959, p. 249) já adiantara o problema: “quando Polo disse que cometer injustiça era menos admirável [P2], ele claramente queria dizer que era menos

¹⁴⁷ Desde Vlastos (1967).

¹⁴⁸ Kahn (1983) levanta uma contraobjeção a Vlastos. Ele afirma que o argumento ficaria de pé, e que a variação de *belo* ou *prazeroso* “para o agente” e “para o observador” a depender do objeto que se trata não tem grandes consequências. Para ele, “*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.*”. Mas se a elipse em relação ao prazer deve manter-se aberta, ela deve manter-se aberta também em relação ao bom e ao belo e, portanto, à conclusão. O próprio Kahn, embora separe o problema da supressão de perspectiva em relação ao prazer de sua ocorrência em relação ao *benéfico*, admite, concordando com Santas: “*The conclusion (...) remains a valid inference from the premisses, but only if doing injustice is worse than suffering injustice is read with the open ellipse: worse for someone or other, for example, worse for society as a whole*” (1983, p. 91).

ôphelimon [benéfico] para a comunidade, e disso não se segue imediatamente que é menos *ôphelimon* [benéfico] para o agente [C]”. Então, mesmo se ignorássemos a supressão de perspectiva no caso do prazer e da dor – como faz, por exemplo, Kahn (1983) –, ela deve ser reconhecida também no caso do bem e do mal, de modo que a própria inferência final que resulta na conclusão está comprometida. A inferência só é válida, Kahn também admite, se a perspectiva da conclusão for especificada: “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, 1983, p. 91). Mas, ele aceita, “não há nada nas premissas forte o suficiente para justificar” (idem) uma conclusão geral. Na verdade, tampouco é válida a inferência se consideramos a qualificação que costuma-se ler como implícita no final do argumento, de que cometer injustiça é pior *para o agente*.

Essa “supressão da perspectiva”, uma deficiência conhecida do argumento, é muitas vezes tratada como um artifício desimportante para fazer Polo aceitar a conclusão de que Sócrates quer convencê-lo. No entanto, a questão da perspectiva é fundamental em um argumento que visa provar justamente a superioridade de *adikeisthai* sobre *adikein*. O que está em jogo, subliminarmente, é justamente a disputa entre a defesa de um egoísmo moral profundo, em que se age segundo o que se julga o mais vantajoso *para si* ou segundo aquilo que, como se reconhece, é melhor para a comunidade para um todo. A questão, nesse sentido, versa também sobre qual perspectiva deve determinar as nossas ações: a do agente, priorizando apenas seus prazeres e o que é benéfico para si, ou a da comunidade, que determina por seus critérios o que é belo e o que é vergonhoso – então, de certa maneira, o que é moral¹⁴⁹.

A premissa P5 estabelece uma relação entre vergonha, mal e dor. Como boa parte dos comentadores trata este como apenas um argumento *ad hominem*, em que Sócrates não está propondo premissas que deveriam ser levadas a sério pelo leitor¹⁵⁰, a associação poderia ser lida apenas como uma maneira de fazer Polo concordar com uma afirmação que o levará a se

¹⁴⁹ Uma possível saída para o problema seria simplesmente assumir, como sugere Kahn, que a conclusão presume a qualificação “cometer injustiça é pior *para um observador externo*” ou mesmo “*para a sociedade*”. Mesmo que o personagem de Polo não esteja consciente da necessidade dessa qualificação, com essa conclusão o argumento explicita para o leitor um aspecto importante da posição que Polo defende: ela é imoral, além de prejudicial para todos aqueles que não o próprio agente. A nossa leitura, a seguir, desenvolverá este ponto.

¹⁵⁰ V. p. ex. Barney (2010, p. 372) e Kahn (1983, p. 92).

contradizer. Mas em que sentido Sócrates sugere (e Polo aceita) que algo é belo de acordo com o benefício e o prazer que causa, ou vergonhoso de acordo com o malefício ou a dor?

Invertamos o primeiro exemplo mencionado por Sócrates, de um corpo *kalos*, analisando-o a partir do seu negativo: quando se vê um corpo *aischros*, diz-se que ele é *aischros* em função de ser inútil ou de ser doloroso (causar “desprazer”). O mesmo valeria para outros objetos, inclusive “as questões referentes às leis [e aos costumes] (*ta kata tous nomous kai ta epitêdeumata*)” (474e). É crucial aqui, em primeiro lugar, compreender a ambiguidade implicada no sentido de *aischron*, que pode ser usado no sentido estético, mais próximo de um uso literal de “feio”, quanto no sentido prático e/ou moral. Nesse segundo sentido, *aischron* só pode ser entendido como “feio” numa acepção derivada, como se usa ao falar para uma criança que é “feio agir de tal maneira”. Ao aplicar o adjetivo a uma lei ou a um costume, trata-se de um sentido mais próximo ao que entendemos ao falar de algo “vergonhoso” ao tratar de algo que é visto de modo negativo. Então, ao estabelecer o que é vergonhoso a partir de critérios de dois âmbitos distintos – a dor, um critério estético e/ou sensorial, e o benefício ou o bem, um critério prático e/ou moral –, Sócrates está também aludindo a uma ambiguidade implícita no uso da dupla *kalon/aischron* que frequentemente desconsidera-se na língua grega¹⁵¹. Em outras palavras, talvez não fosse absurdo presumir que um corpo *belo* (*kalon*) é visto como belo na medida em que causa *prazer* (aos outros), enquanto uma lei *admirável* (*kalon*) é vista como admirável na medida em que causa *benefício* (aos outros).

O que está sendo de fato afirmado nessa associação entre o belo/admirável com o prazer e o bem, por um lado, e do vergonhoso/feio com dor e mal, por outro? Enquanto é comum a associação entre *kalon* e *agathon* nos *Diálogos*, o bom e o vergonhoso são frequentemente aliados que se opõem ao prazeroso¹⁵². Por que, aqui, prazer e bem são colocados como dois critérios

¹⁵¹ Como observa Dodds (1959, p. 249-250) a separação dos dois critérios “*corresponds roughly to the distinction between an aesthetic and a practical or ethical use – a distinction which was not clearly present in most Greek minds, so that we constantly find moral judgements presented as aesthetic ones.*” Sobre o uso dos critérios no argumento, Dodds interpreta: “*The underlying thought is, no doubt, that since regard for justice is recognized even by Polus as kalon, as evoking immediate admiration, it must be a necessary constituent of the ‘good’ or happy life. But Plato has obscured this point for the sake of giving his argument the appearance of a formal proof.*” (Dodds, 1959, p. 249).

¹⁵² Ver, p. ex., *Rep.* 452e. No próprio *Górgias*, no terceiro ato, a discussão versará justamente sobre a distinção entre bem e prazer. Em 503a, a retórica que produz prazer é considerada vergonhosa, enquanto a boa retórica é *kalon* na medida em que produz benefício. Como bem observa Moss (2005, p. 144): “*Elsewhere in the Gorgias, and in other dialogues, Socrates consistently associates the kalon as what is either good and beneficial, but frequently opposes all three to the pleasant. What is pleasant but not beneficial is downright shameful, aischron.*” Por esse motivo, já se notou que, aqui, Sócrates não está oferecendo uma definição de *kalon*. V. também Irwin (1979, p. 156).

possíveis para julgar o vergonhoso? Talvez de fato haja um aspecto *ad hominem* no argumento que explique essa formulação peculiar. Como nota Moss (2005), a presença do prazer e da dor na discussão poderia ter como objetivo explicitar os critérios utilizados por Polo para julgar *ser melhor cometer injustiça*. Moss (2005) oferece uma interpretação peculiar do argumento, que prescinde da validade lógica da inferência à conclusão: para ela, a intenção de Platão não é *demonstrar* como conclusão necessária que cometer injustiça é pior do que sofrer injustiça. Sócrates quer simplesmente desmascarar o critério assumido por Polo para *preferir* cometer injustiça do que sofrer injustiça: o prazer. “Incluir o prazer na análise”, afirma Moss, “dá a Sócrates um pretexto para questionar Polo sobre se a justiça, sendo mais *kalon* que a injustiça, é também mais prazerosa, e as respostas de Polo são reveladoras”. Ela se refere, aqui, a P9, “*Cometer injustiça não excede sofrer injustiça em dor*” (concedida por Polo em 475c1-4), que, se invertida, pode também ser lida como “*Cometer injustiça é mais prazeroso do que sofrer injustiça*”. Moss conclui: “A partir daí, é apenas um passo para concluir que Polo prefere a injustiça simplesmente porque ela é mais prazerosa do que a justiça – e que ele confundiu prazer com bem, sem ter muita consciência de que o fez” (Moss, p. 144, 145)¹⁵³.

Como veremos, o terceiro ato do diálogo se dedicará justamente à refutação de uma identidade entre bem e prazer¹⁵⁴. Talvez o objetivo de Sócrates aqui seja justamente adiantar a disjunção entre os valores que se apresentarão, no terceiro ato do diálogo, como dois critérios existenciais em alguma medida incomensuráveis. Sócrates certamente expressa, desde já, que avalia o bem como critério superior ao prazer. Ainda no começo da discussão com Polo, Sócrates responde a Polo afirmando que a retórica é vergonhosa em vista de ser má: “para mim, [a retórica é] vergonhosa – pois chamo (*kalô*) de vergonhosas as coisas más –, visto que devo te responder como se já soubesses o que digo” (463d).

Mas o que está em jogo, exatamente, na associação entre prazer, bem e *kalon*? Há um ponto fundamental que talvez passe despercebido pelas leituras do argumento: prazer e o benefício são os critérios para reconhecer ou julgar o que é belo/admirável, mas não são aquilo que define o

¹⁵³ A interpretação de Moss em alguma medida ignora o problema da supressão de perspectiva. Mas, se aceitamos a sua leitura, não é necessário que a inferência para a conclusão se mantenha válida, ou sequer que as diferentes premissas tenham um mesmo ponto de referência.

¹⁵⁴ Isso não impediria logicamente o estabelecimento de dois critérios distintos para julgar o vergonhoso (na formulação de P4). Mas, o que talvez Sócrates esteja sugerindo (se levarmos a sério, p. ex., *Rep.* 452e e a desvalorização do prazer no terceiro ato do *Górgias*) é que o prazer é um critério inadequado para julgar algo como vergonhoso.

*kalon*¹⁵⁵. Tampouco se deve ler dor ou malefício como o *definiens* de *aischron*¹⁵⁶. O vergonhoso é vergonhoso na medida em que as pessoas assim o tratam ou o reconhecem, como vergonhoso, e atribuem essa predicação a uma ação ou a um corpo. O argumento aborda *o que faz com que as pessoas avaliem ou reconheçam algo como vergonhoso*: uma ação é vergonhosa porque é repudiada por um observador em função de ser má (para ele) ou dolorosa (para ele). É a isso que Sócrates se refere ao perguntar para Polo: “*chamas (kaleis)* [as coisas] de belas em toda e qualquer ocasião sem nada observar (*ouden apoblepôn*)?” (474d)¹⁵⁷. A pergunta não se refere ao que é *kalon* ou *aischron* no sentido denotativo, ou seja, não identifica aquilo que é admirado (ou visto como belo) automaticamente com o que é bom e/ou prazeroso. É preciso entender o estabelecimento de critérios em P4 e P5 como condições que explicam as predicações em P6 e P7 (“A é mais belo/admirável que B”/ “A é mais feio/vergonhoso que B”) no sentido atributivo: observando o que, *em função do que*, alguém classifica algo como vergonhoso? Ao entender assim a questão, percebemos como ela coloca explicitamente o próprio Polo no lugar de espectador, em meio à plateia ou audiência externa que, ao aprovar ou reprovar uma ação, julga, a partir do prazer e/ou benefício obtido, o que é belo e o que é vergonhoso, *chamando-os* assim. Polo não pode responder que não há nada a ser observado ao classificar algo como admirável ou vergonhoso: esse juízo precisa se dar de acordo com algum critério.

Essa diferença, embora sutil, é importante para explicar do que Sócrates está tratando: aceitar a premissa dos critérios não implica que algo doloroso ou maléfico é automaticamente vergonhoso, se esse algo não é reconhecido como doloroso ou maléfico e *avaliado* enquanto algo positivo ou negativo a partir desses parâmetros. O contrário, no entanto, sempre sucede: algo vergonhoso deve ser reconhecido como doloroso ou maléfico, na medida em que atribui-se a qualidade *aischron* a esse algo *porque* se constatara que é doloroso e maléfico¹⁵⁸. Este é justamente

¹⁵⁵ Irwin (1979, p. 156) nota: “*The vagueness of ‘horizein’ makes it uncertain whether this is being offered as a definition, i.e., an answer to the ‘What is it?’ question.*”

¹⁵⁶ Contra Vlastos (1967, p. 455).

¹⁵⁷ Também “*kala prosagoreueis*” (474e). Cf. *Rep.* 452d-e sobre a avaliação do que é ridículo (em contraste a *kalon*) em função de outros critérios: “é tolo quem julga (*hêgeitai*) ridícula (*geloion*) qualquer outra coisa que não seja o mal (*allo ti... ê to kakon*), quem tenta fazer rir, tomando como motivo de troça [ao observar] (*apoblepôn*) qualquer outro espetáculo que não seja o da loucura e da maldade”. Retomaremos este trecho no cap. 5.

¹⁵⁸ Contra Barney (2010, p. 372, 373), para quem *kalon* deve ser lido aqui como um “*intrinsic value*” em função do argumento com Polo. O *aischron* expressa “*a badness that elicits distaste directly. Ugly things, like fine ones, are not ‘ugly for’.*”

o ponto do argumento: *cometer injustiça* é chamado de mais vergonhoso por um observador externo em função de causar mais dor ou mais malefício¹⁵⁹.

É importante observar, por outro lado, que ao assumir que há critérios para avaliação do que é belo e vergonhoso a partir da perspectiva de um observador externo, Polo está negando (ainda que inadvertidamente) uma forma de egoísmo radical, segundo a qual a única coisa que importa são as vantagens obtidas pelo agente. Ao colocar Polo no lugar de alguém que precisa explicitar os critérios a partir dos quais se julga cometer injustiça mais vergonhoso do que sofrer, ou seja, de um *espectador*, e não do agente da ação, Sócrates está fazendo-o admitir que ele próprio efetuará um juízo negativo em relação àquilo que causa malefício ou dor a si mesmo se não fosse ele aquele que comete a injustiça. Este não é um movimento trivial. Fazê-lo aceitar a conclusão “cometer injustiça é pior”, mesmo adicionada qualquer qualificação que não se refira ao próprio agente (“*pior para a sociedade como um todo*”, p. ex.), já é evidenciar, de alguma maneira, as limitações morais de sua posição.

Esse aspecto da discussão é importante porque pode explicar um dos objetivos do argumento. Se entendemos prazer e bem como os critérios de atribuição, a depender do tipo de valor que se visa, é possível julgar uma ação como *kalon* ou *aischron* em função de um ou de outro – prazer ou bem. Mas, como vimos, prazer e bem referem-se a dois âmbitos distintos (estético e moral, respectivamente) do sentido de *kalon/aischron*. Por isso, a partir da perspectiva de um espectador, não é a dor aquilo que normalmente faz com que uma má ação, *cometer injustiça*, seja repudiada ou considerada como vergonhosa, mas o mal. Assim, ao admitir que uma ação é vergonhosa, Polo seria impelido, caso aceitasse *bem* e *prazer* como critérios do que é vergonhoso, a aceitar também que tal ação é má.

Seria possível argumentar que essa leitura não oferece uma solução para a invalidade decorrente da supressão da perspectiva. Polo admite, em P9, que cometer injustiça não supera sofrer injustiça em dor – o que significa que, ao responder a essa pergunta, ele ainda está falando da perspectiva *de quem comete uma injustiça*, e não da posição distanciada de quem julga algo como *kalon* ou *aischron* em abstrato. Ele está, aparentemente de modo inadvertido, mudando de

¹⁵⁹ Se entendermos assim o argumento, ainda é preciso completar a conclusão elíptica como “*Cometer injustiça é pior (para um observador externo)*”? Talvez, mas apenas na medida em que admitimos que o próprio agente implicado no dilema moral proposto, Polo, reconhece esse tipo de ajuizamento. Polo assume ele próprio utiliza prazer e bem como critérios para valoração do admirável/belo – supõe-se, de acordo com os exemplos, quando está na função de um observador externo. Portanto, os critérios aplicam-se, no mínimo ao próprio Polo, de modo que podemos assumir, no mínimo, “*Cometer injustiça é pior do que sofrer injustiça para Polo.*”

perspectiva ao falar do que é mais vergonhoso (espectador) e do que é mais doloroso (agente). Há bons motivos para duvidar que a conclusão, no modo como está formulada, pode ser derivada rigorosamente das premissas aceitas por Polo. Mas talvez o argumento funcione em outro sentido, *ad hominem*: Sócrates está não só fazendo Polo revelar que julgava inicialmente cometer injustiça melhor do que sofrer injustiça apenas em vista do prazer oriundo, que é exclusivo ao próprio agente, como também, através do apelo ao seu senso de vergonha, fazendo-o admitir que, em algum sentido, ele reconhece (quando se coloca no lugar dos outros) que cometer injustiça é mais vergonhoso *porque é pior*. A continuidade do diálogo garantirá que a posição que Polo defende e a utilização do prazer como critério para julgar o que é uma ação moral preferível se mostrem insustentáveis.

A inserção da vergonha é determinante neste segundo ato do *Górgias* não apenas dramaticamente nem só para a discussão conceitual, em abstrato. É fazendo apelo ao *senso de vergonha* de Polo que Sócrates é capaz de refutá-lo. Ao inserir o vergonhoso como valor moral e obter a concessão de Polo, há quase uma indissociação entre a dimensão dramática do diálogo, em que está em jogo o caráter de um personagem e o modo como reage às falas e situações colocadas, e a dimensão argumentativa, através da qual Sócrates refuta as opiniões que estão sendo examinadas. Polo não apenas reconhece que as pessoas julgam certas ações mais vergonhosas que outras, mas também subscreve aos critérios morais que as levam a fazê-lo.

3.3 Os limites da vergonha

A derrota de Polo dá lugar à entrada de Cálicles, último interlocutor do diálogo. Cálicles irá retomar o motivo da derrota dos interlocutores anteriores: tanto Górgias quanto Polo foram refutados porque ficaram com vergonha de manter suas verdadeiras posições (482c-e). Cálicles é algo como um interlocutor ideal – Sócrates afirma ironicamente – porque exhibe a franqueza necessária para falar o que pensa (486e-487a).

A questão do prazer ocupa papel fundamental no terceiro ato do diálogo. Ela é apresentada como o cerne das teses calicleanas, fundamentadas na valorização do hedonismo para a defesa de uma vida de sucesso político. Para provar que a retórica não é uma prática que vale a pena ser

perseguida, e que o melhor modo de viver é voltar-se para o verdadeiro conhecimento exercido pela filosofia, Sócrates precisa, então, refutar o hedonismo de Cálicles.

Após Cálicles afirmar que a vida feliz é aquela em que se permite satisfazer os próprios apetites (*epithumias*)¹⁶⁰, obtendo o máximo de prazer após eles se dilatarem ao máximo (491e-492a), a argumentação se desdobra em 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 saciedade 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 do 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, defeca¹⁶¹.

Sócrates, neste momento do diálogo, faz uma ressalva: “Pois bem, Cálicles, deixei Polo e Górgias atordoados (*exeplexa*) e envergonhados (*aischunesthai epoiêsa*); tu, porém, não te atordoas nem te envergonhas, pois és corajoso” (494d)¹⁶². Em seguida, 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*.

A vida dos *kinaidoi* (494e4), um *topos* repudiado socialmente em uma Atenas baseada em valores majoritariamente masculinos, é a imagem vergonhosa por excelência. É difícil achar um correspondente exato para a tradução de *kinaidos*, mas a imagem evoca a figura de um homem

¹⁶⁰ Há uma flutuação no sentido de “*epithumia*” ao longo do *corpus*. Ora o termo parece se referir, em passagens como a do terceiro ato do *Górgias*, a um tipo específico de desejos, i.e., desejos corporais; outras vezes, como em algumas discussões da *República*, *epithumia* tem um sentido mais amplo, pois abarca desejos de vários tipos diferentes. Para fins de compreensão, optamos pela tradução por “apetite” ou “desejo” de acordo com o caso, mas sem projetar uma distinção conceitual rigorosa, que não se encontra no uso original do termo e de seus cognatos. No cap. 4, especialmente a partir de “*Uma interpretação alternativa*”, apresentaremos uma leitura da tripartição da alma que pode elucidar essa flutuação de sentido. Cf. n. 239.

¹⁶¹ Cf. Dodds, 1990, p. 306.

¹⁶² Se aplicarmos a relação entre vergonha e medo mencionada por Sócrates no *Eutífron* (a vergonha “é uma parcela do medo”) e a definição de coragem do *Protágoras* (“sabedoria relativa às coisas temíveis e não temíveis”, 360d4-5; v. “Sócrates sem vergonha”, acima, no capítulo 2), poderíamos deduzir que Sócrates está, ao chamar Cálicles de corajoso, convocando a sua sabedoria sobre o que se deve ou não ter vergonha. O elogio é sarcástico: como veremos, a franqueza de Cálicles se traduzirá em uma falta de vergonha que, para Sócrates, não é positiva.

adulto que pratica sexo anal em posição passiva – por prazer sexual e/ou em troca de dinheiro. Por isso é visto como afeminado e, dado todo o contexto do androcentrismo grego e das normas sociais estabelecidas para relações homossexuais, está em uma posição social pouco respeitada¹⁶³.

Trata-se, portanto, da metáfora última para a vida de um hedonismo indiscriminado que faz Cálicles recuar. A intenção de Sócrates é clara: pretende que Cálicles, ao se deparar com exemplos estapafúrdios, envergonhe-se e desista de suas teses, assim como fizeram os interlocutores anteriores. No entanto, ao contrário destes, Cálicles não parece se dar por vencido.

Depois de citar o exemplo do *kinaidos* e da coceira, Sócrates investe em uma refutação formal da identidade entre bem e prazer¹⁶⁴. 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 argumento¹⁶⁵, Sócrates se aproxima, para os propósitos do drama construído pelo diálogo, do que geralmente o levaria à conclusão de uma refutação: demonstrar a incoerência entre as premissas com as quais seu interlocutor está concordando¹⁶⁶.

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 desvalorização da própria dialética socrática e da filosofia. Mesmo antes da conclusão da refutação formal, Cálicles parece estar se enfadando da conversa: “Não entendo os teus sofismas, Sócrates” (497a); “Mas Sócrates é sempre assim, Górgias, pergunta coisas pequenas, desprovidas de valor, e as refuta” (497). Após ameaçar deixar a discussão com Sócrates, ele só se mantém em cena após intervenção de Górgias¹⁶⁷, com um rompante de irritação. É então que Cálicles admite não estar mais sequer levando a discussão a sério.

¹⁶³ V. Freitas (2018), onde levanto a hipótese de que a imagem é evocada numa relação de intertextualidade com a *Antíope* de Eurípides, mencionada em algumas passagens da discussão. Voltaremos ao significado de *kinaidos* no cap. 6.

¹⁶⁴ As objeções seguintes de Sócrates já foram investigadas e analisadas exaustivamente. V. Santas (1979), Irwin (1979), Kahn (1983).

¹⁶⁵ Irwin (1979, p. 201-204), por exemplo, a questiona.

¹⁶⁶ Voltaremos à refutação de Cálicles no cap. 6, seção “*O caso Cálicles: democracia, natureza e norma*”. Sobre 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 (495e-499b), cf. Kahn (1983, p. 107).

¹⁶⁷ “Isto não é tua competência, Cálicles. Submeta-te à refutação (*exelenxai*) como Sócrates quiser!” (497b8; também posteriormente, em 501c8)

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? (499b3-7)

É evidente que, neste ponto do diálogo a admissão de uma distinção entre “prazeres melhores e piores” legitima, em um nível formal, as objeções de Sócrates¹⁶⁸. É bastante usual ler nesta passagem a refutação do hedonismo de Cálicles, uma vez que ele contradiz a identidade anteriormente defendida entre prazer e bem. Mas, enquanto do ponto de vista argumentativo, o artifício faz avançar a crítica de Sócrates ao hedonismo, do ponto de vista dramático, ele não se mostra eficiente. O desdém de Cálicles pela conversa e seu reiterado repúdio à filosofia ganham destaque no texto. Mais importante, ele mesmo não parece se perturbar por mudar de opinião, e exprime sua irritação diante do “apego infantil” de Sócrates a pontos que se conceda a ele “por brincadeira” (*paizôn*) (499b5). 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 jovem¹⁶⁹.

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: “Segundo o teu juízo, Sócrates” (495b); “Pois bem, pergunta essas coisas pequenas e tacañas!” (497c); “Eu não [assento], mas concordo para que tu concluas a discussão e eu deleite Górgias” (501c); “Não entendo o que dizes, Sócrates, mas interroga outra pessoa qualquer!” (504c), “Fala por ti mesmo, bom homem, e conclua a discussão!” (506c), “Não sei como a todo momento consegues arrastar os argumentos de um lado para outro, Sócrates” (511a); “tu não me persuades absolutamente” (513c)¹⁷⁰. 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

¹⁶⁸ Cooper (1999, p. 72-73) discorda de que essa afirmação seja incompatível com a primeira versão do hedonismo formulada por Cálicles, que não exigiria a satisfação de *todos* os apetites.

¹⁶⁹ 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).

¹⁷⁰ Cf. também 504c4, 507a4, 510a1, 514a4, 515b5, 515e, 516b4, 516c8, 516e8, 519d8, 522e9...

o próprio Sócrates responde por Cálicles (506c-507a) e fazer longos monólogos¹⁷¹. 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.

A resistência de Cálicles coloca em questão, dramaticamente, a capacidade que Sócrates tem de convencer seus interlocutores – seja argumentativamente ou mesmo através da vergonha. Os limites persuasivos da filosofia já tinham sido 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, esta alusão ao julgamento de Sócrates relaciona diretamente o *Górgias* à *Apologia*¹⁷². Sócrates postula, através do mito final do diálogo (como veremos a seguir), 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.

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 temperança (*sôphrosunê*) exigida pela racionalidade filosófica¹⁷³. A filosofia e a defesa de um modo de vida pautado pela temperança – em que os valores relacionados à virtude e ao bem são coerentes, por terem passado pelo crivo do exame dialético – revelam-se, até mesmo em um registro discursivo, radicalmente incompatíveis 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 do *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.

É preciso então oferecer uma resposta filosófica para a insuficiência da argumentação socrática para convencer seu interlocutor e para o limite da vergonha – falhas que se revelam no

¹⁷¹ 519d7 – “Sóc – E tu me constrangeste a agir como um verdadeiro orador público, Cálicles, porque não desejava responder.”

¹⁷² Guthrie (1978, p. 295): “*Many have seen the main purpose of the Gorgias as another defence of Socrates. There are indeed many echoes of the Apology, and the speeches of Socrates towards the end read like another Apology themselves [...]*”. Sobre a importância do tema do vaticínio no diálogo, v. Lopes (2011, p. 99-116).

¹⁷³ Muniz (2011, p. 167): “Pois o que demonstra a conversa entre os dois é 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. [...] não há dialética nesse encontro, mas sim uma divergência radical que não pode ser reduzida ou resolvida.”

nível dramático, já que Cálicles sai da discussão sem ter suas crenças abaladas pelo método dialógico.

3.4 A boa retórica

A refutação dos três defensores da retórica abre caminho para a última parte do diálogo. Como alternativa ao modo de vida relacionado à retórica e ao cultivo dos prazeres, está a vida voltada para a filosofia. Como vimos, o objetivo de delimitar os campos de atuação das práticas e de seus praticantes está previsto na estratégia argumentativa de Sócrates desde o começo. Ele planeja, ao adentrar a discussão à “devida maneira de participar da guerra e da batalha” (447a1-2)¹⁷⁴, 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 identificada sua relação com o prazer, a atividade é exposta, e seus defensores, questionados.

A despeito da relutância de Cálicles de continuar participando da discussão, ou justamente porque responde mecânica e desinteressadamente às perguntas, Sócrates vai estabelecer uma série de características que distinguem a retórica praticada em Atenas tanto da prática filosófica, quanto de uma possível boa retórica e da verdadeira *technê* política. O objetivo, de acordo com Sócrates, é descobrir qual o melhor modo de vida a ser vivida: “se é a [vida a que Cálicles exorta Sócrates], fazendo coisas apropriadas a um homem fazer, tais como falar em meio ao povo, exercitar a retórica, agir politicamente como hoje vós agis, ou se é a vida volvida à filosofia” (500c3-7).

A partir da oposição entre o grupo de práticas que se voltam apenas ao prazer, sem preocupação com quais são melhores e piores, e as que visam o bem na alma de um ou múltiplos espectadores (501d1), uma série de outras práticas serão classificadas como partes da *kolakeia*: a aulética, a citarística, a direção dos coros e, de modo mais geral, a poesia – que, despida de canto, ritmo e metro, seria apenas “certa oratória pública” identificada à retórica (502c9-10). A possibilidade de uma boa retórica – à qual Sócrates alude quando propõe investigar o nome de

¹⁷⁴ V. comentário de Muniz (2011, p. 108).

alguém que não tenha praticado o tipo de “lisonja” – é contemplada pela oposição de “uma parte [da retórica]”, que “seria lisonja e oratória pública vergonhosa”, ao passo que “a outra seria bela”, a 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).

Entre os critérios para que a retórica seja verdadeira, é preciso que ela conceda espécies de “arranjo e ordem” (*takeôs te kai kosmou tinos*, 504b5) à alma através de justiça e temperança (*dikaiosunê te kai sôphrosunê*, 504d3). Tendo isso em vista, o orador “técnico e bom” presenteará suas plateias, “caso houver algo a ser presenteado, e lhes furtará, caso houver algo a ser furtado”. Fará isso “a fim de que a justiça surja na alma 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 se parta” (504d5-e4).

De acordo com o argumento, se o ensino da retórica requer o ensino de justiça, como Górgias concede no começo do diálogo, 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. Para Sócrates, parece claro que não é isso que a retórica praticada e defendida por seus interlocutores realiza. Mas isso não é suficiente para descartar a possibilidade de um tipo de retórica capaz de fazê-lo.

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 (*diamachomenon*, 513d4-5)”. Trata-se aqui, conforme torna-se claro na ocasião da autoproclamação de Sócrates como um dos únicos verdadeiros homens políticos, de uma referência à sua própria prática – já que, ao mesmo tempo que afirma ter sido constrangido por Cálicles a agir “como um verdadeiro orador público” (519d5), não profere os discursos que profere “de tempos em tempos visando o deleite”, mas “o supremo bem e não o que é mais aprazível” (521d9-e1).

Os argumentos positivos para a defesa da boa retórica e da filosofia, no entanto, são mais obscuros do que as críticas à retórica ateniense. Sócrates não descreve detalhadamente o modo como a boa retórica produziria o bem na alma dos indivíduos, como seria possível ensinar o que é justo a quem não sabe, ou mesmo se boa retórica e filosofia são idênticas. Sabemos que o bem é o seu critério e o seu fim último, mas a exposição de Sócrates parece ser limitada pela incompatibilidade flagrante entre o seu tipo de método e o discurso com o qual seus adversários

estão acostumados. Talvez por isso, a maioria dos intérpretes não se detenham a respeito da possibilidade aventada por Sócrates, mais propositiva, de uma contrapartida à prática dos sofistas.

Defenderei a seguir a hipótese de que, no *Górgias*, Platão está fazendo uma exibição dramática do modo como a boa retórica poderia ser posta em prática. Se a retórica defendida por Cálicles é classificada como *kolakeia*, cuja capacidade é a produção de prazer – intrínseco e extrínseco, ou próprio e alheio, às almas justas ou injustas –, à filosofia (fazendo uso da “boa retórica”) caberia, em consonância com as demais dicotomias estabelecidas no diálogo, a potência da produção de dor nas almas injustas, mas tendo como fim o bem – próprio e alheio¹⁷⁵. Assim, a partir da crítica ao hedonismo e da defesa da justa punição no mito final do diálogo, operar-se-ia a última inversão dicotômica socrática, uma inversão sensorial entre produção de dor e prazer, vergonha e adulação.

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”, enquanto “não pagar a justa pena, quando cometida a injustiça, é naturalmente o primeiro e o maior de todos os males” (479d). Dado que qualquer punição é necessariamente o exercício de uma ação cujo efeito é gerar dor, o argumento ganha mais importância à luz da crítica ao hedonismo no final do diálogo. Cometer injustiças é mais *vergonhoso* do que sofrer injustiças, e o reconhecimento de ações *aischra* deve suscitar no indivíduo não apenas o mal – mas também uma dor, que, no caso do *elenchos*, como veremos, é o senso de vergonha.

Em 499e, Sócrates retoma a conclusão de sua discussão com Polo, e afirma uma tese a respeito das sensações: assim como os prazeres, há dores úteis e nocivas (499e1-2). As implicações dessa ideia, no entanto, só serão completamente ilustradas na narrativa evocada por Sócrates no fechamento da conversa, em que 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

¹⁷⁵ 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)

máxima –, Sócrates evoca versos de Eurípidés 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 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 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 (*gumnôthêi*) 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 (*phusêi ê trophêi*), 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 (*endêla panta*), seja o que concerne à sua natureza, seja as afecções (*tês phuseôs kai ta 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 (*hupo exousias kai truphês kai hubreôs kai akratias tôn praxeôn*), a alma estava plena de **assimetria e vergonha** (*asummetrias te kai aischrotêtos*). Depois de ter visto tais coisas, ele a enviou desonrada (*atimôs*) direto à prisão, aonde se dirigiu pronta para suportar os sofrimentos que lhe cabiam (*anatlênai ta prosêkonta pathê*). (524e5-525a7)

A assimetria – em oposição à desejável ordenação – e a vergonha são localizadas na alma contorcida como resultado 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. Sócrates parece insinuar que esse seria o caso de Cálicles e dos demais defensores da prática política da “má” retórica (que defendem também o ideal de vida tirânico) 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 e aparente dos prazeres.

No entanto, ao fim da narrativa, Sócrates parece sugerir que se refere a um processo que não é exclusivo ao pós-vida. A função corretiva da punição (“*timôria*”, 525b) faz os homens tornarem-se melhores (“*beltioni gignesthai*”); eles são beneficiados por uma justa pena não apenas por deuses, mas também por homens (“*hupo theôn te kai anthrôpôn*”, 525b5). Uma pena desse tipo ocorre “por meio de sofrimentos e dores (*algêdonôn kai odunôn*)”, a única maneira de “se livrarem da injustiça (*adikias apallatesthai*)”, não apenas no Hades, mas também em vida. No mínimo, no caso de pessoas incuráveis, “que cometeram as injustiças mais extremas”, é preciso que a punição produza modelos (“*paradeigmata*”, 525c).

O benefício produzido pela punição fundamenta-se na oposição 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, o que nos remete a um dos argumentos oferecidos anteriormente a Cálicles. Tal qual seria inútil oferecer ao corpo doente e mísero comidas e bebidas aprazíveis e satisfação de apetites, à alma “sucede o mesmo”: “Enquanto for viciosa (*ponêra*) por ser estulta, intemperante, injusta e ímpia (*anoêtos te ousa kai akolastos kai adcos kai anúncios*), ela deverá resistir aos apetites (*eirgein... tôn epithumiôn*) e não se permitir fazer senão aquilo que a torne melhor”, pois isso “é o melhor para a própria alma” (505b).

Ao final do diálogo, Sócrates retoma o sentido das teses que avançara ao longo do diálogo de forma sintética.

Entre tantos argumentos, porém, todos os demais foram refutados e somente este persiste, que é preciso ter maior precaução para não cometer injustiça do que para sofrê-la; que o homem deve, sobretudo, preocupar-se em ser bom, e não parecer sê-lo (*meletêteon ou to dokein einai agathon alla to einai*), quer privada ou publicamente; que se alguém vier a se tornar mau em alguma coisa, ele deve ser punido (*kolasteos*); que tornar-se justo e, uma vez punido, pagar a justa pena, é o segundo bem depois de ser justo; que se deve evitar toda forma de lisonja (*pasan kolaeian*), em relação a si próprio e aos outros (*peri heauton kai tèn peri tous allous*), sejam esses poucos ou muitos; e que se deve empregar a retórica e qualquer outra ação visando sempre o justo. (527b-c)

A punição direcionada àqueles que se tornam maus, ou seja, cometem injustiças, seria “o segundo bem depois de ser justo”. Trata-se, aqui, da punição devido a um tipo de injustiça que se pratica quando se preocupa em parecer ser bom. Mas que tipo de punição seria capaz de se contrapor a uma tal prática, tornando os homens justos? E por que, em meio a esses argumentos, Sócrates fala de lisonja e de uma retórica que não visa o justo?

3.5 A vergonha como punição e paradigma

A punição socrática deve ser capaz de produzir dor na alma de quem sofre como pena pelos atos injustos, mas ter um potencial corretivo. Essa punição deve ser compatível com uma dimensão pública, de modo a fazer quem a sofre servir de exemplo para outros. E deve poder manifestar os aspectos tortos e vergonhosos da alma de uma pessoa, após ela ter sido desnudada; se nem sempre é capaz de melhorar a alma do próprio indivíduo, no mínimo o faz de modelo para os demais.

À resistência de Cálicles de concordar e continuar na discussão na parte final do diálogo, Sócrates afirma: “Esse homem não tolera ser beneficiado (*ôpheloumenos*) e sofrer aquilo sobre o que discutimos: ser punido (*kolazomenos*)” (505c3). Sócrates está propondo um tipo de punição corretiva que é realizada através do *elenchos* filosófico. Assim como a adulação é o meio pelo qual a retórica é capaz de produzir prazer, a vergonha pode ser a emoção pela qual a filosofia (através de uma “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 correta¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Como afirma Edmonds III em sua interpretação do mito, “*The image of the Great King’s scarred and misshapen soul, stripped of all its coverings and supports and examined by the expert in justice, illustrates the way Socrates puts his interlocutors to the test, while the afterlife punishments prescribed for the wrong-doers depict the suffering that the shame of the elenchos inflicts.*” (2012, p. 166).

Haveria, portanto, uma justificativa filosófica – se quisermos, *doutrinal* – para o modo como a discussão se desenrola no *Górgias*, com Sócrates refutando os seus interlocutores através da vergonha. Provado que os defensores e praticantes da retórica cometem atos injustos, uma vez que praticam uma falsa *technê* sem nenhum compromisso com o ensino da justiça e estimulando os prazeres e vícios nas almas dos espectadores, resta também a eles pagar a devida pena – o que seria, inclusive, benéfico para a sua alma.

Assim, dois dos objetivos centrais para Sócrates no *Górgias* estariam 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. Não se trata somente de uma divisão teórica de campos de conhecimento. A vergonha é capaz de operar como antídoto e interferir no cultivo de apetites, e, através de algo como um tratamento de choque, Sócrates espera fazer com que seus adversários revejam seus valores. Trata-se da punição, através da produção de um certo tipo de dor, que exerce um papel não de finalidade¹⁷⁷, 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).

O mito final lança luz também 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 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.

Trata-se de uma inversão que já tinha sido anunciada por Sócrates. Ao responder ao questionamento de Cálicles sobre se lhe pareceria correto que alguém fosse “incapaz de socorrer a si mesmo” na *polis*, Sócrates responde:

Contanto que ele disponha daquela única coisa, Cálicles (...): que ele tenha socorrido a si mesmo sem ter incorrido em ações ou discursos injustos referentes a homens ou deuses. (...) Assim, se alguém me refutasse provando que sou incapaz de prover esse socorro a mim mesmo ou a outra pessoa, seja diante de muitas ou poucas pessoas, seja sozinho por uma só, seria eu tomado pela vergonha (*aischunoimên*), e, se em razão dessa incapacidade eu encontrasse a morte, haveria de me enfurecer. Todavia, se eu perdesse a vida por carência de uma retórica lisonjeadora, estou seguro de que me férias suportar facilmente a morte. (522c-d)

¹⁷⁷ V. novamente 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?”

Sócrates “seria tomado pela vergonha” (*aischunoimên*), 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-la. Este argumento é mais central do que parece à primeira vista, sob a luz do julgamento de Sócrates: ele está mais uma vez definindo a vergonha como um sentimento punitivo resultante de ações injustas, uma pena a ser paga não só por seus interlocutores do *Górgias*, mas por seus condenadores do tribunal.

Análoga às funções que a lisonja e o prazer exercem para a retórica seriam os papéis da vergonha e da punição para a boa retórica ou a filosofia – uma dicotomia subjacente a todas as outras que Sócrates não apenas afirma para seus interlocutores, mas que Platão exhibe dramaticamente. Assim, o papel da vergonha se revelaria ainda mais importante, à medida que o leitor acompanha o processo psicológico pelos quais passam os interlocutores de Sócrates quando sujeitos à sua “boa retórica”. 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)¹⁷⁸. 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 filosofia, 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 argumentação, 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 assimétricas e vergonhosas em demorado, são incuráveis.

¹⁷⁸ Ver nota 169, 170.

Por outro lado, os que cometeram as injustiças mais extremas e tornaram-se incuráveis devido a esses atos injustos, tornam-se modelo (*paradeigmati*), embora eles próprios jamais possam obter alguma vantagem porque são incuráveis. Não obstante, são os outros que obtêm 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 nouthetēmata*) para os injustos que ali chegam a todo instante. (525b5-c8)

As almas incuráveis (“*aniatoi*”), talvez por estarem de tal modo absortas num ciclo de satisfação de apetites, tornam-se completamente viciadas e, assim, incapazes de contemplar qualquer outro tipo de vida; por isso, não podem mais ser corrigidas. Neste caso, a punição tem apenas uma função paradigmática, pois a potência de antídoto da vergonha 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 ele não admite sofrer a devida punição. 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 pelas injustiças que cometeu.

Assim, ao atentar para a função demonstrativa da alma incurável, como paradigma do mito, Platão refere-se também à função exemplar 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 ato¹⁷⁹, talvez a audiência última da ridicularização de Cálicles seja o próprio leitor.

É importante notar, por fim, o âmbito epistêmico da incomensurabilidade notada na discussão entre Sócrates e Cálicles. Para Sócrates, trata-se de uma decorrente incapacidade de Cálicles de atender ao *logos*, condições tachadas pelo filósofo de “vergonhosas”:

Pois é vergonhoso (*aischron*) 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).

¹⁷⁹ V. 497b4-5, quando Górgias exorta Cálicles a responder “em vista de nós aqui presentes, para que a discussão tenha termo”; também 506a-b.

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 seus interlocutores (no caso de almas curáveis) ou sua audiência (no caso de almas incuráveis) – seus leitores –, através de casos paradigmáticos, a não mais procurar uma vida intemperante. 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 exposições que evocam elementos não puramente racionais, pois já estão em alguma medida inseridas na lógica da multiplicidade e transitoriedade epistêmica produzida pelos prazeres.

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 sensorial, contraponham-se aos efeitos do prazer. Assim, o apelo ao exemplo do *kinaidos*, ou a evocação de textos poéticos tradicionais, 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 e envergonhados em sua possível identificação com qualquer das teses calicleanas.

3.6 O *Górgias* e a psicologia moral platônica

A nossa leitura do *Górgias* aponta para alguns elementos geralmente considerados como desenvolvimentos da psicologia moral platônica presentes nos diálogos da chamada “segunda fase”, a saber, a divisão da alma em várias partes, que teriam as motivações de caráter específico. Ou seja, a vergonha apelaria às motivações de uma parte da alma, que, em uma determinada harmonia, seria capaz de frear outras motivações – atribuídas, na *República*, a outra parte, a apetitiva –: aquelas que almejam a satisfação dos apetites.

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 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*¹⁸⁰.

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 elaboração que Platão exhibe 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, a um só tempo, fundamenta a sua recorrente crítica à retórica e aos sofistas, e mostra uma preocupação com a potência da influência das emoções, prazeres e apetites na opinião e na agência de indivíduos “não-filósofos”. Em contrapartida, ao representar Sócrates devolvendo na mesma moeda, utilizando recursos como a vergonha e a ironia

¹⁸⁰ Cf. Lopes (2017b), que argumenta que há, no *Górgias*, pistas que apontam para o desenvolvimento da tripartição da alma na *República*. Em especial, Lopes defende que “*the discussion of temperance and intemperance between Socrates and Callicles contains features that evoke the treatment of the ‘part’ of the soul in books IV, VIII and IX of the Republic, especially regarding to epithumētikon*” (p. 30). Lopes concorda com Moss (2005) que referências ao *thumos* são representadas dramaticamente e teoricamente através da função da vergonha no *Górgias*.

para afetar seus interlocutores, Platão alude à possibilidade de que as emoções possam, se bem aplicadas, funcionar a favor de ideias filosóficas.

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 da oposição 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 pelos fins visados por cada uma. A exibição última de como a boa retórica funciona através da vergonha se dá através do próprio diálogo.

4. VERGONHA E *THUMOS* NA PSICOLOGIA MORAL DA *REPÚBLICA*

Até agora, conseguimos estabelecer alguns passos importantes para compreender o tratamento que Platão confere à vergonha nos *Diálogos*. Vimos que, nos chamados primeiros diálogos, o autor mantém uma relação ambígua com a chamada cultura grega da vergonha: se, por um lado, há uma preocupação em criticar a reputação como critério último para o estabelecimento de opiniões e a realização de ações (e não há dúvidas de que há uma relação intrínseca entre vergonha e reputação na sociedade grega representada nos *Diálogos*), por outro, Platão reforça dramaticamente a importância da vergonha. Considerando que a vergonha é definida como o medo da má reputação perante os outros, a estratégia geral de Platão, em resumo, não é rejeitar a vergonha como motivação moral ilegítima, mas tentar mudar o referente dos “outros”¹⁸¹.

O senso de vergonha deve se dar em relação àqueles que detêm conhecimento; e se não há ninguém de quem ter vergonha na cidade, que se tenha medo ou vergonha dos deuses, como clama Sócrates na *Apologia*¹⁸². No *Górgias*, Platão constrói uma imagem segundo a qual a alma, se não é julgada e responsabilizada corretamente em vida, está submetida ao juízo dos deuses, aqueles que conseguem, longe da opinião errática das companhias aduladoras encarnadas, ver a alma despida de corpo, perceber com clareza e distinção os traços de caráter e as ações que merecem repúdio¹⁸³.

Assim, ao postular o saber da audiência como condição para a legitimidade do “senso de vergonha”, Platão consegue, ao mesmo tempo, manter a importância da vergonha enquanto emoção moral responsável por censurar certas ações, mesmo entre aqueles que desconsideram a opinião dos muitos, e afastar a vergonha da associação à moral ateniense vigente, da qual era tão crítico. Em outras palavras: a vergonha que se sente em relação à reprovação de alguém que possui opiniões bem embasadas é uma motivação legítima para Platão.

Mas isso não resume toda a questão: até porque Platão, inclusive no modo como constrói a imagem de Sócrates, parece apostar na vergonha como um recurso psicológico através do qual seria possível ao menos estimular as pessoas a afastarem-se das opiniões manifestamente erradas, e a estratégia se aplica, ou pelo menos tenta se aplicar, mesmo aos interlocutores menos afeitos às

¹⁸¹ O problema foi estabelecido no capítulo 1; a solução, através da relação entre vergonha e *doxa* já nos diálogos refutativos, a partir do capítulo 2.

¹⁸² V. “Sócrates sem vergonha”, no cap. 2.

¹⁸³ V. capítulo 3.

investigações filosóficas socráticas e mais preocupados com a reputação. Sócrates quer convencer indivíduos que mantêm opiniões tão antagônicas quanto Cálicles¹⁸⁴ através da vergonha, mesmo que o protagonista dos diálogos não consiga obter o consentimento racional de seus interlocutores. Como vimos, também no caso do *Górgias*, tal artifício argumentativo, ou seja, essa tentativa de refutar ou transformar os interlocutores a partir da vergonha, depende de algumas acrobacias discursivas, como a evocação de imagens e formulações particularmente impopulares e a associação destas com as teses a serem refutadas.

Mas como poderia alguém que não foi racionalmente convencido ser emocionalmente coagido a desistir de uma opinião¹⁸⁵? Desde que estabelecemos sua definição, tratamos a vergonha principalmente de um ponto de vista “externo”: buscamos analisar as possíveis associações entre a vergonha e as opiniões; analisamos, em alguns casos, as implicações do envergonhamento para a construção do drama ou para o argumento dos diálogos, ou tentamos justificar a presença da vergonha no contexto discursivo de cada obra. Ainda nos falta entender como Platão enxerga o fenômeno psicologicamente, como a vergonha surge na alma e como afeta a pessoa que a experimenta.

A *República* é certamente uma obra privilegiada para entender as reflexões psicológicas platônicas. Em termos gerais, sabemos que esta peça seminal do *corpus* de Platão vai coadunar a questão ética que motiva a discussão – o que é a justiça – com um arcabouço teórico sobre as funções da alma, detalhado como poucas vezes na obra. A vergonha é incluída na discussão central do diálogo à medida que se ensaiam possíveis respostas às questões sobre a importância da vida justa e a definição da justiça a partir de estímulos extrínsecos ao próprio valor da justiça. Fundamentalmente, o Sócrates platônico está combatendo a visão segundo a qual a vida justa só vale a pena graças às vantagens e à boa reputação oriundas do reconhecimento público do caráter de alguém. Como vimos na abertura deste trabalho, uma das imagens mais célebres para explicar o problema central da *República*, descrita por Glauco no livro II, é o anel da invisibilidade de Gíges, que coloca em cena a visão popular que Sócrates precisa refutar: qualquer um, invisível e livre das sanções externas e do olhar dos outros, não teria motivos para não cometer ações injustas.

¹⁸⁴ V. “Os limites da vergonha”, no cap. 3.

¹⁸⁵ Há ainda uma questão por trás desta, que abordaremos ao longo deste capítulo: a vergonha não depende da compreensão e da subscrição racional à opinião dos outros dos quais se sente vergonha?

O que está em jogo, talvez mais do que uma coibição legislatória, é o medo das consequências da reprovação pública, e a possibilidade de fugir à vergonha.

Ao longo da *República*, no entanto, a vergonha se insinua não apenas como uma motivação que é decisiva na dimensão da vida individual, mas também para a organização política. Há, paralelamente às teorias articuladas explicitamente, alguns sintomas que reforçam constantemente a atribuição de importância à vergonha. Para já citar um caso exemplar: ao final do livro VI, Sócrates precisa responder ao desafio sobre a exequibilidade do governo do filósofo, persuadir seus interlocutores de que a multidão seria convencida a deixar-se governar, uma condição para a existência da cidade verdadeiramente justa. Adimanto afirma que Trasímaco (o personagem que, enrubescido, havia sido constrangido a abandonar sua tese no livro I) seria o primeiro a discordar (498c-d). Após tentar convencer Glauco, Adimanto e Trasímaco, aparentemente sem sucesso, de que as pessoas deixariam de se irritar com a proposta do rei filósofo uma vez que compreendessem seus benefícios, Sócrates apela para um recurso final: “queres então que digamos [...] que eles se tornaram absolutamente dóceis e ficaram persuadidos, de molde a concordarem, se não for por mais nada, ao menos por vergonha (*aischunthentes*) (501e7-502a2)?”.

Um dos maiores desafios com que nos deparamos ao interpretar a *República* – e, possivelmente, os *Diálogos* em geral – é compreender em que momentos Platão está descrevendo e/ou criticando a sociedade a partir da qual e para a qual escreve, e em que momentos está propriamente engajado em construir argumentativamente as condições ideais sobre as quais o indivíduo justo e a cidade justa poderiam prosperar. Há uma relação óbvia entre as duas coisas, duas faces do mesmo projeto filosófico: mas o caso da vergonha é particularmente difícil, porque, como os diálogos socráticos aporéticos deixam entrever, há algumas variáveis que influenciam o modo como entendemos a vergonha e atribuímos legitimidade à emoção como motivação moral. Sentir vergonha em Atenas talvez fosse diferente de sentir vergonha na *Kallipolis*, por exemplo.

Mesmo na *República*, em alguns momentos, a própria atribuição de adjetivos como “vergonhoso” (*aischron* e cognatos) parece ter pouca relação com o que seria mal visto pela opinião pública, e mais com o que é de fato feio ou mau; em outros, a questão flagrante é justamente como superar a rejeição da opinião pública. Aceitar que Platão simplesmente se rende descuidadamente aos vícios da linguagem comum, contudo, é subestimar a precisão de sua escrita e a estrutura intrincada da *República*. A solução que encontraremos para esse enigma passa pela análise da vergonha enquanto fenômeno psíquico – que, como é de praxe nas reflexões

psicológicas de Platão, é praticamente indissociável das teses éticas defendidas por Sócrates no diálogo.

Não por acaso, o tratamento dedicado à vergonha na *República* é singular. Aqui, mais do que nos outros diálogos, podemos definir o lugar da vergonha em um quadro conceitual psicológico e analisar seu funcionamento enquanto fenômeno psíquico. Embora tampouco na *República* haja uma discussão em que a vergonha esteja posta como conceito central – Platão nunca coloca a pergunta “o que é a vergonha?” na boca de nenhum de seus personagens –, ela é relacionada e classificada com outros termos fundamentais para a psicologia platônica. No livro IV, quando Sócrates divide a alma em três partes e tenta justificar a existência de cada uma delas a partir de seus desejos particulares, a vergonha é localizada no *thumos*, a parte intermediária da alma. A resposta de Platão sobre o que é uma alma justa, nós sabemos, passa pela subsunção da vergonha e de outras emoções à razão. Mas é curioso que a vergonha não seja abandonada ou rebaixada; ao contrário, cumpre uma função auxiliar crucial na alma e na cidade.

A partir do paralelo estabelecido na analogia cidade-alma, poderíamos ler a relação entre a parte racional da alma e o *thumos* bem educado como análoga à relação entre o rei filósofo e os guardiões auxiliares da cidade: embora haja uma hierarquia, cada um tem uma função a cumprir. A vergonha pode ser um sentimento poderoso, positivo, estimulante, principalmente para combater os impulsos irracionais e injustos na alma, desde que exercida a partir de uma configuração anímica bem estruturada, em que o critério último para as opiniões que serão consideradas é o conhecimento.

Ao mesmo tempo, a construção de uma cidade em que vigora a justiça resolveria o problema na outra ponta: na bela cidade, não há mais a influência dos *muitos* cujas opiniões mal fundamentadas seriam capazes de constranger alguém a perseguir más ações. Como nós veremos, se estendemos a relação cidade-alma para além da associação analógica, é possível perceber o papel da vergonha na própria organização de *Kallipolis*. Assim como a coragem, o senso de vergonha é essencial para a formação dos guardiões auxiliares, aqueles que, embora não necessariamente tenham natureza filosófica – e, sabemos, talvez não tenham acesso “em primeira mão” ao conhecimento moral –, são capazes de resistir na opinião correta que lhes é transmitida sobre do que se deve e do que não se deve ter medo.

A exploração da vergonha enquanto fenômeno psíquico na *República* não só é consonante com as definições e análises estabelecidas nos diálogos de primeira fase. Eu pretendo mostrar neste capítulo como a *República* fundamenta, a partir de uma teoria psicológica, tanto o conjunto de teses morais que Sócrates vinha defendendo em relação à vergonha quanto a sua prática de tentar envergonhar os interlocutores para convencê-los (ou ao menos dissuadi-los das opiniões incorretas). Se aplicarmos essa dinâmica ao jogo de cena dos textos platônicos – extrapolação textual que, espero, estará justificada ao fim deste capítulo –, a vergonha seria um recurso através do qual, pelo diálogo, a razão poderia despertar, nas almas alheias, uma motivação suficientemente forte para ao menos reprimir as opiniões e hábitos vergonhosos, e o indivíduo poderia ser levado a resistir em quaisquer convicções racionais, mesmo que elas estivessem, em uma alma corrompida, submetidas ao governo da parte apetitiva.

4.1 A ambiguidade do *thumos*

No centro da discussão sobre psicologia moral na *República*, Sócrates descreve uma imagem central para a compreensão do conflito psicológico que caracteriza a necessidade de uma tripartição da alma:

Uma vez ouvi uma história a que dou crédito: Leôncio, filho de Agláion, ao regressar do Pireu, pelo lado de fora da muralha norte, percebendo (*aisthomenos*) que havia cadáveres que jaziam junto do carrasco, teve um grande desejo de os ver, ao mesmo tempo que isso lhe era insuportável e se desviava (*hama men idein epithumoi, hama de auduscherainon kai apotrepoi heauton*); durante algum tempo lutou consigo mesmo e velou o rosto (*machuito te kai parakaluptoito*); por fim, vencido pelo desejo (*kratoumenos d'oun hupo tês epithumias*), abriu muito os olhos e correu em direção aos cadáveres, exclamando: ‘Aqui tendes, génios do mal, saciai-vos deste belo espectáculo’ (*emplêsthête tou kalou theamatos*). (439e-440a)¹⁸⁶

O procedimento socrático aqui é claro: assim como faz para provar a diferença entre *epithumêtikon* e *logistikon*, coloca em jogo duas motivações distintas: Leôncio tem ao mesmo tempo um desejo (*epithumia*) de ver os cadáveres que jaziam e um impedimento, uma motivação contrária que gera uma luta consigo mesmo, um resistir (“*duscherainô*”). Esta resistência, uma motivação contraposta ao desejo que, no entanto, não é completamente racional, é o que prova a

¹⁸⁶ Tradução de Maria Helena Rocha Pereira.

necessidade de existência de um princípio motivacional na alma capaz de levar o agente a um curso de ação que é contrário ao almejado pela parte desiderante (*epithumêtikon*). A resistência ao desejo de ver cadáveres – este impulso mórbido e possivelmente sexual¹⁸⁷ –, o fenômeno motivador evocado no epicentro do argumento da *República* para demonstrar que a alma, assim como a cidade, deve ser dividida em três partes, é nada menos do que a vergonha.

A relação entre *thumos* e vergonha, portanto, fica estabelecida tão logo Sócrates prova a necessidade de que haja uma terceira parte da alma além do *logistikon*, a parte racional, e o *epithumêtikon*, a parte desiderante¹⁸⁸. A vergonha revela um modo de agir específico o suficiente para garantir a plausibilidade da existência de uma terceira parte na alma, com especificidades a partir das quais a manifestação de uma tal emoção se torna possível. Se a tripartição é fundada e fundamentada nos casos de conflito psíquico, a peça final de um quebra-cabeças montado ao longo do livro IV é o fenômeno que se distingue do conhecimento, próprio ao *logistikon*, e do desejo, próprio ao *epithumêtikon*. A descrição do caso de Leôncio explicita, ao mesmo tempo que a íntima relação entre *thumos* e vergonha, a força que a parte intermediária da alma pode exercer contra os desejos.

Entender o modo de funcionamento do *thumos*, os seus objetos e a sua caracterização enquanto uma das três partes da alma é fundamental, portanto, para compreender os mecanismos teóricos através dos quais Platão localiza a operação da vergonha, assim como o seu papel na dinâmica anímica descrita na *República*.

Esta não é, contudo, uma tarefa trivial: a especificidade do *thumos* é um dos maiores pontos de contenda entre as interpretações da psicologia da *República*. Se o exemplo de Leôncio é suficientemente claro para explicitar a especificidade do *thumos* em relação ao *epithumêtikon*, é difícil conciliá-lo com os argumentos seguintes, que pretendem demonstrar a distinção da parte intermediária em relação ao *logistikon*.

¹⁸⁷ É possível que o desejo de Leôncio seja sexual, com base na relação estabelecida com um fragmento de Teopompo, como observa Adam (1902), posição defendida por Price (1995, p. 51): “*It is evident from a fragment of Theopompus, if emended, that Leontius, whom we may call the first sexual pervert in history, was notoriously susceptible to pale complexions, whether as a cause or as a consequence of necrophilic tendencies, and it is doubtless these tendencies that he is really confronting in Plato’s anecdote.*”

¹⁸⁸ Cairns (1993, p. 382, 383) refuta a tese de Fortenbaugh (1975) de que a vergonha estaria localizada no *logistikon*. Militello (2020) retoma a questão. Ao longo das próximas seções deste capítulo, pretendo defender que a vergonha está localizada no *thumos*, mas o *thumos* pode ser “guiado” pelo *logistikon*. Como veremos, isso não implica que o *thumos* tenha capacidade cognitiva, ao contrário do que defende, p. ex., Boeri (2010).

A possibilidade de uma bipartição da alma entre *logistikon* e *epithumêtikon* – ou seja, que *thumos* e *epithumêtikon* sejam, na verdade, a mesma coisa – é descartada uma vez evidenciado que a parte intermediária não só é diferente da desiderativa, mas, como mostra o caso de Leônicio, é aliada da razão na alma contra a parte desejante (440e). Resta então demonstrar que o *thumos* se diferencia do *logistikon*. Glauco e Sócrates oferecem três evidências para que o *thumos* seja considerado uma parte independente: a presença do *thumos* em crianças, que, embora demorem para desenvolver a parte racional da alma ou nunca a desenvolvam, já nascem cheias de *thumos* (441a); a presença do *thumos* em animais selvagens (*tois thêriois*; 441a-b), que seriam desprovidos de *logistikon*; e, através da remissão a uma citação da *Odisseia*, o conflito interno de Odisseu frente à possibilidade de matar ou não as mulheres e os pretendentes de Penélope que se reuniam na calada da noite, quando o herói, “batendo no peito, censurou o coração” (“*stêthos de plêxas kradiên ênipape muthôi*”, 441b7)¹⁸⁹.

O exemplo de Odisseu é suficientemente convincente: assim como Leônicio tentou censurar, através do *thumos*, o *epithumêtikon*, Odisseu precisa refrear o desejo do seu *thumos* através do *logistikon*. Assim como nas demais provas para a tripartição, Sócrates evoca um exemplo que obedece ao princípio dos opostos¹⁹⁰, inferindo, através de um contraste entre motivações, uma oposição entre diferentes partes da alma: a parte de nós que reflete sobre o que é melhor e o que é pior (“*analogisamenon peri tou beltionos te kai cheironos*”) repreendeu (“*epiplêtton*”) aquela que sente raiva irracionalmente (“*tôi alogistôs thumoumenôi*”, 441c2).

A motivação manifesta pelo *thumos* de Odisseu é um apelo por *timê*, honra, determinante para a ação do *thumos*¹⁹¹. O herói está na véspera do embate com os pretendentes de sua esposa no desafio pela sua reconquista, e vê-los cortejando e sendo cortejados por amas é uma afronta à sua honra. Esta afronta desperta *nemesis*¹⁹² – a reivindicação de vingança para recuperar a honra – em seu *thumos*. Cabe à motivação gerada pela parte racional, ou seja, o seu *logistikon*, impedi-lo de uma ação que poderia comprometer a possibilidade de recuperar a sua família e a sua identidade (ainda que com a intenção de apenas adiar a sua vingança).

¹⁸⁹ *Odisseia* XX.17, citado anteriormente em 390d, no livro III, como discurso exemplar para os guerreiros da cidade ideal.

¹⁹⁰ Discutiremos o princípio dos opostos em mais detalhe nas próximas subseções.

¹⁹¹ Cf. 581a8-b.

¹⁹² Sobre o conceito grego de *nemesis* como emoção moral, v. Renaut (2014, p. 28-31). Konstan (2006, p. 111-118) estabelece, a partir da noção de *nemesan* em Aristóteles, uma relação com prazer e dor.

Se no exemplo de Leônncio está em jogo uma oposição entre *thumos* e *epithumêtikon*, o caso de Odisseu explicita o embate do *logistikon* com o *thumos*. No primeiro conflito psíquico, o *thumos* assume um papel de censor: pode impedir a realização de uma ação questionável, visando salvaguardar a reputação do agente. Já no segundo, o seu caráter irascível se manifesta em um impulso irracional (“*alogistôs*”) que, mesmo visando o restabelecimento da *timê*¹⁹³, colocaria os objetivos do agente, estabelecidos racionalmente, a perder.

Podemos atribuir esta caracterização ambivalente do *thumos* – ora como fonte de motivação irracional a ser censurada, ora como fonte de censura de outra motivação menos razoável – à necessidade de comprovar a tripartição através do princípio dos opostos. Previamente estabelecido como condição capaz de demonstrar a existência de várias partes da alma, o princípio opera através de contrastes: “É evidente que o mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa”¹⁹⁴ (436b7s), diz Sócrates. Assim, para provar que o *thumos* não pode ser identificado ao *epithumêtikon*, é preciso demonstrar uma situação de conflito tal em que a dinâmica seja de oposição entre essas duas partes da alma (o caso de Leônncio); para provar que não pode ser identificado ao *logistikon*, idem (o caso de Odisseu). Cada um desses conflitos já prevê um curso de ação mais adequado do que o outro.

De modo apropriado às suas teorias motivacionais, Sócrates já favorece através desses exemplos as motivações que têm origem no *logistikon*, depois as do *thumos* e, por fim, as do *epithumêtikon*, uma hierarquia entre as partes em que se nota o caráter “intermediário” do *thumos*: por não ser a parte pela qual raciocinamos, ele não é completamente deliberativo; por não ser a parte pela qual desejamos, não é de todo “impulsivo”. Na dinâmica dos exemplos construídos para obedecer ao princípio dos opostos, esse caráter intermediário do *thumos* faz com que, ao se opor a uma das duas partes “extremas” da alma, ele se assemelhe, por contraste, ao seu oposto. Por isso, no caso de Leônncio, o *thumos* vai refrear os impulsos mais primitivos originados no *epithumêtikon*; já no caso de Odisseu, o *thumos* será essa força que apenas não põe tudo a perder ao ser impedido pelo *logistikon*.

¹⁹³ Na segunda seção deste capítulo, desenvolvo a relação entre *thumos* e *timê*.

¹⁹⁴ Na tradução de M. H. Rocha Pereira. Como veremos na próxima seção, a formulação do princípio é bastante ambígua, permitindo diferentes interpretações.

Mas, na verdade, essa ambivalência do *thumos* não se limita às situações que ilustram a prova de sua existência. Se no livro IV ele é caracterizado como a parte através da qual sentimos raiva (“*hôi thumoumetha*”, 439e3), no livro IX Sócrates se refere ao *thumos* como a parte que nos motiva (“*hôrmesthai*”) em direção ao domínio, à vitória e à boa reputação (“*pros to kratein ... kai nikan kai eudokimein*”, 581a8-b1). A primeira caracterização parece aproximá-lo ao tipo de motivação oriunda do *epithumêtikon*, enquanto a segunda aparentemente pressupõe uma capacidade de juízo e cálculo que, à primeira vista, caberia ao *logistikon*.

Poderíamos tentar explicar a ambivalência a partir da associação do *thumos* com uma das outras partes da alma, que exerceriam o papel de “pólos” em relação à intermediação realizada pelo *thumos*. Afinal, uma das características aventadas na descrição inicial do *thumos* (440b) é a sua capacidade de tornar-se aliado (“*summachon*”) do *logos* na luta contra as *epithumiai*¹⁹⁵. Assim, o *thumos* seria responsável por motivações mais “racionais”, quando associado ao *logistikon*, e mais “impulsivas”, quando associado ao *epithumêtikon*. A ambivalência presente na prova da existência do *thumos* seria portanto não uma ambivalência definicional, mas uma ambivalência funcional.

Mas, ao reduzir o papel do *thumos* a coadjuvante, deve-se evitar desidratá-lo de especificidade. Por muito tempo prevaleceu uma tendência de interpretação da tripartição em que se descartava a relevância da parte intermediária da alma para a psicologia moral platônica¹⁹⁶. Por sua vez, postular a especificidade do *thumoeidês* à sua aliança com outra parte cria problemas de outra ordem: qual seria o fator determinante para esta aliança? Como poderia o *thumos* ser capaz de determinar uma aliança, seja a uma parte ou a outra, se supostamente é o *logistikon* a parte da alma responsável pelas operações racionais de juízo? Ou deveríamos, ainda, atribuir uma capacidade desejante ao *thumos* que explicasse a motivação de sua aliança? E o que dizer dos casos em que o *thumos* é a parte que comanda a alma? Novamente, parecemos estar longe de descobrir um modo de operação específico que seja capaz de dar conta da manifestação da vergonha na alma.

¹⁹⁵ À primeira vista, Sócrates parece rejeitar a aliança entre *epithumêtikon* e *thumoeides* no livro IV (440b, 440e-441a). V. Adam (1902) para outras possibilidades de interpretação do grego na passagem. Para os nossos propósitos, parece claro, nos livros VIII e IX, que essa aliança é uma possibilidade. Discutiremos esta questão em mais detalhes em “A formação do *thumos* e a vergonha” e “O papel social da vergonha”.

¹⁹⁶ Por exemplo, Robinson (1970, p. 46): “... the ambiguous status of the ‘spirited element’ allows it to be fitted with some show of plausibility into a scheme of tripartition invented as an imposing analogue to the tripartite state. It serves a purpose in a context, and should not be pressed”. V. também Penner (1971, p. 111-113) e Hardie (1936, p. 141-143).

Nas diferentes referências ao *thumos* ao longo da *República*, aliás, também é fácil perder de vista a sua especificidade. Enquanto são claras as características definidoras do *logistikon* – uma parte “amante do conhecimento”, a partir da qual raciocinamos – e do *epithumêtikon* – amante do dinheiro e do prazer, a partir da qual desejamos –, assim como o modo pelo qual se diferenciam e podem se opor, a caracterização do *thumos* não é tão imediatamente acessível. A sua ambição última é a honra ou é a vitória? Se a sua presença é evidente em crianças e animais pela raiva que manifestam, seríamos obrigados a conceder que animais são capazes de visar a boa reputação, ou que recém-nascidos podem obter vitórias? O seu modo de funcionamento também parece pouco claro. O *thumos* é a parte pela qual sentimos raiva, mas a primeira emoção descrita em um exemplo de sua atuação é a vergonha. Como a vergonha de Leôncio, que se alia à razão para refrear um desejo, se assemelha à raiva das crianças e dos animais, ou ao impulso homicida irracional de Odisseu? Poderiam animais ou recém-nascidos sentir vergonha? Em outras palavras: qual seria a especificidade do *thumos*, a ponto de reunir emoções e objetivos tão distintos, e como ela se relaciona com a razão e o desejo?

As respostas aos problemas até aqui aventados podem ser separadas em dois grupos, que correspondem às partes que desenvolvo neste capítulo. Na primeira (“A tripartição da alma”), abordaremos o que significa haver partes da alma, qual o seu estatuto e quais as implicações do estatuto das partes para a parte intermediária. Em outras palavras, definiremos uma configuração de parte à qual o *thumos* deve atender, aventando algumas possibilidades estabelecidas na bibliografia secundária de interpretação da tripartição. Com isso, pretendemos esclarecer o estatuto da aliança e do combate entre partes da alma, assim como delimitar a sua potência motivacional. Confrontaremos a vertente tradicional de interpretação da tripartição (“*Os limites da interpretação tradicional da tripartição*”), segundo a qual as diferentes partes se relacionam com os mesmos objetos, que resulta em uma série de paradoxos com os quais os intérpretes se vêm às voltas até hoje. Proporemos, em vez disso, a partir da interpretação *estrutural* da dinâmica anímica descrita por Platão, uma leitura da tripartição segundo a qual cada parte tem objetos específicos (“*Uma interpretação alternativa*”). É justamente a especificidade do estatuto dessas relações que explica também a definição de cada parte da alma enquanto tal, assim como os conflitos motivacionais aventados por Sócrates na *República* (“*O conflito psíquico*”).

Ao esclarecer esses pontos e estabelecer o estatuto do *thumos*, nós estaremos habilitados, na parte seguinte deste capítulo (“O cão de guarda e o leão: o objeto do *thumos* e a vergonha”), a

entender o que diferencia essa parte da alma: qual a sua especificidade enquanto intermediário entre razão e desejo, e por que Platão opera, na sua caracterização, com certos deslocamentos conceituais que acabam por tornar a sua definição ambígua ou ambivalente (“*O objeto do thumos*”). Esperamos explicar *como* o *thumos* funciona, e o que há em comum entre os objetos do *thumos* dos mais diferentes tipos de agentes morais. Aplicaremos, aqui, a hipótese desenvolvida na primeira seção do capítulo, de que o objeto e o modo de funcionamento da parte estão intrinsecamente relacionados. Aventaremos a possibilidade de que o *thumos* estabelece relações com seus objetos na medida em que são reconhecidos como coisas temíveis, passíveis de serem combatidas e vencidas. Tal caracterização remete às imagens para descrever o *thumos*, que é associado não só ao leão e ao cão de guarda, mas também é determinante para a coragem dos guardiões auxiliares na cidade ideal, que discernem o que deve ser ou não temido (e, conseqüentemente, combatido). A vergonha, por sua vez, seria um modo específico de funcionamento dessa raiva que define o *thumos*, que se manifesta, a partir das relações estabelecidas pelas demais partes da alma, ao localizar algum elemento desonroso ou indigno de si (“*Vergonha e thumos*”). Delimitaremos o que diferencia o governo do *thumos* no caso dos guardiões da cidade do caso do homem timocrático, cuja diferença no modo de vida pode ser explicada à luz do projeto educacional dos livros II e III da *República* (“*A formação do thumos e a vergonha*”). O *thumos* bem educado, então, é fundamental para a organização da cidade ideal, e isso se justifica por uma intercorrespondência causal entre a organização social e anímica (“*O papel social da vergonha*”). É esta relação, por sua vez, que pode nos ajudar a especificar a importância da vergonha também no projeto platônico-socrático de diálogo com os indivíduos em uma cidade degenerada.

Assim, para oferecer uma caracterização do *thumos* que dê conta de sua especificidade enquanto parte da alma responsável pela manifestação da vergonha, é preciso entender o seu papel na psicologia desenvolvida na *República*. Este papel está atrelado à configuração anímica através de partes, assim como ao estatuto dessas partes. Ao longo deste capítulo, pretendo abordar alguns dos argumentos centrais da psicologia moral da *República*, de modo a provar que o *thumos* tem um papel mais importante na configuração anímica do que a tradição interpretativa deixa entrever.

A hipótese que pretendo defender é que o *thumos* exerce uma mediação crucial, tanto na alma quanto na cidade, que pode garantir o bom funcionamento do todo. Essa mediação se explica não só na constituição social da *Kallipolis*, mas também a partir da configuração anímica entre

partes, que exige o funcionamento constante dos seus três componentes. Através do seu modo de operação, quando bem empregado, o *thumos* combate a injustiça e pavimenta o caminho para a atuação por vias racionais. Além disso, é por si mesmo um princípio motivador poderoso contra a vida injusta, que segundo o Sócrates platônico pode e deve ser mobilizado por filósofos, seja por meio de coação, seja por meio de estímulos. A vergonha é uma das principais ferramentas de mobilização do *thumos*, um fenômeno psíquico capaz de garantir a sua correta disposição entre as demais partes anímicas.

4.2 A tripartição da alma

Na *República*, Platão estabelece uma divisão da alma em três partes¹⁹⁷: *logistikon*, *thumos* (ou *thumoeidês*¹⁹⁸) e *epithumêtikon*. A primeira seria a parte “racional”, a partir da qual raciocinamos e aspiramos ao conhecimento. A última, a parte “desiderativa”, pela qual sentimos fome e sede, por exemplo. Já o *thumos* será nosso objeto de atenção na próxima seção deste capítulo.

A tripartição da alma cumpre várias funções no diálogo. Na economia do argumento do livro IV, talvez sua principal utilidade seja fornecer um sentido para a definição de justiça no âmbito individual: assim como na cidade justa cada classe cumpre a sua função (“*hekastou toutôn to hautôu prattontos en polei*”, 434c7), cada parte também o faz na alma justa. Ou seja, a divisão da alma também aprofunda a analogia da alma justa com a cidade justa, que também é dividida em três partes (434c-436a). A tripartição, ademais, oferece uma explicação para os conflitos psíquicos, como no caso do fenômeno da *akrasia*, ou da fraqueza da vontade, que ocorre quando

¹⁹⁷ Como já foi exaustivamente notado nos estudos sobre a psicologia platônica, Platão não é consistente nos termos utilizados para se referir às “partes” (p. ex., não há tantas ocorrências de “*meros*”, o termo mais literalmente traduzido por “parte”). Evitamos tirar conclusões apressadas a partir da análise vocabular, já que a variação de termos descarta um uso estritamente técnico. Não é o vocabulário empregado que implica o estatuto preciso ou as propriedades rígidas; ao contrário, em boa parte das ocorrências, Platão limita-se a utilizar pronomes relativos, o que sugere uma vagueza deliberada (cf. Annas, 1981, p. 124). Quanto à terminologia que estamos adotando, antes de preterir o tradicional uso de “parte” em favor de “espécie”, “classe” ou “função”, é pertinente analisar o papel dessas entidades anímicas no conflito psíquico.

¹⁹⁸ Renaut (2014) faz uma comparação entre as ocorrências dos dois termos. V. também Hobbs (2000, p. 6-7). Para os propósitos deste texto, identifiquei *thumos* e *thumoeidês*.

alguém, a despeito de querer fazer algo, sucumbe a fazer o seu oposto¹⁹⁹. Por fim, a tripartição determina os critérios segundo os quais se pode estabelecer uma hierarquia moral dos diferentes tipos de caracteres, numa tipologia que é desenvolvida nos livros VIII e IX da *República*.

E há pouco mais que pode ser dito sobre a tripartição sem se envolver em controvérsias interpretativas. Ao longo do tempo, a teoria foi alvo de inúmeras interpretações que tentam conciliar os seus diferentes meandros. Nos últimos cinquenta anos, uma vertente interpretativa específica foi adotada por boa parte dos estudos sobre o tema. Embora, é claro, não seja possível delimitar com precisão uma interpretação unânime da tripartição, alguns pontos constam na maioria das versões: com base em uma leitura do *princípio dos opostos*, defende-se que as partes podem agir e/ou sofrer sobre/por *o mesmo objeto*; define-se o conflito em termos de uma interferência da ação de uma parte sobre o objeto de uma outra parte, ou de duas partes que entram em conflito sobre como agir em relação a um mesmo objeto²⁰⁰.

Nesta seção, pretendo demonstrar os limites desta que vou chamar de interpretação tradicional da tripartição da alma da *República*. Debruço-me sobre duas evidências de que esta não é a melhor leitura possível da teoria anímica desenvolvida por Sócrates no diálogo: em primeiro lugar, a interpretação tradicional é incompatível com um dos critérios que o próprio Sócrates estabelece para justificar a divisão da alma em partes diferentes, o *princípio da relação*. Em segundo, a interpretação tradicional implica a atribuição de características de todas as partes da alma para cada uma delas, o que contradiz a própria necessidade de tripartição, e exige a incorporação de alguns paradoxos, como o que atribui, às partes, características próprias da agência humana e subseqüentes subdivisões que explicam subfunções, como se as partes fossem *homunculi* que atuassem dentro do próprio homem²⁰¹.

¹⁹⁹ Eu discordo da visão desenvolvimentista, segundo a qual a partir do desenvolvimento da doutrina da tripartição Platão teria desistido do que se convencionou chamar “intelectualismo socrático” – a saber, a ideia, expressa nos diálogos “de juventude”, de que só se comete injustiça por ignorância, ou de negação da *akrasia*. O meu ponto de vista sobre a questão, espero, ficará claro ao final desta seção do capítulo.

²⁰⁰ Entre os exemplos de interpretações que, embora defendidas de maneiras variadas, podem ser incluídas no que me refiro como interpretação tradicional (ou seja, continuam atribuindo às diferentes partes propriedades cognitivas e/ou desiderativas que fogem ao modo de funcionamento que as define, visando explicar como se relacionam aos mesmos objetos), estão Annas (1981), Kahn (1987), Irwin (1995), Hobbs (2000), Delcomminette (2008) e Boeri (2010). Bobonich (2002) aponta a insustentabilidade de alguns pontos desta versão, embora, com isso, descarte a própria teoria da tripartição na *República* em favor da psicologia apresentada no *Fedro* e no *Timeu*.

²⁰¹ Annas (1981, p. 109-153) talvez apresente a versão mais influente e fundamentada da tripartição como teoria dos *homunculi*: “Each part has desires and pleasures, and tries to gain them, sometimes at the expense of the other two; they conflict, agree, and so on. That is, they are feely described in terms that are normally used only of the person as a whole” (Annas, 1981, p. 142).

A seguir, vou defender uma leitura relativamente idiossincrática da tripartição, com base em alguns intérpretes que, nos últimos dez anos, vêm questionando a leitura tradicional²⁰². Acredito que essa leitura, além de ter base textual sólida, nos ajuda a conciliar os vários aspectos da tripartição desenvolvidos por Sócrates não só no livro IV, quando a tripartição é anunciada, mas nos livros VIII e IX, em que a relação entre as partes da alma é desenvolvida e aplicada a exemplos. Além disso, como veremos adiante, ela nos permite entender o funcionamento específico do *thumos* como parte em que a vergonha se origina.

4.2.1 Os limites da interpretação tradicional da tripartição

Para entender por que Sócrates divide a alma em três partes, retomemos as justificativas oferecidas pelo personagem no diálogo. Começemos pelo início: o argumento usado por Sócrates para estabelecer o primeiro critério a partir do qual seríamos obrigados a reconhecer a presença de várias partes na alma. Trata-se do chamado *princípio dos opostos* (PO).

É evidente que o mesmo (*tauton*) (a) não visará (*ethelêsei*) (b), ao mesmo tempo (*hama*) (c), realizar ou sofrer (*poiein ê paschein*) coisas contrárias (*tanantia*) (d) de acordo com o mesmo (*kata tauton*) (e) e em relação ao mesmo (*pros tauton*) (f). Por consequência, se descobrirmos que tal fato ocorre neste caso, ficaremos a saber que não era o mesmo (*tauton*), mas mais de um (*pleiô*) (g). (436b7-c2)²⁰³

Nesta tradução, mantive propositalmente a ambiguidade conferida pelos vários pronomes neutros no grego. Eles conferem à formulação uma aparência lógica e universal, embora seja claro que o princípio deve ser aplicado, aqui, à dinâmica psíquica. Ao definir os referentes dos diferentes pronomes, seremos capazes de aplicar o critério ao funcionamento da alma e entender com mais

²⁰² Concordo com os principais pontos levantados pela interpretação de Renaut (2014) e defendo-os neste capítulo, embora o faça a partir de outros argumentos e considere, a partir dela, algumas implicações distintas. Alguns argumentos de Kahn (1987), Stalley (2007), Delcomminette (2008), Kamtekar (2008) e Moss (2008) também são pertinentes para a nossa interpretação, embora suas conclusões sejam em larga medida incompatíveis entre si e com as minhas.

²⁰³ Tradução minha. Embora a formulação possa ser interpretada como um princípio geral e universal, a sua aplicabilidade à dinâmica de funcionamento da alma em partes enseja a determinação dos pronomes a partir de referentes deste caso específico. Em outras palavras: se o princípio é aplicável à alma, os seus termos também são, e é preciso entender exatamente como. Nesse sentido, a substituição das expressões do princípio que proporei a seguir não é uma tentativa de traduzir a formulação de 436b-c ou de restringir o princípio à sua aplicação neste caso, mas de interpretar de que maneira ela se refere e ilumina o sentido da própria tripartição.

precisão o modo como Platão concebe o problema da tripartição. Quero analisar, a seguir, o modo como a passagem é traduzida e interpretada tradicionalmente.

Começemos pela análise dos pronomes pessoais. O primeiro *tauton*, “o mesmo” (*a*), refere-se ao indivíduo no qual ocorre o conflito psíquico. Poderíamos traduzi-lo como “o mesmo agente” ou “o mesmo indivíduo”. Este *tauton* funciona em contraste com *tanantia*, as “coisas contrárias”, para estabelecer o sentido paradoxal do conflito psíquico: a pessoa visa (“*ethelêsei*”, *b*)²⁰⁴ uma coisa, mas a mesma pessoa visa também o oposto dessa coisa. Note-se o caráter opositivo: como já mencionamos, o critério é estabelecido como uma relação entre polos, e não simplesmente entre coisas diferentes²⁰⁵. Sócrates não exprime como condição suficiente para provar a existência de partes na alma que alguém queira duas coisas diferentes, mas que queira coisas opostas. Já a locução adverbial “ao mesmo tempo (*hama*)” (*c*), aqui, é uma condicionante restritiva: ela especifica a condição em que se dá a concomitância entre os desejos opostos para que se caracterize um dilema. Se um indivíduo visasse algo em determinado momento e o seu oposto em um outro momento, em um tempo futuro p. ex., essa mudança poderia ser justificada. Eu posso querer beber água agora, porque tenho sede, e não querer beber água daqui a duas horas, pois não terei mais sede. A concomitância entre as motivações contrárias é condição para caracterizar uma oposição e, assim, um conflito motivacional que carece de explicação.

Talvez o maior motivo de ambiguidade nas traduções desta passagem esteja nos pronomes precedidos de preposições, “*kata tauton*” (*e*) e “*pros tauton*” (*f*). A preposição *kata* seguida de acusativo pode indicar uma relação de atribuição que se dá em distribuição entre as partes de um todo²⁰⁶. Assim como as motivações conflitantes precisam ser concomitantes para que se caracterize uma situação de conflito psíquico a ser explicado, o impasse a ser resolvido pela partição da alma – para que esta não seja apenas a descrição de uma situação insolúvel – é condicionado pelo fato

²⁰⁴ Nesta formulação *b*, Platão evita o uso de *boulomai*, que poderia implicar decisão deliberada, de acordo com o vocabulário de outros diálogos, e *epithumêô*, embora em outras passagens refira-se às *epithumiai* de diferentes partes da alma. Ora *epithumia* e os termos cognatos referem-se ao desejo específico do *epithumêtikon*, que se relaciona com prazeres corporais, ora ao impulso motivador provindo de qualquer uma das partes. Discutiremos os motivos para tanto em “*O conflito psíquico*”.

²⁰⁵ Sobre a confusão entre princípio da não-contradição e princípio dos opostos, adoto a posição de Annas (1981, p. 137): “*Sometimes this is referred to as the Principle of Noncontradiction, but this is misleading; Plato is here [...] concerned not with any conflict but with the conflict that results when we observe both of these opposed states in a person at the same time.*”

²⁰⁶ “*Distributively, of a whole divided into parts*” (LSJ). Sócrates exemplifica a relação *kata tauton* com o caso de um homem que está parado, mas move as mãos e a cabeça: não diríamos que ele está parado e se movendo ao mesmo tempo, mas que “uma parte da sua pessoa está imóvel, e outra se mexe (*to men ti autou hestêke, to de kineitai*)” (436c9-d1).

de que as duas motivações se dêem “de acordo com a mesma coisa”, ou seja, “pela mesma das suas partes”. Assim, em *kata tauton* (*e*), teríamos uma outra condicionante restritiva, como *hama*. Esta é uma nova locução adverbial, ligada a “realizar e sofrer” que especifica o modo de ação do verbo que caracterizará uma contradição. É isso que justifica a negação em *b*: enquanto um indivíduo *pode* visar realizar uma coisa e o seu oposto ao mesmo tempo, ele *não pode* fazer isso *de acordo com o mesmo*, em que mesmo significa *a mesma parte*. Por isso, o “*tauton*” em *e* será o referente da conclusão *g*, que é, afinal, a tese que fundamenta a existência de várias partes da alma: “ficaremos a saber que não era [a mesma parte], mas mais de uma [parte]” a agir ou sofrer coisas distintas.

Finalmente, temos “*pros tauton*” (*f*). A preposição “*pros*” indica uma direção ou um destino da ação denotada pelos verbos. Na interpretação tradicional, “*pros tauton*” definiria o objeto para o qual o sofrer ou agir contrários seriam destinados. Segundo a interpretação mais difundida, esta seria uma outra condicionante restritiva para a contradição. Na verdade, não bastaria, para caracterizar uma situação impossível, que um indivíduo visasse sofrer ou agir coisas opostas de acordo com a mesma parte, pois os objetos da ação ou do sofrimento poderiam ser distintos. As ações ou paixões contrárias precisam se dar em relação ao mesmo objeto para caracterizar uma contradição que implicaria a existência de mais de uma parte da alma. Enquanto um indivíduo *pode* visar realizar uma coisa e o seu oposto ao mesmo tempo *de acordo com a mesma parte*, ele *não pode* visar realizar uma coisa e o seu oposto ao mesmo tempo *de acordo com a mesma parte e em relação ao mesmo objeto*. Eu não posso querer beber água e não querer beber água ao mesmo tempo, sem que isso caracterize um caso de conflito psíquico que precisa ser explicado pela existência de ao menos duas partes da alma distintas, *de acordo com as quais* (*e*) se tem os dois desejos opostos *em relação* (*f*) ao mesmo objeto.

Paul Shorey traduz as preposições *e* e *f* para o inglês, mantendo as formas reflexivas dos pronomes, “*in the same respect, in relation to the same thing*”²⁰⁷. Rocha Pereira é ainda mais explícita na tradução dos referentes dos pronomes: “na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa”. Em termos da dinâmica do conflito, a formulação é geralmente interpretada²⁰⁸ como

²⁰⁷ Shorey (trad. de Plato, 1994, p. 382). V. p. 382, n. b: “*kata tauton = in the same part of or aspect of itself; pros tauton = in relation to the same (other) thing.*”

²⁰⁸ Alguns exemplos claros são Annas (1981, esp. p. 139): “*the conflict is not due to the nature of the object of desire, but lies in the way that the person relates to that object*”, Irwin (1995, p. 204), Delcominette (2008, p. 13): “*Les trois parties de l’âme (...) sont donc distinguées en fonction de l’attitude qu’elles adoptent à l’égard d’un seul et même objet*”.

se as partes fossem responsáveis diretas pela ação ou paixão em relação ao mesmo objeto: há conflito porque uma parte age de forma x em relação a um objeto, e outra parte age de forma y em relação ao mesmo objeto.

Esta interpretação do princípio dos opostos resultaria em uma fórmula como a seguinte:

(POi) É evidente que o mesmo indivíduo (a) não visará (b), ao mesmo tempo (c) e em relação ao mesmo objeto (f), realizar ou sofrer coisas contrárias (d) de acordo com a mesma parte da alma (e). Por consequência, se descobrirmos que tal fato ocorre neste caso, ficaremos a saber que não se tratava da mesma parte da alma [a realizar ou sofrer coisas contrárias em relação ao mesmo objeto e ao mesmo tempo (negação de e)], mas mais de uma (g).

Como vimos, esta formulação do princípio dos opostos implica que partes diferentes da alma têm relações opostas com o mesmo objeto, e assim podem operar motivações opostas. Em relação à bebida, o *epithumêtikon* deseja bebê-la, caso em que o *logistikon* pode visar o seu oposto, ou seja, pode desejar não bebê-la. Podemos pensar o caso de Leôncio em termos análogos: as partes de alma agem em relação ao objeto; no caso, o objeto de desejo do *epithumêtikon* seria a visão dos cadáveres na estrada, enquanto o *thumos* operaria, em relação com o mesmo objeto, na direção contrária, ou seja, desejando não vê-los.

Assim, uma consequência desta interpretação é que as “ações” ou “paixões” opostas das diferentes partes da alma devem ser necessariamente tomadas em termos de desejo (ou seu oposto, repulsa) em relação direta a um mesmo objeto. Entende-se a tripartição nos seguintes termos: como um mesmo indivíduo não pode ter desejos opostos em relação a um mesmo objeto de acordo com a mesma parte, é preciso explicar a partir da divisão anímica que *cada parte deseja* alguma coisa em relação ao mesmo objeto.

Esta interpretação do princípio dos opostos é insustentável. O primeiro problema advém de um transbordamento dos modos de funcionamento que definem cada parte, decorrente da necessidade de explicar a abrangência dos objetos com os quais seriam capazes de se relacionar. Se assumimos que cada parte da alma pode estabelecer relação com os mesmos objetos, isso significa que elas não têm objetos específicos²⁰⁹. Essa consequência, no entanto, não atende um

²⁰⁹ Esta é a posição de Delcomminette (2008, p. 13), por exemplo, e é um dos principais argumentos para estabelecer sua tese e diferenciar a parte da alma da noção de *dunamis*: “*Notons toutefois d’emblée que cette liaison entre les parties de l’âme et les objets de leur désir n’est pas exclusive : elle ne signifie pas que chaque partie ne peut entrer en relation qu’avec son objet propre, sans quoi nous ne pourrions jamais observer des conflits entre différentes parties*”

segundo critério postulado por Sócrates na *República* para provar a necessidade de divisão da alma: o princípio de relação (PR).

Antes de estabelecer a divisão da alma, Sócrates se debruça sobre o que seriam os “contrários” (*d*) na sua formulação de PO: ele afirma que o querer é o contrário de não querer, não consentir ou não desejar (“*to aboulein kai mê ethelein mêd’epithumein*”, 437c7). Logo em seguida, estabelece um outro critério importante para a tripartição: os apetites, como sede e fome, constituiriam uma parte (“*eidōs*”, 437d3) na alma, conquanto cada apetite seria daquilo pelo qual é naturalmente inclinado (“*autê ge hê epithumia hekaste hautou monon hekastou hou pepyuke*”, 437e8-9)²¹⁰. De modo análogo – continua a sua argumentação –, funciona a relação do conhecimento com o seu objeto. O conhecimento (“*epistêmê*”), parte distinta na alma, é conhecimento daquilo que é aprendido (“*mathêmatos autou*”, 438c7-8) ou daquilo ao qual é preciso relacionar o conhecimento (“*ê hotou dê dei theinai tên epistêmên*”, 438c8-9), ou seja, o objeto de conhecimento.

Sócrates faz então uma ressalva sobre essa relação entre partes na alma e objetos: as características que especificam uma coisa em relação às demais coisas – como quando dizemos que algo é maior que outra coisa, por exemplo – compõem qualidades adicionais dos objetos das partes da alma, mas elas não mudam, fundamentalmente, a natureza dos objetos, na medida em que são relativas – uma bebida fria é fria em relação a outra bebida quente, por exemplo. Chamamos um conhecimento específico por um nome específico por um simples fato: ao comparar uma coisa com outra, vemos que se tratam de objetos diferentes, na medida em que não compartilham certas características. O conhecimento da saúde é em alguma medida diferente do conhecimento da construção de casas, por exemplo. No entanto, o que é mais importante, o ponto do argumento é que tanto a medicina quanto a arquitetura continuam sendo partes do conhecimento, enquanto categoria objetiva geral, e ambas constituem a classe de conhecimento, não tendo alterada a sua natureza. De igual modo acontece com os apetites²¹¹: sede seria desejo

portant sur le même objet, mais seulement qu'elle juge tout le reste à l'aune de l'objet naturel de son désir, ce qui l'amène parfois à repousser ou à refuser l'objet du désir d'une autre partie lorsqu'il s'avère incompatible avec lui".

²¹⁰ Discordo de Stalley (2007, p. 71), que afirma que “*This point plays no direct part in the argument for the division of the soul*”. Esta parece ser a posição de boa parte das interpretações da tripartição. O argumento, no entanto, se lido na chave relacional, está justamente afastando a possibilidade de lermos as partes da alma como *homunculi*.

²¹¹ “Conhecimento” é uma classe de relação, assim como “sede” é uma classe de relação. Curiosamente, Sócrates divide o “apetite” em várias subclasses, o que explica as suas descrições do *epithumêtikon* como “polivalente” (580d-e).

por bebida, independente de qualidades adicionais desta bebida; fome seria fome por comida, e assim por diante.

Este é o segundo critério que permite a Sócrates separar a alma em três partes do modo como faz: cada parte será constituída por uma classe de relações através da qual nós nos aproximamos de um tipo de objeto. Afinal, o *logistikon* é a parte através da qual nós aprendemos (“*hôi logizetai*”, 439d3), o *epithumêtikon* a parte através da qual temos apetites sexuais, fome, sede e nos alvoroçamos em relação aos apetites (“*peri tas allas epithumias eptoêtai*”, 439d6-7) e o *thumos* a parte a partir da qual nos enraivecemos (“*hôi thumoumetha*”, 439e3). Ao especificar as relações a partir de funções distintas, fica claro que a distinção entre diferentes naturezas de “objetos” que qualificam, pela natureza da sua relação, a diferença entre diversas partes, não é entre objetos sensíveis mundanos específicos. Ou seja, as “classes” de objetos designam os seus traços formais: *o que é desejável* é objeto da parte apetitiva, e *o que é conhecível* é objeto da parte racional, embora tal classificação não signifique nada em relação ao tipo do prazer ou o tema do conhecimento em questão²¹². A relação entre os objetos e as partes, assim, condicionam a tripartição: Sócrates está dividindo a alma em três partes de acordo com a natureza dos seus objetos, e os objetos das partes de acordo. Caso não fôssemos capazes de separar os objetos em tipos que definem as relações, teríamos um número tão grande de partes da alma quanto de objetos de desejo²¹³. Portanto, é fundamental que os objetos das partes tenham essa intrínseca relação com o modo de funcionamento atribuído a cada parte da alma²¹⁴.

²¹² Para uma leitura semelhante do princípio dos relativos, que o aproxima ao critério utilizado no livro V para definir *dunamai* cognitivas, v. Kamtekar (2008). Não defendo aqui, como Kamtekar (2008), que as partes devam ser identificadas a *dunamai*, embora considere os argumentos de Delcomminette para negar a identificação insuficientes. Em 429b e 430b, por exemplo, a coragem é dita uma *dunamis* da parte intermediária da cidade e da alma – o que aponta tanto que a leitura de *dunamis* na *República* como vocabulário técnico epistêmico é questionável e que as partes têm (ou podem ter) *dunamai* específicas. Sobre o caráter não técnico do conceito de *dunamis* em Platão, v. Cleary (1998).

²¹³ Conforme argumenta Renaut (2014, p. 162).

²¹⁴ Contra Delcomminette (2008), cujo argumento visa diferenciar (a) os objetos de desejos das partes e (b) os objetos com os quais elas podem se relacionar. Na sua visão, o conflito surgiria quando uma parte – o *logistikon* – se relaciona com o objeto de desejo do *epithumêtikon*, por exemplo. Esse parece ser o pressuposto (um tanto estranho, ao meu ver) por trás da maioria das interpretações que englobamos sob o termo “interpretação tradicional”. Explicar a especificidade da relação das partes com os seus objetos naturais (vs. a sua relação com qualquer outro objeto) apenas em termos de desejo é insuficiente, e baseia-se em uma leitura equivocada do princípio de relação. A relação dos desejos em relação ao seu objeto é baseada em desejo, é claro, mas a relação da parte racional com o conhecimento não pode ser reduzida ao seu desejo por conhecimento, ao contrário do que sugere também, p. ex., Kahn (1987). Embora, como veremos, a relação também estabeleça na alma uma inclinação desiderativa, não é possível simplesmente atribuir a cada parte da alma, inclusive as não desejantes, uma função desejante.

O segundo problema da interpretação tradicional é que teríamos que postular às partes da alma uma partição de capacidades análoga à tripartição da alma como um todo. Se o *logistikon* pode estabelecer relação com o mesmo objeto do *epithumêtikon*, isso significa que ele não só é capaz de *conhecer o conhecimento*, o que seria esperado, mas também que é também capaz de *desejar não beber*. Além disso, talvez devêssemos afirmar também que é a parte racional responsável por *desejar* o conhecimento, já que é ela que nos estimula a conhecer. Ou seja, o *logistikon* possui, além da capacidade cognitiva que o define enquanto parte, uma capacidade desiderante, capaz de estabelecer relação de desejo (mesmo que em chave negativa²¹⁵) não só com aquele que seria naturalmente o seu objeto (de acordo com PR), algo a ser conhecido, mas também com um objeto de desejo. O problema torna-se maior quando consideramos o papel intermediário do *thumos*, que pode aliar-se a uma ou outra parte da alma. Como já aventamos, ele precisaria ser dotado de uma capacidade cognitiva suficientemente desenvolvida para determinar, por si, com que outra parte ele deveria se aliar, além de uma capacidade desiderante que fosse capaz de exercer uma contraposição ao *epithumêtikon*, caso decidisse se aliar à razão, por exemplo.

Em resumo, cada parte precisaria operar relações de desejo em direção ao mesmo objeto, ao qual se relaciona concomitantemente com outras partes; ao mesmo tempo, cada parte seria capaz de avaliar, por si, qual o melhor curso de ação possível em determinada situação em relação a um objeto, independentemente de sua classe. Então, cada parte precisaria ter, a despeito dos seus objetos, tanto uma faculdade judicativa quanto uma faculdade desiderante. Isso resultaria no tradicional paradoxo dos *homunculi*²¹⁶: se aceitássemos os critérios colocados por Sócrates, seria preciso postular para cada parte pelo menos duas “subpartes” integrantes, que explicassem essas faculdades de raciocinar e desejar, o que tornaria a estrutura das partes cópias da própria estrutura da alma. Encarar as partes como repartições da própria tripartição, por sua vez, gera uma série de novos problemas: o primeiro seria a postulação de uma regressão infinita, na medida em que a ação de uma parte e sua influência na alma e na agência do indivíduo como um todo nunca se

²¹⁵ Mesmo que quiséssemos diferenciar a capacidade de desejar e a capacidade de “impedir” ou de “resistir”, seria preciso atribuir ao *logistikon* uma propriedade funcional para além da sua função de conhecer.

²¹⁶ Annas (1981, p. 143) faz uma boa defesa do uso da teoria dos *homunculi*: “*What is to be explained is some phenomenon of intentional behaviour – perhaps the behaviour of the whole person, as in Plato's theory. Explanation proceeds by breaking down this phenomenon into smaller parts or functions, which are more specific, so that we can use them to explain the whole performance, but which are still characterized in ways appropriate to human behaviour*”. Mas se levarmos a sério as imagens criadas pelo próprio Platão e atribuídas às partes da alma, não teríamos como metáfora muito adequada a presença de três homens, mas de um homem, um leão e uma besta de várias cabeças. Acredito que a nossa interpretação dá conta de justificar por que Platão faz uso dessas imagens.

explicam por si mesmas. O segundo é que seria preciso conferir alguma especificidade a cada uma das partes que garantisse a sua ligação, e, conseqüentemente, a unidade da alma. A alma é partida em três graças à necessidade de diferenças de motivação e de capacidade entre as partes. Mas, se a influência de cada parte sobre as demais precisa ser explicada também a partir das capacidades de subpartes, e assim por diante, seria impossível determinar a especificidade de cada subparte em relação às demais.

Existe ainda uma variação desta posição tradicional, defendida por Stalley (2007), segundo a qual não devemos entender as partes a partir do que ele chama de uma “relação de persuasão” umas com as outras. Ao contrário, cada parte puxa a alma em diferentes direções, em uma dinâmica parecida com a imagem do conflito psicológico descrito no *Fedro*. Entender a dinâmica das partes assim, segundo Stalley, evitaria que caíssemos no paradoxo dos *homunculi*, ou, em suas palavras, que entendêssemos as partes como “*agent-like*”, uma vez que prescindiriam de capacidade racional. Stalley defende que, no desenvolvimento da tripartição do livro IV, “poucas coisas sugerem que as partes se engajam em uma comunicação, menos ainda que elas exercem persuasão racional uma sobre a outra” (Stalley, 2007, p. 87).

Entender o *logistikon* e o *epithumêtikon* nessa dinâmica faz sentido à primeira vista: poderíamos pensá-los como forças que apontam, em relação ao mesmo objeto, para direções opostas; assim, poderiam se anular, sem terem relação uma com a outra. No entanto, esta interpretação não confronta alguns dos problemas da interpretação tradicional. Ela não explica como as partes podem se relacionar entre si, reduzindo a metáforas e imagens todas as menções de Platão à influência ou domínio de uma parte em relação às outras. Talvez o que seja mais grave, Stalley ignora o papel, na dinâmica anímica, do *thumos*, que exerce papel de intermediário entre as duas outras partes. Sem que haja na teoria lugar para o confronto direto entre partes, é difícil explicar, por exemplo, a vergonha. Logo depois de narrar a história de Leônicio, Sócrates interpreta o *logos*: “o *thumos* luta (*polemein*) contra os apetites (*epithumiais*) em algumas ocasiões, sendo outro em relação a este (*hôs allo on allôi*)” (440a6-7)²¹⁷, no que parece ser uma explícita descrição da interação entre partes da alma.

²¹⁷ Stalley (2007) interpreta esta descrição como uma metáfora. Isto, no entanto, é insuficiente para explicar a dinâmica na alma de Leônicio: a insistência de Sócrates no vocabulário bélico, com verbos como *machomai* e *polemeô*, não é gratuita. Eles designam uma relação que de fato não é de persuasão, mas trata-se ainda, de uma relação (no caso, de animosidade) direta entre partes que explica o conflito psíquico.

Em resumo, a interpretação tradicional mostra-se incapaz de dar conta de todos os elementos implicados na teoria da tripartição – inclusive de explicar como funciona uma emoção como a vergonha. Conceber o conflito anímico a partir de uma relação entre partes diferentes e um mesmo objeto contradiz um dos critérios para a tripartição, PR, que garante a definição recíproca entre um objeto e o modo de funcionamento adequado da parte da alma que é capaz de se relacionar com aquele objeto. Além disso, essa interpretação exige a atribuição de várias capacidades a cada parte da alma para explicar não só a relação entre as partes, mas como as partes vão se relacionar com objetos; afirmar que as partes não têm relação de agência entre si não nos salvaguarda do problema dos *homunculi*.

4.2.2 Uma interpretação alternativa

No livro VIII, depois de analisar o que tornaria uma cidade e um homem justos, Sócrates dedica-se a descrever os vários tipos de homens e cidades imperfeitos. O homem oligárquico – análogo individual ao regime da oligarquia – é descrito nos seguintes termos:

[...] Não achas que uma pessoa assim sentará então no trono da sua alma [aquela parte apetitiva, também amante de dinheiro] (*to epithumêtikon te kai to philochrêmaton*), fará dela o grande rei e o cingirá com a tiara, braceletes e cimitarras?

– Pois claro que sim!

– Quanto à [parte racional] (*to logistikon*) e o [*thumoeidês*], julgo eu, senta-os ao chão ao lado daquele rei, de um lado e de outro, reduzindo-os a escravizados, sem deixar [aquele] (*to men*) calcular nem [considerar] (*logizesthai oude skopein*) outra coisa que não seja a maneira de transformar poucos haveres em muitos, [e este] (*to de*) [admirar-se com nada nem honrar] (*thaumazein kai timan*) nada que não seja a riqueza e os ricos, e a não ambicionar (*philotimeisthai*) outra coisa além da posse de bens e tudo o que a ela conduza. (553c5-d8)²¹⁸

Este é apenas um exemplo de como a relação entre as diferentes partes da alma será determinante para esclarecer as descrições dos vários tipos de caracteres de homens (“*anthrôpôn eidê tropôn*”, 544d7-8), análogos a regimes (“*politeiôn*”), no livro VIII. Esses tipos são então analisados de acordo com a organização e a hierarquia interna das partes e classes. Em todos os casos, a tripartição serve para explicar a estrutura anímica: uma parte comanda as demais. Estas descrições, embora feitas em outro contexto da discussão da *República*, mantêm a tipologia

²¹⁸ Trad. de Rocha Pereira, com modificações significativas, justificadas pelos termos entre parênteses.

estabelecida no livro IV intacta, oferecendo-nos detalhes sobre como Platão imagina a dinâmica entre as três partes na alma. Ou seja, elas são preciosas para entender como o autor concebe, na prática, o conflito psíquico e a dinâmica anímica.

No caso do homem oligárquico, que almeja obter dinheiro e riquezas, o *epithumêtikon* não apenas guia a sua alma para determinada direção, contrária à determinada pelo *logistikon*; a parte apetitiva, no comando, subjuga e instrumentaliza *logistikon* e *thumoeidês*, usando as suas funções – descritas aqui, respectivamente, como calcular (“*logizesthai*”) e considerar (“*skopein*”), no caso do *logistikon*, e admirar-se (“*thaumazein*”) e honrar (“*timan*”), no caso do *thumoeidês* – para perseguir os fins almejados e determinados pela parte comandante.

As descrições dos tipos de homens no livro VIII assumem o pressuposto já estabelecido pelo princípio de relação, de que existem objetos de desejo específicos de cada parte da alma – caso contrário, a estrutura anímica não seria capaz de explicar os diferentes tipos de homens e os fins que perseguem. Conforme a tipologia descrita também no livro IX, o *epithumêtikon* visa comidas, bebidas e dinheiro, o *thumos* visa a honra e a vitória, e o *logistikon* visa o conhecimento. Assim, os tipos de homens são diferenciados de acordo com a parte que domina a sua alma; o homem oligárquico, que objetiva o acúmulo de dinheiro e posses, tem no trono de sua alma o *epithumêtikon*.

Mas o que o domínio de uma parte implica para as outras partes? De acordo com a descrição do homem oligárquico, quando uma parte domina a alma, ela passa a determinar, também, os objetos das demais partes. No caso do homem oligárquico dominado pelo *epithumêtikon* e seu desejo por prazeres e dinheiro, o *logistikon* continua a raciocinar, mas agora calcula com vistas a conseguir mais dinheiro²¹⁹. O *thumos* ainda tem como fim a *timê*, mas agora a *timê* é identificada à forma de vida desejada pelo *epithumêtikon*²²⁰. Isso significa que a parte dominante instrumentaliza as demais, e essa instrumentalização se dá através da restrição dos objetos com os quais as partes dominadas se relacionam, que passam a ser encarados como meios pelos quais a parte dominante atinge os seus próprios objetos-fins. Essa determinação que a parte dominante faz dos objetos das demais partes apenas delimita o seu escopo de atuação, sem alterar seus modos de funcionamento ou a natureza da sua relação com os seus objetos. Em outras

²¹⁹ V. também 574d, 590c2-6, para exemplos do modo como o *epithumêtikon* mediatiza o *logistikon*.

²²⁰ A relação da parte da alma com o seu objeto não pressupõe atribuição de capacidade cognitiva àquela parte da alma específica; a relação de um indivíduo com objetos concretos não se dá apenas através de uma parte da alma, mas da alma como um todo, que é o principal ponto da nossa interpretação a ser desenvolvida a seguir.

palavras, o domínio do *epithumêtikon*, no caso do homem oligárquico, delimita o campo de atuação das demais partes, restringindo-os, dentro da categoria dos objetos possíveis e aplicáveis à sua função, a objetos de um tal tipo que sirvam para alcançar o objeto do *epithumêtikon*.

Voltemos ao princípio de relação. É porque cada parte vai ter uma relação de natureza distinta, com objetos distintos, que Sócrates não formula o princípio apenas em termos de desejo, que é uma das classes de relação – “Cada desejo em si (*epithumia*) é apenas o desejo de cada objeto em vista do qual se originou (*monon hekastou hou pepuhkan*), e o desejo de uma coisa determinada depende desta ou daquela qualidade adicional (*ta prosgignomena*)”. Além disso, após tratar das relações de conhecimento, generaliza o princípio para abranger também a relação com os objetos de conhecimento (“*tas epistêmas*”, 438c6): “todas as coisas que têm determinadas qualidades relativamente a um objeto, só por si, apenas consigo se relacionam; se em relação a objetos determinados, tornam-se coisas determinadas” (438d8-e1). Assim, o *logistikon*, a parte através da qual nós raciocinamos ou aprendemos, não pode se relacionar senão com um objeto de conhecimento ou raciocínio, em relação ao qual passa a ser então determinado, e o desejo não pode se relacionar senão com um objeto de desejo, sejam esses objetos qualificados como forem. A natureza desses objetos, enquanto objetos de relações com partes da alma que têm funções específicas, é determinada em termos puramente formais²²¹.

Por isso, quando uma parte que comanda “tipifica” o conteúdo dos objetos formais com os quais as demais partes da alma se relacionam, esses objetos formais não escapam à sua classe, nem se confundem com os objetos da parte comandante²²². Isso está previsto em um argumento desenvolvido a partir do princípio da relação, uma cláusula de “não contaminação das qualidades adicionais”, que é muito comumente ignorada ou mal interpretada. Sócrates afirma:

E não digo que o que se relaciona com certo tipo seja semelhante a esse tipo (*hoiôn an êi, toiauta kai estin*), como, por exemplo, que a ciência (*hê epistêmê*) da saúde e da doença (*tôn hugieinôn kai nosôdôn*) seja saudável ou doentia (*hugieinê kai nosôdês*), e a ciência do mal e do bem má ou boa. Mas, uma vez que a ciência já não é ciência em si, mas de um objeto determinado - o qual era saúde e a doença - resultou uma ciência de um tipo (*poia*), e isso fez com que já não se chamasse simplesmente ciência, mas ciência médica, segundo o tipo particular (*tou poiou tinos*) que se tornou (438e1-10)

²²¹ Com “objeto formal”, refiro-me ao que Szaif (2007) coloca nos seguintes termos: “A formal object is the type object of a faculty, ability or power that matches its defining function, activity or effect. If we speak of the ability to slap and the ability to caress, their formal objects would be that which is capable of being slapped or that which is capable of being caressed. Of course the same person can be slapped and caressed. The ‘material’ objects, hence, can be the same. But there is still the difference of the formal objects as defined by the kind of power or ability”.

²²² Como já aventado por Kamtekar (2008).

A atribuição de “qualidades adicionais” a objetos formais que pertencem a classes relacionais como conhecimento ou apetites não faz com que deixem de ser conhecimentos e apetites, embora possamos qualificá-los com nomes específicos. Em outras palavras, a forma de relação não é contaminada com o conteúdo (ou “tipo”) dos objetos formais da relação. Assim, conhecimento tanto da saúde quanto da doença ainda é conhecimento, e este conhecimento não é, em si, “saudável ou doentio”. No entanto, o conhecer tem relação fundamental com o seu objeto, *o que pode ser conhecido*, assim como o desejo tem relação fundamental com o objeto que o satisfaz²²³. Isso significa que uma parte da alma, no comando, é capaz de tipificar os objetos com os quais as partes subordinadas vão se relacionar a partir da relação com o seu próprio objeto.

A leitura que eu vou defender da tripartição visa solucionar os problemas da interpretação tradicional, e se baseia principalmente na interpretação de Renault (2014). Fundamentalmente, esta interpretação ressalta o aspecto *estrutural* da alma. A alma é o que Renault chama de “estrutura funcional intencional”. Cada parte tem uma função específica – o *logistikon* sempre raciocina, o *epithumetikon* sempre deseja etc. A principal diferença em relação à interpretação tradicional é que Renault admite, em cada ação, a presença das três partes da alma, que operam de maneira

²²³ Uma possível objeção é que, se os objetos das partes são sempre “formais” e não designam objetos concretos, a parte que comanda a alma tampouco teria conteúdo a partir do qual “tipificar” os objetos das demais partes. Aqui, podemos conjecturar que se faz pertinente a distinção entre os três tipos de “bens” delineada no começo do livro II por Gláucon e Sócrates: existe o bem do tipo (*toionde ti einai agathon*) que apreciamos em si e por causa das suas consequências (*ho auto te hauton charin agapômen kai tôn ap' autou gignomenôn*), o bem que apreciamos apenas por causa das consequências (*tôn allôn hosa gignetai ap' autôn*), e o bem que nós apreciamos apenas em si (*auto hautou heneka aspazomenoi*), sem que gerem consequências. No caso de Gláucon e Sócrates, que – supõe-se – têm boa organização anímica, o bem visado em si e por causa de suas consequências, o tipo mais belo (*kallistôi*, 358a) de bem, é o conhecimento (além dos bens corporais visão e saúde); o bem almejado em vista das suas consequências é a ginástica, a medicina e o ganho de dinheiro, e o bem cobiçado apenas por si, sem que gerem outras coisas, são os prazeres inofensivos. Ao contrário de Gláucon e Sócrates, a maioria – que, supõe-se, tem má organização anímica – inclui a justiça no tipo de bem intermediário, que deve ser perseguido em favor da boa reputação, que seria essa sim, para a maioria, o bem mais apreciado.

Consideremos que é possível explicar as motivações desses três grupos distintos a partir da tripartição – que é, afinal, a função da doutrina na *República*, como fica claro no livro VIII. Cada parte teria relação com o seu objeto de desejo como um tipo de bem distinto, de acordo com a hierarquia dos tipos de bens mais ou menos apreciados; a que comanda tem relação com o seu objeto formal determinada como um bem em si e pelas consequências, e direciona as demais partes aos seus bens apenas com vistas às consequências que eles gerarão, tendo como objeto de desejo o bem a ser perseguido em si e pelas consequências pela alma como um todo. Como Sócrates e Gláucon têm como fim último o conhecimento, classificam-no como o bem mais apreciado, e encaram o ganho de dinheiro e o cuidado do corpo como bens “intermediários”, apreciados *apenas* em vista das consequências (a saber, a possibilidade de perseguir o bem). Em outras palavras, a tipificação de objetos intermediários se dará sempre com vistas a satisfazer a relação da parte comandante da alma com o seu objeto formal. O *logistikon* do homem oligárquico perseguirá o conhecimento de como obter mais prazer. Que tipo de conhecimento é este, ou qual é esse “conteúdo” que o tipificará, será determinado em cada caso.

estruturada. Assim, em termos de ação, não é preciso aplicar a todas as partes as capacidades cognitiva e desiderante: o *logistikon* sempre vai fazer os cálculos e raciocinar, mas ele pode estar subjugado pelos fins do *epithumêtikon*, por exemplo. Em termos de ação, como pretendo demonstrar, a leitura estrutural da tripartição prescinde da necessidade de explicar o “conhecimento de um apetite”, por exemplo, a partir da função cognitiva da parte desiderante.

Ainda que todas as partes se relacionem com os seus respectivos objetos, uma das partes necessariamente comanda a alma, e determina o fim a ser buscado *de acordo com o objeto determinado pelo seu modo de funcionamento*, ao mesmo tempo que as outras duas partes também continuam operando de acordo com os seus modos de funcionamento. O que explica a diferença entre o homem oligárquico e o homem timocrático, por exemplo – ou, se quisermos, entre um filósofo, um amante da honra e um amante do dinheiro, na tipologia do livro IX –, é a parte que comanda a estrutura de cada alma. Em outras palavras, se *logistikon* e *epithumêtikon* operam em cada ação, o que vai determinar a diferença entre a alma de alguém que busca o conhecimento na maior parte do tempo e a alma de alguém que busca satisfazer apetites é a hierarquia entre as diferentes partes/funções na organização estrutural da alma, que vai determinar o modo de vida a ser buscado por um indivíduo, cujas ações vão ter suas prioridades assim determinadas. Alguém cuja estrutura anímica é guiada pelo *logistikon* tem como fim o conhecimento. Já alguém que tem a alma dominada pelo *epithumêtikon* tem como fim a satisfação dos apetites.

Até aqui, tentamos considerar as implicações do princípio de relação para a tripartição. Mas como conciliar essa leitura com o primeiro critério estabelecido por Sócrates, o princípio dos opostos? Para que a interpretação se sustente, precisamos explicar em outros termos o conflito psíquico, essa dinâmica entre as relações de atração e repulsa que um indivíduo tem para com um objeto, que não nos termos da interpretação tradicional, a saber, como duas partes da alma se relacionando com a mesma coisa.

4.2.3 O conflito psíquico

No livro IV, encontramos algo como um apêndice ao princípio dos opostos: o apetite é apetite daquilo que se deseja (“*hou an epithumêi*” 437c3), e o seu contrário seria o *não querer* (“*to*

aboulein”), não visar (“*mê ethelein*”) ou o não desejar (“*mêd’epithumein*”). A oposição então é aplicada ao caso do conflito do sequioso: o *epithumêtikon* quer beber, mas o *logistikon* impede.

Como já afirmamos, se aceitarmos que o *logistikon* está em relação direta com o objeto do apetite, isso implicaria que ele possui, além da capacidade de raciocinar, a capacidade de *desejar não beber* nos mesmos moldes em que o *epithumêtikon* *deseja* beber. Como conceber que o *logistikon* gera um impedimento na alma que é produto da sua capacidade de calcular, ou seja, o conhecimento da saúde, por exemplo? O próprio Sócrates explica os opostos entre o apetite e a parte racional não em termos puramente desiderativos, mas a partir das suas relações: o que impede o sequioso de beber surge na alma a partir de um raciocínio (“*to men kôluon ta toiauta egignetai, hotan egignêtai, ek logismou*”, 439c7-8).

Como vimos anteriormente, a maioria dos intérpretes baseia-se no princípio dos opostos para defender a leitura tradicional, segundo a qual partes diferentes da alma têm relações opostas com o mesmo objeto. Dada a profusão de ambiguidade gerada pelos pronomes a partir dos quais o princípio dos opostos é formulado, não é absurdo supor que possa haver um erro na atribuição dos referentes. A interpretação de Renaut (2014, p. 161), por exemplo, sugere uma leitura um pouco diferente do princípio:

*(POii) É evidente que o mesmo indivíduo (a) não visará (b), ao mesmo tempo (c), realizar ou sofrer coisas contrárias (d) de acordo com a mesma parte da alma (e), em vista do mesmo fim/objeto (f). Por consequência, se descobrirmos que tal fato ocorre neste caso, ficaremos a saber que não se tratava da mesma parte da alma [e nem dos mesmos fins] (g), mas mais de uma.*²²⁴

Notemos que houve um deslocamento semântico e sintático de *pros tauton*, que aqui não é interpretado como uma condicionante restritiva para a configuração do conflito (“ao mesmo tempo e **em relação ao mesmo objeto**”), mas como uma cláusula explicativa que define a finalidade em relação à qual se faria algo *de acordo* com uma parte da alma (“de acordo com a mesma parte da alma, **em vista do mesmo fim**”). Ao aplicarmos a conclusão (g) a *kata tauton* e o sentido de

²²⁴ Renaut (2014, p. 160), embora com a ressalva de que não está realizando uma tradução literal, parece atribuir dois referentes a “*pros tauton*”: é ao mesmo tempo relação com um mesmo objeto e justificativa da ação visando fins distintos. “*La relation «pros ti» a une extension beaucoup plus grande que la relation tout/parties. (...) Il y a conflit parce qu’il y a divergence dans l’intention ou dans la fin recherchée, relativement au même objet*”. Mas isso é impossível: a mesma formulação não pode significar, ao mesmo tempo “em relação ao mesmo objeto” e “graças a fins distintos”. Para fins de clareza, optei pela primeira opção de referente, de modo a confrontá-la com a tradução tradicional.

finalidade a *pros tauton*, a conclusão derivada da contradição colocada pelo princípio dos opostos seria algo como

(g-ii) A mesma alma realizaria ou sofreria coisas contrárias ao mesmo tempo (hama) porque perseguiria fins/objetos distintos (pros hetera), graças a funções distintas (kath'hetera). (Renaut, 2014, p. 161)

Isso seria diferente da conclusão da formulação (POi) do princípio dos opostos, algo como

(g-i) A mesma alma realizaria ou sofreria coisas contrárias ao mesmo tempo (hama) e em relação ao mesmo objeto (pros tauton) de acordo com partes distintas (kath'hetera).

A remoção da restritiva “em relação ao mesmo objeto” em *g-ii* não altera o caráter do dilema descrito no conflito psicológico. Trata-se, ainda, de um impasse a ser explicado: é impossível o indivíduo sofrer ou experienciar coisas contrárias ao mesmo tempo, de acordo com a mesma parte da alma.

A questão que se coloca, então, é se *pros tauton* pode ser interpretado como “com vistas ao mesmo fim”, ou seja, se a leitura “POii” do princípio dos opostos é a mais apropriada. Há evidências para sustentar a tradução. Em primeiro lugar, o texto grego permite esse sentido: uma relação *pros ti*, como aventa o próprio Renaut, pode ser entendida em termos de finalidade. Em segundo, ao definirmos a exclusividade das partes com os seus objetos naturais formais, podemos pensá-los em termos de “fins” a serem buscados: são eles que suportam o próprio modo de funcionamento da parte, à medida que constituem e são constituídos enquanto classe objetiva exclusiva, como vimos no princípio dos relativos. Ademais, que as ações ou paixões contrárias se dêem em relação a um mesmo objeto concreto não seria preciso explicitar no princípio dos opostos: se alguém quer, *ao mesmo tempo*, fazer coisas opostas, isto implica um conflito sobre como lidar com um mesmo objeto, como no caso de beber ou não beber uma bebida. Mas, aqui, o objeto que se mantém o mesmo em duas ações é o objeto do indivíduo, digamos, no “mundo físico”; os objetos das partes, que podem ser mais bem diferenciados do objeto concreto se os pensarmos como objetos psíquicos ou *os fins visados* pela motivação das partes no momento do conflito, são

diferentes. A natureza desses fins, que são o que chamamos anteriormente de objetos formais – objeto de conhecimento, objeto de apetite – determina com qual parte da alma se relacionam.

Tentemos considerar um caso hipotético: caso alguém queira, ao mesmo tempo (digamos, sábado à noite), aprender matemática, graças a uma motivação despertada pelo seu *logistikon*, e fazer sexo, graças a uma motivação despertada pelo seu *epithumêtikon*, este indivíduo terá que optar por um curso de ação dentre duas escolhas, e este dilema pode envolver um conflito psicológico entre as partes. Poderíamos, para fins de clareza, simplificar o dilema e designar como o objeto dessa escolha o estudo da matemática: o agente visa agir de duas maneiras opostas em relação ao mesmo objeto, ou seja, *quer e não quer estudar matemática*. No entanto, as partes não visam o mesmo objeto formal: enquanto o *logistikon* tem como fim aprender (aprender o conhecimento matemático, embora essa especificação de qualidade do objeto não influencie na natureza da relação), o *epithumêtikon* tem como fim, *em vez de aprender*, satisfazer desejos corporais (no caso, fazer sexo; mas poderia ser comer chocolate, beber ou simplesmente dormir, porque tem como *fim* ou *objeto formal* necessário um desejo).

O mesmo dilema poderia ser formulado quanto a um segundo objeto concreto, se o colocássemos em posição determinante na dinâmica de todas as motivações das partes: no mesmo caso do dilema do sábado à noite, o sujeito *quer e não quer fazer sexo*. Poderíamos escolher um dos dois cursos de ação possíveis, cada um motivado por uma relação entre parte-objeto, para formular o dilema da escolha (aliás, *precisaríamos* fazê-lo para elaborá-lo nos termos do conflito dos opostos). Assim, ao restringir o dilema *apenas em termos de um tipo de relação* (fazer ou não fazer sexo, ou aprender ou não aprender matemática), não estamos explicitando o que move a outra parte a causar uma rejeição da relação. Por outro lado, esse modo de formular os conflitos evidencia o seu caráter de dilema, e talvez sejamos capazes de aplicá-lo mais facilmente a casos de *akrasia* como formulados tradicionalmente: eu sei que um curso de ação é melhor para mim, mas acabo tomando outro curso de ação²²⁵.

Podemos explicar em um sentido derivado, portanto, que o *logistikon* causa uma relação de repulsa do agente, como um todo, ao objeto do *epithumêtikon*: ele pode impedir a realização do

²²⁵ Além disso, esse modo de formular os conflitos garante que os casos expressarão dilemas morais efetivos; seria possível pensar em versões mais fracas de conflitos entre duas partes, que não implicariam uma oposição real: eu quero estudar, mas quero beber, e faço as duas coisas ao mesmo tempo. Ao garantir, como critério para conceber o conflito psíquico, que a relação do *logistikon* com o seu objeto causa na alma uma resistência que se opõe frente à relação do *epithumêtikon* com o seu objeto, Platão não precisa lidar com as versões mais fracas.

apetite *porque* tem em vista uma relação com o seu próprio objeto – que, por sua vez, seria impedido pela parte contrária da alma, o *epithumêtikon*.

Talvez isso explique o modo como Platão elabora textualmente os dilemas, colocando o conflito do indivíduo em termos de apenas um tipo de relação com um objeto, sem que contradiga o próprio princípio de relação. Em 439a4, Sócrates evoca o exemplo do sequioso que, mesmo querendo beber, acaba por não beber. Voltemos ao trecho: Sócrates afirma que “a alma do sequioso, na medida da sede (*kath’oson dipsêi*), não quer (*bouletai*) outra coisa que não beber, e almeja isso (*toutou oregetai*) e é mobilizado por isso (*hormai touto*)” (439a4-b1); no entanto, é capaz de evitar a bebida graças a uma outra coisa na alma que a puxa (“*anthekei*”) a partir de um raciocínio (“*ek logismou*”, 439c7-8). Qual é este raciocínio, ou qual é o seu objeto de conhecimento na ação, não é especificado, mas nem seria preciso: na medida em que mais de uma parte da alma atua em um momento de dilema, duas relações, com dois fins ou objetos distintos, estão em jogo²²⁶.

Por outro lado, o vocabulário usado aqui nos permite entender a dinâmica do conflito anímico em termos de movimentos, e o campo semântico cinético não deve ser lido como apenas metafórico. A partir das descrições da alma oferecidas no *Fedro* – “princípio de movimento o que a si mesmo se move” (“*kinêseôs archê ... to auto heauto kinoun*”, 245d7 e outros) – e nas *Leis* – “movimento capaz de mover-se a si mesmo” (“*hê dunamenê autê hautê kinein kinêsis*”²²⁷, 896a1-2) –, Delcomminette (2008) observa que as partes da alma podem ser definidas em termos de classificações de princípios de movimentos, que comporiam o que, segundo ele, chamaríamos contemporaneamente de “movimentos de consciência” (2010, p. 4). As partes da alma são compostas por classes de movimentos distintos, agrupados de acordo com suas características²²⁸. Conceber as relações entre partes e objetos em termos de movimento nos ajuda a compreender como as partes se influenciam em termos motivacionais²²⁹.

A comparação do conflito anímico com os movimentos do arqueiro é particularmente interessante. “Não seria bem dizer que, no arqueiro, as mãos dele se afastam e puxam o arco ao mesmo tempo, mas sim que uma das mãos afasta, e a outra puxa” (439b6-c1). O contrassenso seria

²²⁶ A nossa interpretação possibilita que o conhecimento não necessariamente tenha como objeto restrito o “conhecimento das propriedades da bebida”, por exemplo, o que está implicado na interpretação tradicional. A decisão de não beber, neste caso, é melhor explicada a partir de um tipo de conhecimento da saúde, a medicina.

²²⁷ Tradução do *Fedro* de José Cavalcante de Souza; a tradução das *Leis* é minha.

²²⁸ Não concordo com algumas das conclusões de Delcomminette (2008) a partir disso. Cf. n. 212, 214.

²²⁹ V. também Lorenz (2008, p. 257): “*it is probable that Plato conceived of desires and aversions in straightforwardly directional terms, as a matter of the soul impelling you toward something or away from it. This seems a rather natural thought, and it would make it reasonable for Socrates to analyze his cases of psychological conflict.*”

afirmar que o mesmo agente quer realizar uma coisa (afastar o arco) e o seu contrário (aproximar o arco), de modo que a dinâmica é compreensível no caso do movimento corporal de atirar uma flecha apenas quando dividimos as partes do corpo e os fins que orientam os seus movimentos – que, no caso, ao contrário de quando ocorre um conflito anímico, estão integrados para o fim último de disparar uma flecha.

Esta metáfora tem seus limites, é claro, mas o ponto que eu gostaria de destacar é que o conflito psíquico pode ser melhor entendido se separarmos o objeto do indivíduo envolvido no conflito (ou de sua alma como um todo) e os objetos formais dos movimentos das partes. O que permite a classificação dos movimentos em diferentes classes, como vimos, é justamente a sua relação específica com uma classe de objetos específicos (de objetos formais ou, no vocabulário de Renault, “*fins*”) – que vai determinar a direção à qual o movimento da parte vai tender.

Assim, podemos formular o conflito do sequioso – como faz Platão – apenas em termos de seu desejo por bebida. A partir do *epithumêtikon*, o sequioso deseja beber a bebida, mas, a partir do *logistikon*, não deseja. Mas isso é uma espécie de metonímia, que não expressa duas relações das partes com o mesmo objeto formal: o objeto do *logistikon* é uma parte ou ao menos um “aspecto” formal distinto, mesmo que do mesmo objeto concreto – provavelmente, neste caso, o conhecimento da saúde ou das consequências de beber²³⁰. O seu movimento se dá em outra direção, que implica, por derivação, um conflito com o movimento do *epithumêtikon*, e causa, em termos de motivação, um impedimento (ou ao menos uma “desaceleração”) na alma do mesmo indivíduo, que entra em conflito quanto ao objeto concreto de um copo de bebida em sua mão. Os movimentos são entendidos, na prática, em termos de “ordem” (“*keleuein*”) e “impedimento” (“*kôluein*”), ou seja, são movimentos motivacionais da alma.

A formulação (POii) do princípio dos opostos é esclarecedora e compatível com o conflito psíquico; mas, na verdade, não temos base textual para traduzir *pros tauton* como “em relação ao mesmo fim”²³¹. Em 439b, os termos do princípio dos opostos são ligeiramente modificados, mas

²³⁰ A relação das partes com os objetos, neste caso, causa um conflito mais forte do que no caso do indivíduo do sábado à noite: a relação com o conhecimento pode *informar* o prejuízo que a relação com o desejo causaria. No entanto, na medida em que desejo e conhecimento têm naturezas diferentes e a relação com o conhecimento sempre informa um agente sobre suas ações e as consequências, a diferença não é fundamental, nem é explicitada textualmente.

²³¹ V. também formulação de Ferrari (2007, p. 167): “*If one and the same person holds conflicting attitudes toward the same outcome, Socrates argues, it cannot be in respect of one and the same psychological element that he holds them.*”

Sócrates evidentemente deseja repetir o mesmo argumento anunciado anteriormente (“Efetivamente - já o dissemos”; “*ou gar dê, phamen*”). Ele é formulado assim: “*to ge auto tõi autôi heautou peri to auto ham’an tanantia prattoi*” – o *kata* é substituído por um dativo instrumental, e o *pros* por *peri*. A relação “*peri to auto*” é então aplicada a um mesmo objeto, o arco, sobre o qual o arqueiro estaria agindo de maneiras distintas de acordo com partes distintas. A imagem funciona para entendermos o conflito em termos da direção dos movimentos, tal como postula o princípio dos opostos.

Essa reformulação do princípio dos opostos (chamemos de PO’) é compatível com POi, mas não com POii. POi, entendido à luz de PO’, é aplicável ao movimento do arqueiro. Mas POii (e, em especial, a conclusão derivada de POii, g-ii) não é: o texto não trata de relações específicas das mãos com o objetos ou fins específicos²³². Aliás, nesse sentido, sequer PR parece pressuposta no exemplo do arqueiro. O que isso quer dizer? Precisamos nos render à interpretação tradicional e aceitar que as partes se relacionam com o mesmo objeto?

Na verdade, que PO’ e a metáfora do arqueiro não abarquem PR faz todo sentido. A imagem do arqueiro, neste momento do argumento, é usada para explicar o princípio dos opostos, e não o conflito psíquico como um todo. Ora, o critério para a relação entre as partes e os seus objetos específicos não está formulada no princípio dos opostos justamente porque o princípio dos opostos tem como sujeito (o referente do *tauton* (a)) um indivíduo como um todo. Assim, *pros tauton* refere-se ao objeto de desejo e/ou ação do indivíduo (o arco como um todo, analogamente), e não ao objeto dos movimentos das partes (a corda e o corpo do arco). A restrição da relação das partes com os seus objetos é pressuposta pelo segundo critério para a tripartição, o princípio de relação. Platão não precisa enfatizar, na formulação do princípio dos opostos, que cada parte da alma teria uma finalidade própria – ou, se quisermos, um objeto próprio –, o que é, afinal, um ponto crucial da doutrina da tripartição não só condicionado pelo critério do princípio de relação,

²³² A não ser que se suponha uma condição não explicitada para que a metáfora funcione: certos músculos agem sobre partes diferentes do arco ou os movimentos de cada mão têm objetos (ou aspectos do mesmo objeto) diferentes, e vão para direções diferentes, uma vez que o fim de uma é afastar uma parte do arco, e da outra aproximar a corda do arco – os músculos dos braços também têm capacidades para movimentos em direções específicas. Caso aplicássemos aos elementos da metáfora que correspondem à alma não as mãos, mas os músculos, poderíamos ainda nos aproximar dos termos do conflito psíquico atendendo ao princípio de relação: um músculo que exerce força em direção contrária ao corpo se relacionaria apenas com objetos “empurráveis”, por exemplo. Certos músculos puxam aquilo que é “puxável” (a corda do arco) e a outros afastam o que é “afastável” (a parte rígida do arco). No entanto, esses elementos não estão explicitados na formulação da metáfora. (Agradeço a João Vitor Resina por levantar este ponto.)

quanto repetido *ad nauseam* nos livros IV, VIII e IX: *logistikon* relaciona-se ao conhecimento, *epithumêtikon* aos apetites, *thumos* à honra.

Para conciliar o princípio dos opostos e o princípio de relação, precisamos diferenciar os objetos de cada parte da alma – os objetos formais específicos, ligados por natureza aos modos de funcionamento e/ou capacidades das partes – do objeto concreto de um dilema qualquer, em relação ao qual um indivíduo precisa decidir como agir. Assim, podemos traduzir, no princípio dos opostos, *pros tauton* (f) como “em relação ao mesmo objeto”; com a ressalva de que o sujeito de *pros tauton* é o indivíduo (a) ou a sua alma como um todo, e não as partes de acordo com as quais (e) se age. A minha proposta de formulação, que abarca partes de POi e POii, é a seguinte:

(POiii) É evidente que o mesmo indivíduo (a) não visará (b), ao mesmo tempo (c) e em relação ao mesmo objeto (f), realizar ou sofrer coisas contrárias a partir da mesma parte da alma (e). Por consequência, se descobrirmos que tal fato ocorre neste caso, ficaremos a saber que não se tratava da mesma parte da alma [que nos leva a visar realizar ou sofrer coisas contrárias, em relação ao mesmo objeto], mas mais de uma (g).

O problema da interpretação tradicional, eu sugiro, não é a interpretação de *pros tauton* (f), mas de *kata tauton* (e). O sintagma é tão ambíguo quanto a tradução em (POi), “de acordo com”, mas, aqui, (e) deve ser lido em um sentido mais fraco, uma vez que as partes não agem diretamente em relação ao mesmo objeto, mas são, em vez disso, princípios de movimentos que guiam diferentes motivações, e que portanto influenciam a disposição da alma como um todo frente a um objeto almejado graças a uma das motivações. O princípio dos opostos não se refere à relação entre as partes e os objetos das partes, como parece ser pressuposto pelos intérpretes. Como um dos dois critérios estabelecidos antes da tripartição, PO exprime a relação “concreta” entre um mesmo indivíduo e o objeto do conflito²³³. Justamente por isso é necessário um segundo critério para a tripartição, PR, para determinar a natureza das relações específicas entre as partes e os seus objetos, que não estão contempladas no princípio dos opostos.

²³³ Uma outra evidência textual que sustenta essa interpretação é a substituição de *kata tauton* (436b7) por um dativo instrumental na reformulação do princípio dos opostos em 439b5-6, que citamos acima (PO’): “*to ge auto tôi autôi heautou peri to auto ham’an tanantia prattoi*”. No caso do conflito, as partes são modos de explicar as motivações do agente de se relacionar em direções opostas com um mesmo objeto, e não partes que agem em relação ao mesmo objeto.

Para que possamos determinar a dinâmica de funcionamento do *thumos* na alma, precisamos ainda resolver os problemas interpretativos e aparentes contradições teóricas na teoria da tripartição levantados na subseção anterior. O primeiro deles diz respeito à dinâmica de desejo das partes: se radicalizássemos a aplicação da interpretação estrutural, a parte desiderante seria a única parte capaz de sentir desejo. Como explicaríamos a atuação das outras partes em termos motivacionais, ou seja, como o *logistikon* pode *desejar* conhecimento, ou como o *thumoeidês* vai *desejar timê*? Além disso, como é possível “interpretar” o conflito motivacional em termos de movimentos sem que isso envolva capacidades cognitivas sobre o curso de ação? Por fim, um último problema diz respeito a como podemos preservar, evitando o problema da interpretação de Stalley, a possibilidade de que as diferentes partes se influenciem, sem atribuir para cada uma capacidades que lhes não são próprias. A seguir, abordo cada um desses problemas.

4.2.4 *Sobre os modos de funcionamento das partes, a relação entre os seus objetos e o conflito motivacional*

Como vimos, o princípio de relação estabelece que cada parte possui duas características fundamentais: um *modo de funcionamento* particular e um tipo de objeto que é próprio ao seu funcionamento, o seu *objeto formal*. Esses dois elementos estão intrinsecamente relacionados, e podemos explicar o objeto a partir do modo de funcionamento²³⁴ e vice-versa. Se as partes são divididas de acordo com as atribuições de *movimentos* que podemos incluir num “conjunto”, e esses conjuntos podem ser entendidos como *raciocinar* e *desejar*, os objetos de desejo de cada um desses grupos de movimento deve ser designado pela direção desse movimento: o raciocínio “se movimenta” em direção ao conhecimento (independente de que tipo de conhecimento), e o desejo “se movimenta” em relação aos prazeres que supririam os apetites. Assim, o *logistikon*, através do qual raciocinamos, só pode mover-se na direção do raciocínio (específico ou geral), e de nada mais, visando preencher o vazio (“*kenotês*”, 585b2) que lhe é próprio – o da ignorância e da insensatez (“*agnoia de kai aphrosunê*”). E o que o caracteriza enquanto uma parte que está em

²³⁴ Termos também empregados por Delcomminette (2008), que defende que as partes têm modos de funcionamento e objetos de desejo próprios. Delcomminette, no entanto, não vê relação necessária entre os dois, e portanto sua interpretação diverge da aqui exposta.

funcionamento é a efetivação desse movimento. Na medida em que cada parte da alma é um princípio de movimento, para se efetivar enquanto tal, vai almejar e impulsionar a alma sempre em direção ao objeto formal que lhe é próprio, visando o preenchimento (“*plêrosis*”, 585b5) com o seu objeto.

Na passagem do livro VIII mencionada acima, há um aspecto fundamental que explica a dinâmica anímica do homem oligárquico. Na descrição não parece haver um conflito anímico, ao contrário do que acontecia, no livro IV, nos casos do homem sequioso e de Leôncio. Na alma do homem oligárquico, o *epithumêtikon* já venceu as outras duas partes. Pode ter havido um conflito de diferentes “objetivos” entre as partes, mas esse conflito chegou a um estado de resolução tal que determina as ações desse tipo de indivíduo. Uma parte se sobrepõe às demais, e governa a alma, livre para perseguir os seus objetos de desejo, sem que nada impeça ou restrinja seus movimentos. Caso contrário, ou seja, se as partes da alma vivessem constantemente em conflito, não seríamos capazes de tomar a decisão por uma ação – seja conhecer, comer ou honrar algo –, mas ficaríamos paralisados. No caso do homem oligárquico, Sócrates descreve um indivíduo em tal estágio que o conflito anímico está estabilizado.

Cada possibilidade de ação é expressão da estrutura funcional de partes, que é comandada por uma das três partes/funções. Assim, em um dilema, um indivíduo pode tomar um curso de ação “*a*” motivado por uma das partes que, caso esta ação seja tomada, comandaria as demais; pode tomar também uma ação “*b*”, motivado por outra parte, em que a organização anímica seria a oposta, e a alma seria comandada por esta última parte. No dilema, se trata de escolher que parte vai comandar a alma em tal curso de ação, visando o seu próprio fim (ou seja, a realização do seu modo de funcionamento, que se efetiva na aproximação ao seu objeto formal próprio) e não qual parte vai agir em relação ao objeto empírico/contingencial do dilema. Em qualquer ação, um indivíduo está em posse de todas as suas funções anímicas (sem as quais ele sequer poderia agir, na medida em que a maioria das ações humanas exigem, por exemplo, um mínimo de capacidade racional), mas uma delas está se sobrepondo às demais²³⁵. Em outras palavras, durante um conflito psíquico, podemos ter uma competição entre três princípios de ação distintos que nos guiam para fins distintos, que por sua vez nos levarão a possibilidades de ação distintas: é isto o que caracteriza

²³⁵ Discordo de Ferrari (2007) e do modo como formula o problema da capacidade do *logistikon* de governar, que seria uma capacidade específica distinta da capacidade de conhecer: todas as partes têm capacidade de governar, mas o *logistikon* é o mais apropriado para tanto simplesmente por ser capaz de conhecer os bens “mais verdadeiros” (585b).

o próprio dilema. Porém, na ação, essas partes se unem em favor do fim determinado pela decisão que guia a ação; algum tipo de organização entre as diferentes motivações foi estabelecida, e as partes então passam a funcionar, ainda em relação aos seus objetos, submetidas ao princípio de ação escolhido.

Apliquemos essa dinâmica ao caso de Odisseu: o dilema psíquico se dá entre dois cursos de ação: *a)* Assassinar os pretendentes de Penélope durante a noite, no ato em que os vê; *b)* Não assassiná-los e esperar pelo duelo iminente. O primeiro curso de ação possível é motivado pelo *thumos*; mas, caso fosse efetivado, as demais funções estariam presentes na ação, subjugadas à parte comandante, na medida em que Odisseu precisaria de uma capacidade de raciocinar mínima²³⁶ para calcular os meios através dos quais ele seria capaz de assassinar os inimigos.

Ao considerarmos um dos cursos de ação possíveis em um dilema, uma das partes da alma *ordena*, mas outra *impede*, visando um outro curso de ação possível. Assim, é correto afirmar que o *logistikon* impediu Odisseu de assassinar os pretendentes de Penélope, mas não podemos perder de vista que o fez *porque* visava o curso de ação mais racional, a saber, esperar o conflito com os pretendentes, quando teria oportunidade de recuperar sua identidade. O objeto *da parte* era *apenas* um tipo de conhecimento, por mais restrito que fosse, e era diferente do objeto do *thumos*, determinado por um tipo de relação com a vitória e a honra. O conhecimento das consequências de suas ações, ou do evento que ocorreria no futuro próximo, o movimento iniciado pelo *logistikon* que quis fazer valer uma relação com o conhecimento, guiou a decisão da alma como um todo.

Sócrates afirma, antes de designar o objeto de cada parte da alma no livro IX, que cada parte da alma possui seus próprios prazeres (*hêdonai*)²³⁷, governos (*archai*) e apetites (*epithumiai*, 580d6-8)²³⁸. Trata-se, ao meu ver, de uma metonímia que explica justamente a dinâmica na hierarquia entre as partes. O governo de uma parte da alma põe o agente em determinada direção, e a finalidade do agente é determinada pelo objeto formal da parte comandante durante uma ação. Assim como o *epithumêtikon* é capaz de tipificar os objetos de conhecimento do *logistikon* subordinado, o *logistikon* pode ser capaz de tipificar os objetos de prazer do *epithumêtikon*

²³⁶ Nada impede que, ao mobilizar o *logistikon*, Odisseu se arrependesse da decisão e revisasse o curso de ação visando os objetos de desejo do *logistikon*. Esse parecer ser o modo de atuação da vergonha, por exemplo. Mas trataremos disso na próxima seção.

²³⁷ Embora Sócrates evite repetir o vocabulário hedonístico ao se referir a *logistikon* e *epithumêtikon*. Essa passagem é tradicionalmente interpretada para justificar que as três partes sejam compreendidas como *homunculi*.

²³⁸ Hobbs (2000, p. 24) oferece uma interpretação parecida, embora não a justifique.

subordinado²³⁹: o objeto formal de uma parte da alma, então, quando essa parte comanda a alma como um todo, determina o objeto de desejo do agente. Nesse sentido, como afirma Renaut (2014, p. 167), o conflito psíquico pode ser entendido não como um embate direto entre apenas duas partes da alma que exercem duas funções específicas, mas como a oposição entre duas estruturas em que as ordenações se dão de acordo com a parte da alma que coordena o seu “princípio de razão” e determina “o conteúdo de pensamento da ação” (ou seja, o modo de agir).

Em um dilema, todas as ações possíveis implicam a ação da alma como um todo²⁴⁰: mas cada uma pressupõe uma estrutura anímica particular, que será comandada por uma parte da alma diferente. Durante o conflito, o que está em jogo é qual parte vai comandar e determinar o conteúdo do que vai ser perseguido. Uma vez que um curso de ação dentre vários é determinado, isso significa que uma das partes da alma venceu o conflito interno, e passa a comandar as demais. Assim, não precisamos postular uma capacidade de raciocinar ao *thumos* ou ao *epithumêtikon*, porque embora eles possam determinar os objetos de desejo a serem buscados abstratamente enquanto objetos formais, em uma situação concreta (e, podemos conjecturar, mesmo imaginada, durante o conflito) o farão com o auxílio do *logistikon*, que será apenas instrumentalizado para limitar os seus objetos àqueles que se enquadram no conteúdo do objetivo da alma guiada por outra parte²⁴¹.

²³⁹ A hierarquia poderia explicar como há diferentes tipos de prazeres, mais ou menos legítimos, que satisfazem diferentes tipos de carências, tema que é explorado não apenas na *República*. Como afirma Muniz (2011) em seu estudo sobre o prazer nos *Diálogos*: “O contato que liga o vazio do corpo ao seu objeto - a efetivação da *epithymia* - possibilitando, com isso, à vida biológica sua perpetuação, estabelece também a conexão das faculdades psíquicas e seus respectivos vazios ao alimento gerador da real saciedade psíquica. [...] Daí que o preenchimento com coisas mais reais é o verdadeiro preenchimento. E desse preenchimento, surge outro tipo de prazer, na verdade, os únicos reais e verdadeiros, como são verdadeiros objetos os objetos do verdadeiro preenchimento” (Muniz, 2011, p. 291-293). Em termos cognitivos, isso significa, como coloca Russell (2005, p. 130): “*Pleasure so considered is always to be pleased that such and such is the case. To be pleased in this way is to enjoy something under a description. [...] On Plato’s model of pleasure, people enjoy their way of life on the basis of seeing it as a way of life that gives them what they believe to be worth while in life. On this basis Socrates argues both that those who are not virtuous experience pleasure, and that such people fail to experience the genuine pleasure - the real fulfillment and actualization as a human being - that they think they do*”.

Talvez esse ponto, derivado da nossa leitura, ajude a explicar a flutuação no sentido de *epithymia* (cf. n. 160): nos casos em que a alma é governada pelo *epithumêtikon*, o que se vê é uma busca por um tipo de desejo não qualificado, que poderíamos designar por *apetites*; nos casos em que o *epithumêtikon* está subjugado, poderíamos entendê-la como a parte da alma que expressa *desejos*, que podem ser qualificados pelas outras partes.

²⁴⁰ No conflito entre as classes da cidade, analogamente, os desejos de cada parte estão sempre em jogo: “Não vês também que na tua cidade os desejos da multidão dos homens de pouca monta são subjugados pelos desejos e pelo bom senso dos que são menos e melhores (*hupo te tôn epithumnôn kai tês phronêseôs tês en tois elattosi te kai epieikesterois*)?” (431c8-d3)

²⁴¹ Wilburn (2015b), visando defender que Platão continua negando a *akrasia* na *República*, chama a atenção para o fato de que os jovens da cidade justa, ao serem submetidos a diferentes testes para determinar quais serão guardas bons o suficiente para pertencerem à classe superior, e serem expostos a diferentes prazeres, dores e trabalhos,

É também por isso que uma ação será tão mais racional quanto guiada pelo *logistikon*. O conflito se exprime, em termos platônicos, não entre partes que funcionam como agentes com as mesmas faculdades: a vitória de uma parte sobre as outras em um dilema está ligada ao caráter mais ou menos racional (e, nesse sentido, justificável) da ação a ser tomada justamente *porque* objeto e modo de atuação têm essa relação intrínseca, e a parte que se sobrepõe às demais não age sozinha, mas domina a estrutura anímica como um todo. Por isso, a melhor metáfora para a tripartição não é a de três pequenos homens. Uma vez que os seus modos de atuação e os seus objetos são diferentes, e o governo de cada uma implica uma hierarquia de prioridades distinta quanto à satisfação de apetites e cognição, elas são mais bem entendidas através de imagens de seres distintos (571a), como um homem (*logistikon*), um leão (*thumos*) e uma besta de várias cabeças (*epithumêtikon*)²⁴².

Seja qual for a hierarquia determinada entre as partes, em uma ação, o *epithumêtikon* será a parte responsável pela expressão dos desejos determinados pela parte comandante. Na medida em que não só o desejo corporal, mas os demais objetos das outras partes da alma se encaixam no

“mudarão de opinião” (*metadoxasai*), em vez de apenas manter a sua opinião contrária aos seus apetites e ceder aos impulsos irracionais (413b4-c3). Essa é uma das evidências que Wilburn evoca para defender que “*those who hold the right beliefs about how they should act prior to acting but nonetheless behave wrongly under the influence of pain, pleasure, and fear do not do so akratically, but rather because those impulses have caused them to ‘change their minds’ about how they ought to act*” (2015, p. 8-9). Acredito que Wilburn tem razão ao afirmar, também: “*The threat the appetitive part poses, on this account, is not that it will ‘bully’ reason and force the individual to act akratically, but rather that it will in various ways corrupt or change the agent’s rational judgment*” (idem, p. 11).

Wilburn, através de evidências textuais largamente distintas, chega a conclusões parecidas com as nossas em relação ao funcionamento da dinâmica da alma. Na nossa leitura, a relação de parte da alma não racional com objeto não-racional, se atualizada numa ação, implica a participação da alma como um todo, inclusive da parte racional. O argumento de Wilburn, por sua vez, chama atenção para o fato de que, ao ceder a um “desejo irracional”, as crenças (do *logistikon*) são alteradas, mesmo sem a ocorrência de nenhum processo estritamente cognitivo. A nossa leitura, que enfatiza a possibilidade da “instrumentalização” de partes da alma, explica como isso ocorre: o *logistikon* está se submetendo ao *epithumêtikon*, de modo que está sendo instrumentalizado e tendo a relação com os seus próprios objetos (de conhecimento) modificada e mediatizada.

A conclusão de Wilburn é que a *akrasia* ainda é impossível na dinâmica anímica tripartite descrita na *República* justamente porque a atração dos prazeres envolve a alma como um todo, inclusive o *logistikon*. Isso se assemelha ao que estamos defendendo aqui: nos termos que estamos descrevendo, quando a alma age em relação a um objeto concreto ou uma finalidade, ela age como um todo, comandada por uma parte. Wilburn ressalta um aspecto importante das teorias desenvolvidas na *República* ao diferenciar o momento da ação de um momento anterior, de conflito: “*All we can conclude, in other words, is that at some point prior to acting, the agent rationally judges that he should not indulge his appetite, and that both reason and spirit resist appetite at that time. That is consistent with the denial of akrasia, however. For all Socrates tells us, it could be that if the reasoning part continues to maintain its judgment, then reason and spirit will effectively overcome appetite, and that, on the other hand, if appetite overcomes the others, it will be because it has caused the individual to “abandon” — for at least a moment — his rational belief*” (idem, p. 13).

²⁴² É interessante pensar em que medida, por exemplo, o leão não ilustra a dinâmica de uma alma governada pelo *thumos*, em que a razão, por exemplo, é instrumentalizada. Certos interlocutores de Sócrates são comparados a feras. Cf. “Trasímaco: um leão enrubescido” no cap. 6.

quadro conceitual montado entre vazio e preenchimento²⁴³, são também chamados de *epithumiai* (580d8). Esses objetos de desejo, que são formais, precisam se atualizar na ação em termos concretos. Nesse sentido, é essencial compreender a relação entre as funções próprias às diferentes partes: um indivíduo cuja alma é comandada pelo *logistikon* pode desejar obter prazeres através do seu *epithumêtikon* a partir da tipificação dos objetos de prazer, determinada pelo governo da parte racional – caso em que o critério para a relação com objetos de desejo seria mais racional do que quando o *epithumêtikon* comandar a alma e o desejo for o fim último e imediato²⁴⁴.

Em outras palavras, as relações com objetos de desejo são próprias do *epithumêtikon*. Quando ele governa, sem conseguir avaliar quais os melhores apetites e prazeres, elege os mais óbvios, já que o nível de cognição possibilitada ao *logistikon* é tão limitada quanto a sua posição na hierarquia funcional na alma. Em contrapartida, quando o *epithumêtikon* é submetido ao *logistikon*, que é capaz de reconhecer os prazeres *verdadeiramente* mais significativos, ele entra em relação com esse modelo de preenchimento que reconhece os melhores objetos de desejo para a vida humana²⁴⁵.

De modo análogo, é possível que haja um conflito de opiniões entre as partes (602e): independente da estrutura anímica nas ações possíveis em um dilema, ou seja, de qual parte governar, o *logistikon* pode ser instrumentalizado e efetuar juízos. Quando ele for o comandante, esses juízos serão o fim último a ser buscado, com a alma livre de outras prioridades, e as demais ações serão comandadas de acordo. Quando ele for instrumentalizado, os juízos serão submetidos à relação estabelecida entre a parte comandante e os seus objetos formais, que determina o fim do

²⁴³ V. Muniz (2011, p. 291-293).

²⁴⁴ Concordo com a tese principal de Kahn (1987, p. 81, 82), no sentido de que “*the two descriptions, ‘lover of learning’ and ‘that by which we learn’ (or ‘by which we calculate’) are used both in book 4 and in book 9 as alternative designations for the rational part. What Plato means, I think, is that nothing could cause us (or the soul) to learn if it did not make us want to learn*”. Discordo da consequência que ele deduz disso: “*So although we may distinguish verbally and conceptually between the capacity to know and the desire to know, just as we may distinguish between the theoretical capacity to know the truth and the practical capacity to calculate and deliberate, these are not real distinctions for Plato*”. A meu ver, ao tratar do “amor de aprender”, Platão está usando uma metonímia para explicar que, em uma alma governada pelo *logistikon*, este “instrumentaliza” o *epithumêtikon* e os seus desejos. No entanto, como o próprio Kahn parece sugerir na observação a seguir, a relação se dará ainda com os objetos formais próprios, e não com o objeto de conhecimento *qua* objeto de conhecimento. “*It is not that sensual appetite or political ambition is transformed into the love of wisdom; by definition, these desires remain attached to their own proper objects. But they now operate within the limits assigned by reason.*” (1987, p. 100).

²⁴⁵ É preciso distinguir, nesse sentido, (1) a relação de *philia* das partes com os seus objetos formais, e (2) do desejo e do prazer que um indivíduo terá para/com os objetos concretos, determinados pela parte governante; o primeiro diz respeito à relação parte-fim, enquanto o segundo diz respeito à relação indivíduo-objeto. As ocorrências de afirmações em que as partes têm *epithumiai* (p. ex. 580d8) podem ser explicadas como metonímias: a parte x, quando no governo da alma, determina para a parte apetitiva do indivíduo certas *epithumiai* = a parte x têm certas *epithumiai* determinadas.

agente como um todo. Quando um indivíduo considera diferentes cursos de ações, ele pode mobilizar os desejos e juízos de diferentes partes da alma, uma vez que ele está em posse de sua alma como um todo e nenhuma parte age separadamente das outras.

Nesta seção, nos dedicamos a explorar com o devido cuidado todos os meandros e implicações da nossa interpretação da tripartição. É importante fazer isso, primeiro, para demonstrar como ela se sustenta, explicando de maneira satisfatória muitos dos detalhes da teoria que, na interpretação tradicional, causam problemas e até mesmo paradoxos. Mas também porque, ao compreender esses aspectos da teoria da tripartição, como o modo através do qual explica o conflito psíquico, estaremos habilitados para entender como funciona a vergonha na alma.

Neste modelo interpretativo, portanto, a determinação dos objetos formais de preenchimento se dá através da parte que governa a alma, mas a interpretação desses objetos formais em objetos atualizados concretos e dos meios pelos quais podemos obtê-los é explicada pelo modo de funcionamento do *logistikon*, mesmo que subordinado a uma outra parte. Da mesma maneira, embora a determinação dos objetos formais de preenchimento se dê pela parte que governa a alma, o que explica o desejo sentido pelo indivíduo é o *epithumêtikon*.

Este modelo estrutural, sem criar confusão entre a especificidade das diferentes partes, explica por que a psicologia moral platônica é fundamentalmente um sistema que sempre implica crenças e desejos, ou capacidades cognitivas e desiderantes, que influenciam as decisões humanas em diferentes graus. Essas capacidades vão estar presentes em qualquer ação, exercendo menos ou mais força motivacional. Uma ação governada pelo *epithumêtikon* (ou, poderíamos dizer, a maioria das ações tomadas pela alma de alguém que é governada assim) é guiada pelo desejo, e a crença (ou a capacidade cognitiva) está subjugada por essa potência desiderante que guia as ações. Essas ações, em termos de valor cognitivo, são inferiores às ações do homem cuja alma é governada pelo *logistikon*, que por sua vez subjuga os desejos, intermediando-os pelos fins da razão²⁴⁶. É a hierarquia das partes na estrutura que explica também por que alguns indivíduos têm ações mais racionais e outros mais impulsivas.

²⁴⁶ Por isso é possível atribuir três formas de *prazeres* (“*hêdonôn tria eidê*”, 581c5), correspondente a três modos de vida distintos (“*prôta tritta genê*”, 581c4), de acordo com a parte que governa na alma de cada indivíduo (“*archei en tais psuchais tôn men touto*”, 581c1): a alma comandada pelo *logistikon* é a alma do filósofo, que se apraz ao aprender; a comandada pelo *thumos* é a do *philonikon*, amante de vitória, e a alma comandada pelo *epithumêtikon* é a do *philokerdes*, amante do ganho. Também por isso Platão precisa estabelecer uma hierarquia dos tipos de prazeres, tendo critério os graus de realidade do próprio prazer.

Esta interpretação da tripartição resolve uma série de problemas. No fundo, ela se vale de um deslocamento conceitual que visa resolver o problema dos *homunculi*: assim como é necessário na interpretação tradicional, as capacidades cognitiva e desiderante estarão sempre presentes numa ação, porque são imprescindíveis para o funcionamento da alma. A diferença é que, ao considerar o funcionamento estrutural e hierárquico das partes, das respectivas funções, e da ativação dos seus objetos, conseguimos conciliar os diferentes aspectos da doutrina, sem postular a cada parte a função ou modo de funcionamento que caracteriza uma outra parte. Essencial para isso – e talvez nisto resida uma pequena diferença entre a interpretação de Renaut (2014) e a que estou defendendo aqui – é especificar os objetos exclusivos das partes, que podemos denominar “objetos formais”, pois são, ao mesmo tempo que determinantes para e determinados pelos modos de atuação das partes em um dilema, distintos dos objetos concretos ou fins que são alvo direto da ação de um indivíduo, que ainda carrega a atuação das três partes como movimentos anímicos separados uma vez que o conflito foi resolvido.

Uma última objeção possível à nossa interpretação seria quanto à capacidade do *epithumêtikon* e do *thumos* de concordarem com o *logistikon*. No esquema interpretativo que montamos, como explicar o que determina que uma parte comanda, e que as outras obedecem ou concordam – ou, para retomar a passagem sobre o homem oligárquico, o que determina a capacidade de uma parte da alma *escravizar* as demais?

Platão nos oferece longas explicações nos livros VIII e IX sobre como se desenvolvem os diferentes tipos de homens possíveis através da genealogia de suas organizações anímicas. A força atribuída a cada parte da alma em cada tipo de homem exige explicações que fogem ao simples esquema da tripartição ou de um conflito contingencial. Em comum a todas as genealogias, está o processo educacional, assim como as repercussões deste processo na vida adulta. São esses elementos, para além da tripartição, que vão explicar a propensão a determinada parte governar na alma do indivíduo.

Nada disso impede, é claro, o conflito psíquico: se dizemos que Leôncio, Odisseu ou qualquer outra pessoa tem dúvidas sobre como agir em determinada situação, isso significa que é possível que as partes da sua alma estivessem em conflito, mesmo que elas tivessem uma ordenação “padrão”. Entender o conflito psíquico a partir da interpretação estrutural da tripartição e à luz dos tipos de homens implica que uma das partes (embora não necessariamente a mesma) regularmente irá se sobrepor às demais *a ponto de governar a alma*; mas, como em nenhuma

situação uma das partes da alma age sozinha²⁴⁷, qualquer curso de ação implica a participação das três partes da alma, a diferença sendo a determinação do fim da ação pela parte dominante.

Assim, as demais partes da alma sempre estarão subordinadas à parte que governa uma ação. Essa subordinação pode ser explicada pela relação entre o objeto formal da parte dominante (transformado, quando resolvido o conflito, em objeto de desejo do indivíduo) e o seu modo de atuação. No caso do domínio do *logistikon*, as demais irão concordar porque o “governo anímico” se dá através da capacidade do *logistikon* de raciocinar²⁴⁸, e as demais estruturas de governo anímicas possíveis, com outras partes comandantes, implicariam ainda a capacidade instrumental do *logistikon*, mesmo que subordinado a outros objetos de desejo; no caso do *epithumêtikon*, as demais partes serão escravizadas porque o governo é baseado na capacidade de desejar prazeres, numa relação de atração irracional que simplesmente despreza, sem oferecer justificativas, os objetos de desejo racionais ou honrosos. Uma alma governada pelo *epithumêtikon*, lembremos, resulta necessariamente em uma vida injusta (441e-442a).

É preciso lembrar também que as diferentes estruturas anímicas funcionam para explicar diferentes modos de vida. O conflito geralmente se dá quando o modo de vida entra em colapso, porque algo desperta o objeto de desejo de uma outra parte da alma que não a que está no comando regularmente. Odisseu é guiado por seu *logistikon*, mas o seu *thumos* foi de tal modo despertado que ele cogitou colocar seus planos a perder; não sabemos muito sobre Leôncio, mas podemos conjecturar que se tratava de um homem honrado, que foi seduzido pela imagem mórbida dos cadáveres. A hipótese a ser desenvolvida ao longo do capítulo 6 é de que a vergonha nos diálogos socráticos funciona em uma dinâmica parecida: Sócrates envergonha certos interlocutores porque, mobilizando as partes irracionais da alma uma contra a outra, é capaz de estimular a subversão da hierarquia anímica. Mas, antes de abordar esses desdobramentos da nossa leitura da tripartição, devemos precisar o modo de funcionamento e o objeto do *thumos*, de modo a compreender como a vergonha se manifesta e que influência exerce na alma.

²⁴⁷ A exceção para uma ação em que as três partes agem conjuntamente seria um estado de consciência incompleto, como o sonho (571c-d).

²⁴⁸ Hobbs explica a determinação dos desejos pelo *logistikon* a partir de desejos de primeira ordem e desejos de segunda ordem (2000, p. 57-59). Kahn (1987) identifica razão e desejo qualificado pelo bem. Acredito que essas interpretações, apesar de formuladas de maneiras diferentes, não são incompatíveis.

4.3 O cão de guarda e o leão: o objeto do *thumos* e a vergonha

As discussões sobre o conceito de *thumos* na *República* giram em torno de três problemas principais. O primeiro diz respeito à capacidade cognitiva do *thumos*. Sócrates sugere que *thumos* é a parte da alma determinante para que o indivíduo manifeste coragem, quando afirma “denominamos um indivíduo de corajoso, julgo eu, em atenção [àquela parte] (*toutôi tòi merei*)”, referindo-se ao *thumoeidês* (442b11-c3). Por outro lado, o *thumos* também é responsável por manifestar vergonha. Isso coloca uma questão que muito já se aventou: não seria necessário que esta parte da alma fosse capaz de operações cognitivas que determinam a sua ação²⁴⁹? Este primeiro problema parece mais fácil de resolver, pelo menos se aceitamos a interpretação da tripartição que estabelecemos até aqui. Como mostramos na seção anterior, todas as partes da alma funcionam em conjunto, embora haja uma hierarquia entre elas que determinará as ações e os objetivos de alguém. Mesmo o *epithumêtikon* pode depender do *logistikon* para determinar quais são os prazeres a serem perseguidos²⁵⁰. Portanto, embora o *thumos* seja capaz de manifestar vergonha e coragem, ele nunca age sozinho na alma. Mesmo em uma alma governada pelo *thumos*, o *logistikon* continuará a funcionar, instrumentalizado pelo *thumos*, exercendo a sua função e realizando as operações cognitivas.

Mas nós ainda precisamos analisar como o *thumos*, mesmo dependendo de operações cognitivas alheias que vão determinar o que é vergonhoso, ou o que deve e o que não deve ser temido²⁵¹, possui um modo específico de funcionamento. Se é o *logistikon* que realiza o juízo moral presumido pela coragem e pela vergonha, o que exatamente faz o *thumos*? Assim chegamos ao nosso segundo problema, que concerne à especificidade do *thumos*: o que, exatamente, é o

²⁴⁹ Respondem afirmativamente a esta pergunta Boeri (2010), Kahn (1987, p. 85), Cairns (1993, p. 385), Irwin (1977, p. 193-195), entre inúmeros outros intérpretes.

²⁵⁰ Como vimos no final da seção anterior, a leitura estrutural da tripartição pode, inclusive, ajudar a explicar o fenômeno da *akrasia* na *República* em termos intelectualistas (v. nota 241). Apesar de reconhecer a capacidade conativa de outras partes da alma, a tripartição não impede que o *logistikon* continue em funcionamento seja qual for o caráter do indivíduo e a disposição de sua alma, o que, por sua vez, pode explicar por que a tese motivacional explicitada em diálogos como o *Protágoras* (358c6–d4) continua fazendo sentido. Assim, mesmo quando o indivíduo é guiado pela vontade de satisfazer um desejo irracional, uma vez tomada a ação, o *logistikon* seria instrumentalizado pelo *epithumêtikon*, o que possibilita que, em vez de agir contra a razão, o indivíduo se convença, mesmo momentaneamente, de que aquele é o melhor curso de ação a ser tomado – e, assim, ainda esteja perseguindo o que considera ser bom. V. Wilburn (2015b), que defende uma posição semelhante sobre a questão na *República* a partir de outras evidências textuais. Wilburn defende que a tripartição não comporta a *akrasia* (contra, p. ex., Lorenz, 2008, p. 264).

²⁵¹ De acordo com a definição de coragem individual. Analisaremos este ponto em mais detalhes a seguir.

thumos, e qual a sua função na alma? Se as funções do *logistikon* (conhecer/raciocinar) e do *epithumêtikon* (desejar/ter apetites) são mais evidentes, as diferentes descrições sobre o *thumos* na *República* apontam para motivações diferentes e aparentemente incompatíveis. Como vimos, por um lado, o *thumos* está presente em animais e crianças (441a-b), e por outro, é aquilo que poderia fazer os guardas manterem a cidade livre de ameaças (375a-b); é tanto aquilo através do qual nos enraivecemos (439e3) quanto a parte da alma que ama as honrarias (581a8-b1) e possibilita que um indivíduo seja corajoso (442b-c, 375a). Além de tudo, é também a parte a partir da qual podemos manifestar vergonha. O que unifica todas essas características, qual é a especificidade do *thumos*?

O terceiro problema, por fim, está relacionado aos dois anteriores. No livro IV, Sócrates ressalta o caráter auxiliar que o *thumos* pode exercer junto ao *logistikon* (440a8-440b7), eventualmente lutando contra os apetites dentro de si. Mas no livro VIII, no caso do homem oligárquico (553c5-d8), por exemplo, o apetite se mostra capaz de instrumentalizar o *thumos*, que passa a se relacionar com seus objetos visando prazeres e riquezas, os fins perseguidos pela alma de um homem com este caráter. O que faz com que o *thumos* se alie à razão ou se volte contra a razão? Por que ora o *thumos* auxilia uma parte, ora outra? Este problema parece dizer respeito, em certa medida, à própria organização da alma: quais são os fatores determinantes para que uma parte vença as demais e governe a alma? E por que, na alma justa, a função do *thumos* é necessariamente intermediária?

Se conseguirmos responder essas questões, talvez sejamos capazes de entender por que a vergonha está relacionada ao modo de funcionamento do *thumos*. Retornemos, portanto, ao enigma sobre a especificidade dessa parte da alma. Uma vez estabelecida a nossa leitura da tripartição, temos mais claros os critérios aos quais o *thumos* precisa atender. Se aceitarmos os pontos levantados até aqui, precisaremos determinar qual é o objeto formal desta parte da alma. Através dessa determinação, seríamos capazes de entender a dinâmica do seu funcionamento enquanto parte, a influência que pode exercer na alma como um todo, quando no comando, e como se daria a sua instrumentalização, quando subjugada por outra parte.

Na seção seguinte, “*O objeto do thumos*”, após uma breve exposição sobre como a aparente ambiguidade *thumos* é tratada tradicionalmente, defenderei, a partir da definição de coragem – essa virtude determinada pelo *thumos* na alma –, que a univocidade desta parte torna-se mais clara se compreendemos o funcionamento da alma a partir da interpretação estrutural da

tripartição exposta neste capítulo. Mostrarei, em primeiro lugar, de modo consonante com a nossa interpretação, como é preciso atribuir ao *logistikon* a parte cognitiva do processo incluso e presumido na ação e no indivíduo corajosos (o paradigma de bom funcionamento da relação entre *logistikon* e *thumos* na alma). Na descrição da coragem, que, embora seja determinada pelo *thumos*, para ser *realizada* presume uma organização da alma como um todo, resta ao *thumos* funcionar de modo a resistir a partir da cognição e da determinação ditadas pelo *logistikon* – o que resolve o nosso primeiro problema.

Uma vez que determinamos quais *não são* a especificidade e os objetos formais do *thumos*, o nosso caminho fica livre para entender o que de específico ocorre nas relações da parte intermediária da alma com os seus objetos. Trata-se da resistência efetuada pelo *thumos* que, por um lado, é explicada tanto pela raiva quanto pelo amor à vitória e à honra, que podem ser lidas como diferentes aspectos do mesmo movimento anímico. Defenderei a associação entre esses diferentes fenômenos na resposta ao nosso segundo problema, quando determinaremos a especificidade do *thumos*, o seu modo de funcionamento e os seus objetos formais. Por outro lado, é também o modo de funcionamento do *thumos* que explica a vergonha enquanto um conflito na alma, como veremos na subseção “*Vergonha e thumos*”, em que finalmente seremos capazes de compreender *como* o Sócrates de Platão entende a vergonha enquanto um fenômeno na alma, e *por que* ela é uma manifestação do *thumos*.

Por fim, resta responder ao nosso terceiro problema: descobrir o que determina a função do *thumos* na hierarquia anímica. Para isso, na seção “*A formação do thumos e a vergonha*”, veremos como e por que a educação é crucial e determinante para a formação do *thumos* dos indivíduos na cidade justa. Os guardiões são formados principalmente através de imagens e do hábito justamente porque a educação na infância está voltada à adequação do *thumos*. A cidade corajosa, por sua vez, depende de indivíduos bem formados, aqueles capacitados a exercer a coragem – e, como veremos, também suscetíveis à vergonha.

Vários dos pontos necessários para compreender o modo de funcionamento do *thumos*, a parte intermediária da alma, são estabelecidos por Platão a partir da determinação das características dos guardiões, que formam a classe intermediária na cidade. Essa associação, como pretendo mostrar, não é só analógica. A vergonha, para além de uma função na alma, possui um papel de importância na própria manutenção da cidade justa, como veremos na seção “*O papel social da vergonha*”.

4.3.1 O objeto do thumos

No livro IV, quando é proposta a tripartição da alma, Sócrates estabelece que são partes distintas da alma o *logistikon*, a parte através da qual raciocinamos (“*hôi logizetai*”, 439d5), e o *epithumêtikon*, a parte a partir da qual alguém “ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos (...*peri tas allas epithumias eptoêtai*)” (d6-7). O *thumos*, então, é citado como a parte através da qual “nos enraivecemos (*hôi thumoumetha*)” (439e3).

O argumento que prova a existência do *thumos* como uma terceira parte continua: Sócrates vai mencionar o caso de Leônicio para provar sua possível oposição ao *epithumêtikon* e ao desejo de ver cadáveres (439e6-440a3). A introdução da segunda parte do argumento, que demonstra a independência do *thumos* em relação ao *logistikon* (440e8-441b1), no entanto, não se dá a partir do princípio dos opostos: em vez de opor razão e *thumos*, Sócrates e Glauco vão concordar que as crianças e os animais têm *thumos*, embora sejam desprovidos de razão.

Essa descrição inicial do *thumos* parece suficientemente coerente: não é difícil pensar em uma parte da alma, intermediária entre razão e apetites, que faz com que crianças, além de desejar doces, por exemplo, possam manifestar raiva diante da frustração de não terem seus desejos realizados. No entanto, conforme a literatura secundária costuma apontar, a definição do *thumos* parece sofrer uma modificação nos livros posteriores da *República*. No livro VIII, temos as descrições do que seriam o estado e o homem timocráticos. A especificidade da timocracia, atribuída à predominância da parte intermediária da alma (“*thumoeidous kratountos*”, 548c6), é o apreço pelas vitórias e pelas honras (“*philonikiai kai philotimiai*”, c6-7). A timocracia é descrita como uma forma de governo “a meio caminho entre a aristocracia e a oligarquia” (547c6-7) – de modo que vai imitar (“*mimêsetai*”, 547d1) os outros dois governos em algum aspecto. Os homens presentes neste regime são descritos em algum detalhe: “nascidos mais para a guerra do que para a paz, o apreço pelos dolos e expedientes que lhes são próprios, o passar sempre o tempo em combate” (547e4-548a2).

São então elencadas as características do homem timocrático. A sua descrição é introduzida com uma pitada inusitada de humor: Adimanto afirma que ele seria “algo semelhante a Glauco que aqui está”, por sua *philonikia* (o apreço à vitória). No entanto, Sócrates vai recusar a

qualificação de Glauco como um exemplo, oferecendo características adicionais para a definição do paradigma timocrático: a subserviência para com os chefes, e afeição por poder e honrarias (ele seria “*philarchos de kai philotimos*”, 549a3-4). Essa associação do *thumos* ao poder e à honra é retomada no livro IX (581a9-10), quando Sócrates afirma que pretende estabelecer os desejos naturais de cada parte da alma. Essa parte está “sempre a tender, toda ela, para dominar (*kratein*), vencer (*nikân*), ter fama (*eudokimeîn*)” (581a8-9).

Entre essas menções ao *thumos* em diferentes contextos de discussão na *República*, ele é relacionado a dois tipos de funcionamento aparentemente distintos. Em primeiro lugar, no livro IV, ele é estabelecido como a parte pela qual nos enraivecemos; depois, nos livros VIII e IX, ele é aproximado à honra e à motivação de homens que almejam a boa reputação e status social. A aparente incompatibilidade entre essas diferentes caracterizações é ressaltada por Julia Annas (1981) da seguinte maneira:

Platão parece estar falando de dois tipos de coisas bem diferentes. Uma é uma tendência para a agressão e a violência. Assim, o espírito está presente em crianças e em animais (441a-b, cf. 375a-b), e aqui Platão deve querer dizer assertividade em relação aos outros para conseguir o que quer. Entretanto, em 581a-b ele é a parte que se deleita com vitórias e honras, ou seja, não apenas na agressividade, mas em conquistar algo do qual é possível se orgulhar, que é sancionado pela percepção sobre o que é certo. E no próprio Livro 4 Platão tenta identificá-lo ao escrever o caso de Leônício (439e-440a). [...] Às vezes o espírito parece ser bastante bruto, e às vezes parecido com a razão ao demandar a percepção do que é aceitável para uma pessoa como um todo. (Annas, 1981, p. 126, 127, tradução minha)

Então haveria dois aspectos do *thumos*: um impulso ligado à raiva, à violência e à agressividade, que é caracterizado principalmente pela presença em animais e crianças; e um aspecto social, ligado ao apreço pela honra mencionada no livro IX e à reputação. Annas não está sozinha em seu desconforto em relação à aparente falta de especificidade do *thumos*²⁵². Ao longo da história da recepção da tripartição, outros comentadores se posicionam em relação a esses dois aspectos da parte intermediária da alma, ora aproximando-a mais do *logistikon*, ora do *epithumêtikon*, e menosprezando, afinal, a necessidade de uma tripartição.

Para entender como o *thumos* é uma parte da alma distinta, precisamos compreender ou o seu modo de funcionamento ou o tipo de objetos formais com os quais se relaciona. Eu vou defender que é possível explicar a especificidade do *thumos* a partir de um único modo de funcionamento e da relação com um único tipo de objeto formal. Pretendo mostrar como esta

²⁵² V. n. 196.

relação pode ser descrita ao mesmo tempo como raiva e como apreço à honra sem uma perda significativa de univocidade. Isso permitiria responder não só ao primeiro dos problemas envolvidos na definição do *thumos*, mas também ao segundo.

A primeira ocorrência de *thumos* acontece no livro II da *República*. Sócrates está estabelecendo os pressupostos sobre os quais a cidade justa poderá ser fundada. Neste ponto do diálogo, constata-se a inexorabilidade da guerra para conquista de territórios e recursos (“*polemêsomen*”, diz Sócrates em 373e2). Sócrates afirma que a guerra é uma arte (“*technikê*”, 374b1) e que os artesãos não poderiam se ocupar dos ofícios aos quais têm inclinação (“*epephukei*”, 374b10) e ao mesmo tempo guerrear (374a). Faz-se necessário, portanto, buscar as naturezas aptas (“*phuseis epitêdeiai*”, 375e7) para compor o exército de guardiões da cidade. Mais adiante no diálogo, o leitor será informado, esses guardiões comporão duas das três classes superiores da *Kallipolis*, somando-se aos artesãos, a cuja descrição o diálogo havia se dedicado até então.

A natureza de um jovem bem-nascido para a guarda (“*eis phulakên neaniskou eugenous*”, 375a3) é comparada à natureza de um cão de boa raça: “ser perspicaz e sentir o inimigo, e rápido na perseguição, desde o momento em que se apercebeu dele²⁵³; e, além disso, forte, para combater, se for apanhado” (375a). Além de tudo isso, mais uma característica será necessária: que o guarda seja corajoso (“*andreion*”, 375a9), para que possa lutar bem (“*eiper eu macheitai*”). Dá-se então o passo decisivo do argumento: assim como o cão ou qualquer outro animal manifesta coragem, se for *thumoeidês*²⁵⁴, é claro que a alma do guarda deve ser *thumoeidês* (375a4-7)²⁵⁵. Pois “o *thumos*

²⁵³ Como nota Shorey, *aisthanomenon* no presente: “*There is no pause between perception and pursuit.*” (p. 168)

²⁵⁴ Rocha Pereira: “animoso”; Carlos Alberto Nunes: “dotado de brio”. Conforme nota Adam: “*The technical term θυμοειδής is here for the first time used in the Republic. Plato probably inherited the word from Socrates (see Xen. Mem. IV 1. 3 - τῶν τε ἵππων τοὺς εὐφρεστάτους, θυμοειδεῖς τε καὶ σφοδρὸς ὄντας κτλ.): in practice he employs it as the adjective corresponding to θυμός (see e.g. III 411 A, B), as ἐπιθυμητικός corresponds to ἐπιθυμία.*”

²⁵⁵ Não é ponto pacífico entre os intérpretes que Platão estaria, aqui, se referindo a *thumoeidês* e *thumos* a partir do vocabulário técnico tripartite desenvolvido no livro IV. Algumas interpretações descartam a possibilidade, afirmando que se trata antes, aqui, da determinação de um tipo de “natureza”: o *thumos* não seria uma das partes da alma, mas sim um *tipo* de disposição natural (p. ex. Renaut, 2014, p. 258). O sentido dessa interpretação fica claro em uma primeira leitura: Platão não usa verbos de posse ou partículas como *kata* para indicar o *thumos* como uma parte constituinte da alma; em vez disso, trata *thumos* e *thumoeidês* como adjetivos atribuídos aos guardas. Tentar conciliar esta passagem com uma definição de *thumos* enquanto parte seria, então, perseguir uma pista falsa. Há pelo menos dois aspectos da passagem que nos fazem ir contra tal distinção estante em relação à psicologia tripartite do livro IV. (1) O soldado não deve apenas “ser” *thumos*, mas também ter uma natureza filosófica. Exatamente o que isso significa ainda não está completamente claro neste ponto do desenvolvimento da cidade justa, mas isso implica que os guardas teriam pelo menos duas disposições naturais diferentes, de modo que, se não podemos tratá-las como partes, tampouco podemos tratá-las como “naturezas” autoexcludentes (pelo menos enquanto constitutiva da guarda

é invencível e indomável (*amachon te kai anikêton thumos*), e [...] uma alma em que ele está presente (*hou parontos psuchê*) não conhece medo nem derrota em qualquer circunstância (*panta aphobos te esti kai aêtêtos*)” (375b1-2).

Uma outra questão é levantada: sendo de tal natureza combativa, os guardas não praticariam violências contra outros em meio a eles mesmos e contra os demais cidadãos? Seria preciso, para evitar que isso ocorresse, que eles fossem brandos (“*praious*”) e impetuosos (“*chalepous*”) ao mesmo tempo (375c6-7). A solução, Sócrates afirma, já havia sido adiantada por eles mesmos, pois não haviam atentado para as naturezas que são “dotadas desses opostos (*tanantia tauta*)” (375d8): bastava voltar para o paradigma dos animais. Pois “nos cães de boa raça, é seu feitio natural serem o mais mansos que é possível para com as pessoas da casa e conhecidas, mas o inverso para com os desconhecidos” (375e1-4).

A imagem do cão de guarda serve de comparação adequada para o guardião (375e1), uma metáfora a partir da qual Sócrates, neste momento do diálogo, infere uma série de características que só poderiam ser melhor justificadas depois de ter tripartido a alma. O guardião percebe e ataca inimigos em um único movimento; ele almeja a vitória sobre os inimigos, sabe lutar bem, mas, como um cão de guarda, é capaz de tratar bem aqueles que são conhecidos. A necessidade da preponderância do *thumos* nos guardas, a associação dos cães à alma “thumoeidética”, portanto, nos dão algumas pistas sobre o funcionamento desta parte da alma.

É importante notar, em primeiro lugar, que a coragem, uma condição para que tanto um guarda da cidade justa quanto um cão de guarda lutem bem, depende da disposição do *thumos* na alma. A condição fundamental – que já se expressa na imagem do cão de guarda que obedece às ordens do seu dono – é a relação, em um indivíduo, do seu *thumos* com as orientações dadas por outrem. Dois livros depois, após ter estabelecido a tripartição, a função do *thumos* e a sua relação

da cidade enquanto classe). (2) A assunção de que os animais podem manifestar *thumos*, aqui presumida no uso do cão como exemplo, também está presente no livro IV. Ao se referir ao *thumos* como uma parte, Sócrates retoma o exemplo dos animais com termos bem semelhantes aos da passagem do livro II. Além desta, como veremos, há uma série de coincidências entre as passagens. A recorrência desses elementos ou deixariam entrever a intenção de Platão de associá-las, ou poderiam ser interpretadas como um descuido pouco característico do autor da *República*. A minha hipótese é de que trata-se aqui da descrição do conceito do *thumos*, apenas ainda não estabelecido enquanto parte constitutiva de *todas* as almas. Antes de detalhar a psicologia dos guardas em detalhe a partir da dinâmica tripartite, nesta fase da *República* Sócrates está tratando das classes da cidade. Sem detalhar sua teoria psicológica, Sócrates estabelece que os guardas devem ter na alma a “presença do *thumos*” (“*hou parontos psuchê*”), ou seja, devem ser de uma natureza “thumoeidética”, em que o *thumos* comanda a alma. Os atributos do *thumos* são, ademais, relacionáveis e semelhantes aos estabelecidos em outras passagens, de modo que não temos motivos para não levar em consideração a primeira ocorrência do termo no diálogo, e uma das mais significativas para a formação das classes superiores da cidade justa.

com a coragem são retomadas e se tornam mais claras. No livro IV, Sócrates apresenta uma definição mais específica de coragem à luz da dinâmica entre as três partes da alma:

nós denominamos um indivíduo de corajoso, julgo eu, em atenção à parte irascível (*to thumoeides*), quando essa parte preserva (*diasôizêi*), em meio de dores e prazeres (*dia te lupôn kai hêdonôn*), as instruções fornecidas pela razão sobre o que é temível ou não (*to hupo tôn logôn paraggelthên deinon te kai mê*) (442b11-c3)

De acordo com esta descrição da dinâmica anímica do indivíduo corajoso²⁵⁶, a razão anuncia o que deve e o que não deve ser temido, e o *thumos* age para preservar essa resistência contra a atração dos prazeres e dores. E, por isso, é a parte da alma responsável por tornar um indivíduo corajoso²⁵⁷. Nós já afirmamos que o *thumos*, a parte da alma determinante para que um indivíduo seja corajoso e portanto tenha a disposição adequada para ser guardião, não tem uma função cognitiva. Agora, à luz da definição de coragem, fica claro que a sua função é, antes, *conativa*: o *thumos* não julga o que deve e o que não deve ser temido, mas *preserva* o julgamento da razão, e assim serve de motivação para evitar o que deve ser temido, uma vez que a razão fez essa distinção. A coragem, embora tenha como parte determinante o *thumos*, depende também de boas instruções, que partem, por sua vez, do *logistikon*.

Essa definição de coragem não só corrobora a nossa leitura da tripartição e da alma como uma estrutura em que todas as partes funcionam concomitantemente, como também parece depender dela para fazer sentido²⁵⁸. Fundamental é que a coragem seja uma virtude definida pelo funcionamento do *thumos* enquanto parte intermediária na hierarquia da alma: o *thumos* é guiado (ou, se quisermos, “instrumentalizado”) pela razão no indivíduo corajoso. Em um certo sentido, portanto, nós só podemos entender a coragem se compreendemos o funcionamento da alma como

²⁵⁶ Não discutirei aqui a identificação presumida entre o indivíduo corajoso e o indivíduo justo. Para o nosso argumento, é suficiente aceitar que a disposição das partes da alma de um indivíduo corajoso, se não é condição suficiente, é condição necessária para que se aja justamente.

²⁵⁷ Wilburn (2015b) defende que a concepção de coragem na *República*, ainda que associada ao *thumos*, pressupõe a obediência às ordens do *logistikon*, o que faz com que seja compatível com a definição intelectualista do *Protágoras*. V. citação na n. 250. Contra Hobbs (2000, p. 9, 10), que interpreta a função do *thumos* enquanto intermediário irracional como uma novidade em relação à concepção intelectualista: “*The fact that thumos is now said to be crucial for the exercise of andreia is a major development in Plato’s thinking. In the Laches, andreia is at one point defined solely as ‘knowledge of what is to be feared and what dared’, and in the Protagoras Socrates defines it as ‘knowledge of what is and is not to be feared’. At this stage in the Republic we do not know what the relation is between andreia and knowledge; but we do know that knowledge alone will not be enough*”.

²⁵⁸ A alternativa seria atribuir uma faculdade cognitiva ao *thumos*. V. p. ex. Boeri (2010, p. 296): “*pero si la parte colérica es capaz de conservar una cierta opinión o creencia, debe ser porque posee una cierta capacidad que le permite advertir el contenido proposicional (práctico) de dicha creencia.*”

uma estrutura funcional em que partes funcionam simultaneamente. Atribuir função cognitiva ao *thumos* não faz sentido: em uma alma corajosa, ele obedece às orientações do *logistikon*; e em uma mal ordenada, o que ocorre é uma inversão na estrutura anímica, em que o *logistikon* é instrumentalizado para conhecer visando os fins do *thumos* (ou do *epithumêtikon*), mas continua em funcionamento²⁵⁹, o que explica, também, os cálculos instrumentais envolvidos em uma ação covarde. Esta é a resposta para a primeira questão sobre a ambiguidade do *thumos* e a suposta necessidade de atribuir a ele uma capacidade de caráter cognitivo: a solução do próprio Platão apela não para a caracterização do *thumos* enquanto *homunculus*, mas para a interdependência entre as partes da alma na ação. Confirmamos, portanto, a aplicação da nossa interpretação estrutural da tripartição para entender o modo de funcionamento específico do *thumos*.

Além do cão de guarda, mencionado nos livros II e IV, uma outra imagem é utilizada para caracterizar o *thumos* no livro IX da *República*: a do leão (588d3). Aqui, Sócrates está tentando provar que, afinal, o homem justo, através da satisfação dos prazeres que são próprios à parte racional da alma, seria mais feliz. As imagens atribuídas às outras duas partes almejam transmitir aquilo que se tornam quando estão no comando da alma, perseguindo os seus próprios prazeres²⁶⁰. Enquanto o *logistikon* é relacionado a um homem – imagem que ressalta a sua função de comandante racional na alma –, o *epithumêtikon* é relacionado às “criaturas antigas da mitologia – a Quimera, Cila, Cérbero – e muitas outras de quem se diz que tinham formas múltiplas num só corpo” (588c2-5). Esta última metáfora salienta o caráter errático de quem é governado por essa parte da alma, e a necessidade de controlar os diferentes impulsos e prazeres que tornam a vida do homem tirânico infeliz. Enquanto o homem injusto daria alimento às formas policéfalas da parte apetitiva e ao leão, permitindo que eles conduzissem a alma (589a1-2) e deixando o *logistikon* sem alimento (589a1), o homem que defende a justiça “deve fazer tudo e dizer aquilo de que resulte que o homem interior tenha o máximo domínio sobre o seu todo e cuide da sua cria policéfala, como se fosse um agricultor, que alimenta e cultiva as espécies domésticas e impede de crescer as selvagens” (589b1-5). Fundamental é como o homem justo é capaz de fazer isso: “fazendo da natureza do leão sua aliada” (589b6).

²⁵⁹ O que, como vimos, explica por que a ação do indivíduo corajoso é melhor fundamentada cognitivamente do que a ação do indivíduo covarde. Cf. resposta alternativa de Kahn (1987, p. 85) a este problema.

²⁶⁰ Sobre os prazeres e desejos das diferentes partes da alma e a instrumentalização do *epithumêtikon*, v. seção “Sobre os modos de funcionamento das partes, a relação entre os seus objetos e o conflito motivacional”.

A associação do *thumos* com animais, assim como a diferença marcada pelo uso de espécies específicas nas metáforas em cada contexto argumentativo, confere sentido à discussão psicológica. Em primeiro lugar, é preciso observar uma diferença fundamental entre o cão de guarda e o leão: enquanto um obedece às ordens do seu dono, o outro vive irracionalmente, seguindo apenas os seus instintos. O cão de guarda é a imagem da fera domesticada sob o *logistikon*, de modo que vai obedecer ao juízo racional. A sua vontade de vitória, o seu amor ao combate, será informado (ou, se quisermos, “domesticado”) pelo conhecimento²⁶¹. A domesticação do *thumos* pelo *logistikon*, portanto, se dá através do domínio da parte racional na alma, que será capaz de instrumentalizar e orientar as demais²⁶².

A diferença entre o *thumos* na alma de um homem corajoso e o *thumos* de um homem não corajoso é, portanto, a organização da alma como um todo, esta formação que é, num certo sentido, já pré-determinada pela natureza do indivíduo, mas também influenciada pela educação na cidade²⁶³. A função própria do *thumos* é intermediária, assim como é a função própria daqueles de natureza irascível serem guardiões auxiliares na cidade: porque o *thumos* é essa força que, por não ter poder cognitivo mas ser bastante poderosa, precisa ser bem informada e direcionada pelo conhecimento para conduzir a alma a boas ações.

O domínio do *logistikon* sobre o *thumos* é determinante na medida em que o primeiro é capaz de saber o que é *deinos* e o que não é. Por isso a coragem é determinada pelo *thumos*, mas apenas quando ele cumpre a sua função de intermediário (441d8-10): ele vai preservar o que deve ser preservado e combater o que deve ser combatido porque é comandado pela razão, que sabe o

²⁶¹ Poderíamos conceber dois tipos de relação “cognitiva” entre *thumos* e *logistikon* tanto em uma alma comandada por uma parte, quanto por outra. Poderíamos pensar (i) no caso do homem timocrático, por exemplo, que instrumentaliza a sua capacidade de raciocinar para obter vitórias, ou (ii) no caso de um homem justo, que o *thumos* obedece às decisões e aos fins do *logistikon*. Em ambos os casos, cumpre ao *logistikon* cumprir as operações cognitivas na alma, embora nas duas estruturas anímicas haja dois tipos de hierarquias que vão determinar caracteres, fins, capacidades cognitivas e desejos diferentes. Apenas no segundo caso, no entanto, poderíamos dizer que está sendo exercida a coragem definida por Sócrates, pois o *thumos* está não instrumentalizando, mas preservando as decisões da razão – o que explica também a diferença de estatuto no que compete à legitimidade das ações e a sua relação com o conhecimento.

²⁶² Hobbs (2000) tenta responder ao problema da aparente falta de especificidade do *thumos* a partir da elaboração de uma distinção similar. O que explicaria “os dois tipos de coisas bem diferentes” que Platão contempla com o *thumos* seria uma distinção entre o que Hobbs chama de *thumos* ideal e *thumos* não-ideal. O *thumos* ideal seria o representado no livro IV, um auxiliar da razão que, como o próprio Sócrates ressalta, tem como condição uma educação adequada (441a: “auxiliar do racional por natureza, quando não foi corrompido por uma má educação” (*ean mê hupo kakês trophês diaphtharêi*). O *thumos* representado em outras passagens, em particular quando caracteriza uma falta de controle ou algo que nos impele contra a razão, seria o de uma alma cuja ordenação não está de acordo com a hierarquia entre as partes definida por Platão, em que cada parte cumpre a sua função..

²⁶³ Como veremos em mais detalhes em “A formação do *thumos* e a vergonha”.

que deve ser preservado e o que deve ser combatido²⁶⁴. Mas enquanto a função do *logistikon* é fazer a distinção a partir de parâmetros racionais justamente porque ele se relaciona com o que pode ser conhecido, a função do *thumos* é se relacionar com o que pode ser *deinos* (objeto de temor, “temível”)²⁶⁵.

A primeira ocorrência do *thumos* no diálogo, portanto, embora distante do momento em que será detalhada a tripartição da alma, pode nos oferecer os elementos que faltam para conferir univocidade ao *thumos*. Talvez a dimensão bélica do *thumos* explique por que ele é a parte a partir da qual nos enraivecemos, contra um objeto formal que é temível, que deve ser combatido porque representa um perigo. Mas como explicar o amor à honra, ou mesmo à vitória? Se podemos delimitar como objeto formal do *thumos* aquilo que é *deinos*, o que seria o modo de funcionamento específico desta parte? Como se explica a relação entre o enraivecimento e o apreço à honra ou a passagem do *thumos* do homem não-corajoso ao *thumos* do homem corajoso?

O contexto da discussão em que o *thumos* é trazido à tona no livro II – a escolha dos guardiões auxiliares da cidade – e as metáforas usadas para descrevê-lo – o cão e o leão – nos oferecem, novamente, algumas pistas. Ambas imagens a partir das quais o *thumos* é caracterizado nos ajudam a entender o tipo de relação com os seus objetos, que, por sua vez, são constituídos pelo modo de abordagem próprio ao seu funcionamento. O *thumos* é relacionado tanto a um leão quanto a um cão de guarda na medida em que, quando entra numa batalha contra uma possível ameaça, tem como objetivo vencer esta batalha. Talvez sequer faça sentido separar o instinto de batalha que se reconhece em um animal, o “enraivecimento” que leva a atacar um inimigo, e a intenção de ganhar a batalha: em termos mais simplórios, não se entra em uma batalha para perder. O modo de relação que o *thumos* pode ter com o seu objeto formal é a relação que se tem com um alvo, uma relação de embate, de enraivecimento, que ao mesmo tempo é motivada pela e se confunde com a própria necessidade de ganhar o embate, mas também pela/com a boa reputação que é resultado desta vitória.

²⁶⁴ Curiosamente, na cidade, essa relação entre o conhecimento do *logistikon* e a ação intermediária do *thumos* pode ser postulada para uma instância social, como parece ser o caso dos guardiões na cidade. Abordaremos este problema nas seções “A formação do *thumos* e a vergonha” e “O papel social da vergonha”.

²⁶⁵ Cf. *Laques* 198b, em que as coisas *deina* são definidas enquanto objetos de *deos*, temor: “*hêgoumetha d'êmeis deina men einai ha kai deos parechei*”. Cf. também cap. 2 sobre a vergonha enquanto *deos*.

Não é casual que a primeira menção ao *thumos* ocorra no contexto sobre a discussão dos guardiões que protegeriam a cidade. O engajamento do *thumos* em relação ao temível, a sua forma de preservação, ou de resistência, se dá de forma bélica. Assim como, na cidade, os guardiões precisam lutar contra os inimigos que ameaçam a estrutura da cidade, o *thumos*, na alma, vence a atração daquilo que ameaça a preservação do que é deliberado (e, portanto, que se “quer”; cf. “*boulomenon*”, 442b) pela parte racional da alma. Por isso é importante que ele seja invencível e não conheça derrota (375b1-2), e é também isso que faz dele uma motivação complementar à razão, e seu aliado poderoso (440b3).

Um dos argumentos que poderia explicar a univocidade que se esconde por trás das motivações aparentemente diferentes – a raiva, o amor pela honra – é o caráter autoevidente da associação entre raiva, violência e honra para os leitores no contexto de uma sociedade herdeira de Homero, que glorificava a vitória na guerra ou ao menos a enxergava como uma necessidade e, quiçá, algo inerente à vida em sociedade²⁶⁶. Mas a associação se sustenta mesmo se nos restringirmos ao universo argumentativo da *República*, quando consideramos, ao mesmo tempo, que (i) estar em guerra é uma relação necessária a ser empreendida por qualquer cidade (373e), (ii) guerrear é perseguir a vitória sobre os inimigos que representam ameaças à cidade (375a), e (iii) o que determina quem são os combatentes ideais é a preponderância da parte da alma que a motiva tanto a combater quanto a vencer (375b), todos pontos estabelecidos por Sócrates na *República*. Ora, obter vitórias e mostrar-se bom combatente em uma cidade em guerra, por sua vez, assegura uma boa reputação, o que faz com que a motivação para a guerra possa incluir tanto um impulso primal de violência, cuja relação com a vitória é mais imediata, quanto o reconhecimento do valor social atribuído à vitória²⁶⁷ – fenômenos que, no mundo grego ou ao menos na psicologia platônica, talvez se misturem, mas cuja associação tampouco nos é tão estranha.

²⁶⁶ Sobre a associação entre *thumos* e o “*ardeur à la guerre*”, v. Renaut (2014, p. 28-31). Como destaca Renaut, a raiva despertada no *thumos* aparece, por exemplo, em passagens chave para a caracterização dos heróis homéricos. Tanto na *Ilíada* quanto na *Odisseia*, o *thumos* desperta a partir da percepção de que outrem, que ameaça a honra, deve ser combatido, de modo a restaurar a *timê*. A própria guerra contra os troianos parece encontrar motivação na busca pela honra de Menelau (*Il.* 1.159). É a possibilidade que Agamênon tome Criseida, a desonra que ameaça Aquiles, que faz a raiva no seu *thumos* despertar (*Il.* 1.188-193). Já Odisseu precisa acalmar o seu *thumos* ao ver os pretendentes de Penélope (*Od.* 22.17).

²⁶⁷ É relevante notar também a recorrência do par *philonikia* e *philotimia* (548c6, 555a1-6, 586c9), como a fazer perceber a relação entre elas. Especialmente reveladora é a descrição do homem oligárquico, que, por não se preocupar com a sua reputação, mas apenas com o acúmulo de dinheiro, empregará poucas forças em combates: “Além disso, este homem poupado será um fraco antagonista na cidade, em qualquer vitória particular ou distinção honorífica (*ê tinos nikês ê allês philotimias tôn kalôn*), por não querer gastar dinheiro só pela fama (*eudoxias*) e por competições dessa espécie (*kai tôn toioutôn agônôn*), com medo de despertar os desejos dissipadores e de os chamar em seu auxílio

A associação entre a concepção tradicional de coragem e a guerra aparece de modo bastante explícito também no *Protágoras*, em um trecho do diálogo entre Sócrates e Protágoras que detalha o modo como o leitor médio contemporâneo possivelmente enxergava tais relações. De acordo com Protágoras, os homens corajosos querem ir para a guerra (“*eis to polemon ... ethelousin*”, 359e3-4), o que não é vergonhoso (“*aischron*”), mas belo e bom, embora seja considerado doloroso. A relação entre a guerra e a honra é, em um certo sentido, o que determina a coragem como virtude que guia o homem corajoso a realizar algo que não vai lhe trazer prazer, mas dor (e, possivelmente, colocará a sua vida em risco)²⁶⁸. As *strateias*, expedições militares, são antes consideradas boas (354b) em função de causarem a salvação das cidades (*tôn poleôn sôtêriai*, 354b4) e o domínio sobre os outros (*allôn archai*)²⁶⁹.

O *thumos*, no entanto, não se limita a uma relação de inimizade/ brutalidade para com os seus objetos. Não por acaso, os cães são mencionados por sua capacidade de manifestar violência aos inimigos e docilidade aos amigos, “serem o mais mansos que é possível para com as pessoas da casa e conhecidas, mas o inverso para com os desconhecidos” (375e1-4)²⁷⁰. O *thumos* pode tanto combater seus objetos quanto se aliar a eles, na medida em que a relação de estima se situa em um polo oposto ao sentimento de desprezo e inimizade, que, no entanto, poderiam ser alocadas dentro de um mesmo espectro²⁷¹. Assim como presume-se que o *epithumêtikon* seja a parte da alma a partir da qual nos relacionamos não só com o prazer, mas também com a dor²⁷², o *thumos*

para combaterem por ele e se esforçarem por vencer (*epi summachian te kai philonikian*). Como, à maneira oligárquica, luta com poucas forças, é derrotado a maior parte das vezes (...).” (554e7-555a6)

²⁶⁸ Embora, ao fim do *Protágoras*, o personagem seja obrigado a concordar que ir para a guerra é prazeroso, já que o bem é o prazer. Não discutirei as implicações desse argumento, pois é razoável considerar que as premissas concedidas anteriormente demonstram a associação como era concebida popularmente.

²⁶⁹ Como nota Wilburn (2015b, p. 16), a especificidade da honra como ganho oriundo da guerra é muito diferente do prazer que se discute no contexto argumentativo do *Protágoras*, o que é crucial para o argumento sobre a definição de coragem no diálogo: “*The problem, however, is that fighting in war is a painful experience that involves the risk of personal injury or death. Those who die in war, while achieving the height of honor, never achieve long-term pleasure. This suggests two things: first, that the pleasant and the honorable are in fact distinct from one another, and second, that when courageous individuals risk their lives fighting in wars, they are seeking the latter rather than the former. If that is the case, then it also suggests that there is an element of our nature — one that is especially prominent during displays of courage — that desires honor rather than pleasure.*”

²⁷⁰ Definição que, embora remeta à definição de justiça de Polemarco (332d7-8), fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, é recolocada em outros termos. A primeira das objeções de Sócrates à definição de Polemarco (sobre a possibilidade de enganar-se sobre os amigos), por exemplo, não se aplica quando as ordens a serem cumpridas são racionalmente justificadas; a segunda objeção tampouco, porque não se trata mais de cometer prejuízo, mas de combater em resistência.

²⁷¹ A manifestação de estima ou respeito do *thumos*, nesse sentido, pode ser equiparada à mansidão de um cão de guarda, no sentido em que, em vez de um movimento ativo, se revela na negatividade da motivação que caracteriza o seu modo de funcionamento: no caso, não atacar.

²⁷² V., p. ex., 571e-572a.

é associado a um cão de guarda justamente porque é capaz de estabelecer relação com os inimigos e com os amigos, e sabe reconhecê-los enquanto tais; é justamente a avaliação dentro deste espectro que vai determinar como a parte da alma aborda objetos formais a partir do seu modo de funcionamento.

Portanto, a caracterização do *thumos* no livro II como essencial aos guardiões auxiliares é uma das chaves para entender o seu modo de funcionamento. A motivação que explica a capacidade de alguém enquanto guerreiro pode ser considerada um impulso bélico, raivoso – já inclusa na própria acepção tradicional do termo *thumos* e de seus cognatos²⁷³ –, que pode ser entendido também como uma motivação por vitória que almeja à guerra e ao domínio. Mas, ao mesmo tempo, é essa mesma motivação, que parte de um reconhecimento da necessidade da guerra para a manutenção da cidade, que sustenta a identidade de um indivíduo enquanto cidadão.

A atribuição do valor de *technê* à guerra (374b1), por outro lado, é o que justifica a necessidade de os guardiões cumprirem ordens – e, analogamente, a submissão do *thumos* ao *logistikon*. Novamente, as imagens são esclarecedoras. Ao contrário do leão – frente ao qual não se sabe se será atacado ou não, e cujos critérios para determinar ameaças não é claro –, um animal adestrado por um homem possui critérios para atacar ou não alguém que se coloca à sua frente, embora estes critérios não tenham sido estabelecidos por ele, sendo apenas (no caso de um bom adestramento) preservados através de seu comportamento. Assim como um cão de guarda, o *thumos*, quando bem educado e submetido a quem cumpre lhe dar ordens – o *logistikon* – é capaz de cumprir a sua função de guardar a alma contra ameaças e atacar aquilo a que é orientado. A relação para com o seu objeto formal, portanto, permanece a mesma em ambos os casos, pois não é estabelecida através de um juízo moral, embora possa ser consequência de um juízo que determina o que é e o que não é uma ameaça para que cumpra aquela que é a sua função em uma alma justa (441d8-10). A sua função passa por cumprir aquilo que foi determinado, mas principalmente em engajar-se no combate contra os alvos certos, que foram reconhecidos como temíveis e como inimigos a serem vencidos – aquilo que caracteriza a coragem.

²⁷³ Hobbs (2000, p. 6, 7); Renaut (2014, p. 12-15). V. também estudo de Caswell (1990, p. 39): “*Descriptions of anger are frequent in early Greek epic, thumos being found with choloô, cholos, and chôomai. [...] In several passages from the Iliad, cholos falls upon the thumos, a curious and graphic way of describing the entrance of a new substance into the hitherto unperturbed human interior.*”

A raiva, o amor à vitória e o amor à honra, assim, se confundem e caracterizam diferentes aspectos da mesma parte da alma, porque são diferentes faces de uma mesma relação que se estabelece com seus objetos formais. O modo de funcionamento do *thumos* como caracterizado na *República*, portanto, é combater e vencer aquilo que é reconhecido como inimigo (seja a partir de critérios racionais, o que caracterizaria a coragem, ou irracionais), e respeitar o que é reconhecido como amigo, assegurando a manutenção da própria honra.

Como já ressaltamos, no contexto do livro IX (580d-581b), quando Sócrates está discutindo os três caracteres da alma, ele afirma que o *thumos* se move (“*ourmêsthai*”) em direção à conquista (“*kratein*”), à vitória (“*nikân*”) e à boa reputação (“*eudokimein*”). Em um primeiro momento pode parecer que houve um deslocamento semântico, em que não cabe mais tratar de raiva; ou, como afirma Annas, a “tendência para a agressão e a violência”. Mas aqui o argumento trata dos três tipos de prazeres (“*hêdonai*”) dos caracteres da alma, e não sobre o seu modo de engajamento com seus objetos. Assim como o *logistikon* se move em relação ao conhecimento, mas em uma relação de aprendizagem, o *thumos* se move em relação à vitória, mas ele se engaja em direção a ela numa relação de irritação – se quisermos, guerra, de combate – ou, no polo oposto do espectro, se contém em relação ao seu objeto, numa relação da estima amistosa.

4.3.2 Vergonha e thumos

Se a nossa hipótese sobre o modo de funcionamento e o tipo de objetos do *thumos* estiver correta, resta compreender o que isso significa em termos de conflito anímico, ou seja, como ocorreria em casos concretos. De acordo com a estrutura analógica do argumento platônico, nós vimos, enquanto os guardiões auxiliares lutam contra as ameaças da cidade, o *thumos* luta contra as ameaças da alma. A coragem, nós também vimos, é a virtude definida pela relação entre *logistikon* e *thumos*, em que cada uma das partes cumpre a sua função na alma, ou seja, o *logistikon* delibera e o *thumos* efetua uma resistência para que seja mantida a deliberação racional²⁷⁴. Mas enquanto o significado do ataque a inimigos concretos de uma cidade ou o objetivo da deflagração

²⁷⁴ É também por isso, nós veremos, que Sócrates apela para a vergonha no *Górgias* para combater o estilo hedonista de Cálicles. Como afirma Moss (2005), o caráter irracional do *thumos* faz dele um oponente mais apropriado para os apetites.

de uma campanha militar por governantes são concretamente evidentes, nos resta compreender exatamente o que poderia ser, para a alma, temível, ou seja, quais são os inimigos contra os quais o *thumos* luta na alma. Felizmente, Platão nos oferece alguns exemplos.

Talvez os casos mais óbvios sejam aqueles em que alguém se revolta ao sofrer uma injustiça (440c8-13). O *thumos* “ferve e se irrita (*zei te kai chalepainei*)” e luta pelo que “parece ser justo (*kai summachei tõi dokoûnti dikaiõi*)”. “Quer passe fome, quer frio, e todos os sofrimentos dessa espécie, aguentando firme”, a pessoa “vence, sem desistir da sua nobre indignação, antes de executar o seu propósito ou morrer, ou de ser chamado e acalmado pela razão que nele existe (*teleutêsêi... hupo tou logou tou par'autõi anaklêtheis prauthêi*) – como um cão pelo seu pastor”. Estes casos podem ser lidos como análogos às ameaças externas da cidade: o *thumos* luta contra as injustiças que ameaçam a alma como um todo. Na alma, ele efetua também uma guarda sobre os prazeres²⁷⁵, que poderiam pôr em risco a dignidade da pessoa na busca de seu propósito (subentende-se, a vingança)²⁷⁶.

O que é para nós mais importante, contudo, é que a localização do objeto e do modo de funcionamento do *thumos* já nos possibilita entender como ele pode se engajar no conflito anímico através da vergonha. Aliás, entender como a vergonha ocorre enquanto um fenômeno psíquico é particularmente interessante para compreender a função do *thumos* na dinâmica anímica. Após narrar o conflito interno de Leôncio ao se deparar com os cadáveres na estrada, o texto oferece uma interpretação para a história. A anedota significa (“*sêmanei*”, 440a5) que, às vezes, “a raiva luta contra os desejos” (“*tên orgên polemein eniote tais epithumiais*”, 440a5-6). A tese é então desenvolvida por Sócrates:

Ora, já em muitas outras ocasiões sentimos que, quando os desejos (*epithumiai*) forçam o homem contra a sua razão (*biazontai tina para ton logismon*), ele se censura a si mesmo (*loidorounta te auton*), se irrita com aquilo que, dentro de si, o força (*thumoumenon tōu biazomenōi en autōi*), e que, como se houvesse dois contendores em luta, o *thumos* se torna aliada da sua razão (*summachon tõi logōi gignomenon ton thumon tou toioutou*). (440a8-440b7)

²⁷⁵ Aqui, subentenda-se os prazeres do corpo ou da parte apetitiva da alma, e não os prazeres que satisfazem os desejos das demais partes da alma quando no comando.

²⁷⁶ A tese defendida no *Górgias*, na *República* e em outros diálogos de que quem sofre injustiça não deve cometer injustiça, mesmo que em vingança – o que seria diferente da punição do *Górgias*, por exemplo, que visa não a vingança mas a correção da alma da pessoa injusta – talvez explique por que o *thumos* é eventualmente repreendido pelo *logistikon* (v. caso de Odisseu).

Aqui temos a descrição da vergonha enquanto um processo na alma. Quando os desejos, contra a razão, impelem alguém a algo que vai contra a deliberação racional, há uma censura (“*loidorein*”²⁷⁷) a si mesmo que é efetuada pelo *thumos*. Ou seja: ao menos no caso de Leôncio, a vergonha é uma expressão do modo de funcionamento do *thumos* que explica a sua associação ao *logistikon* e o seu combate ao *epithumêtikon*. O conflito interno na alma, portanto, a localização de algo temível, se dá quando a razão se depara com prazeres que vão contra as suas determinações.

É curioso notar que, aparentemente, o conflito anímico é inaugurado pela oposição entre *logistikon* e *epithumêtikon*: os “desejos forçam o homem contra a sua razão”. O que ocorre efetivamente em um conflito deste tipo? Em termos concretos, a descrição do conflito apresenta, então, o dilema de Leôncio: os apetites o levam a querer ver o cadáver, embora, racionalmente, ele saiba que aquilo não faz sentido. No dilema, o *thumos* parece chegar atrasado à contenda entre *logistikon* e *epithumêtikon*, e, em vez de buscar um terceiro curso de ação independente das duas anteriores, influencia a alma em direção a uma das duas disponíveis. Dado esse conflito inicial, entre uma motivação racional e uma motivação apetitiva, o *thumos se alia* à razão. Se voltarmos à nossa conceituação do conflito anímico tripartite, poderíamos considerar que há não três, mas apenas dois cursos de ação em vista: um do *logistikon* (continuar andando, sem parar para ver os cadáveres), apoiado pelo *thumos*, e o do *epithumêtikon* (parar para ver os cadáveres).

Mas tampouco isso parece resumir o conflito ou explicar o modo de funcionamento do *thumos*. Isso porque, segundo a descrição socrática, o *thumos*, neste caso, parece ter não um objeto externo, mas um objeto interno: o homem censura a si mesmo, se irrita contra os apetites originados no *epithumêtikon* dentro de si. A interação, então, não se dá entre a parte racional e a parte apetitiva: há, inicialmente, dois cursos de ação desejados, digamos, um racional e um apetitivo, mas a interação que ocorrerá entre a parte intermediária da alma e a parte apetitiva é o que instaura efetivamente o conflito em termos de vergonha. A luta dentro de si, que causa o sentimento visceral que faz Leôncio tapar o próprio rosto, é causado pelo *thumos*, e não pelo *logistikon*. Poderíamos tentar reformular o curso de ação visado pelo *thumos*, em contraste com o do *epithumêtikon* (parar para ver os cadáveres) e o do *logistikon* (continuar andando, sem parar para ver os cadáveres) nos seguintes termos: o *thumos* quer suprimir os seus desejos, forçar-se a si mesmo a não ver os cadáveres, resistindo a partir da orientação do *logistikon* e mantendo a própria honra.

²⁷⁷ O verbo “*loidoreô*” também é associado à vergonha em *Górgias* 457d6.

Aqui, o *thumos* está, através do modo de engajamento com os seus objetos (aquilo que é determinado como temível), lutando contra desejos que se manifestam na própria alma. É isso que ocorre no caso da vergonha de Leôncio, e é através dessa crise que se explica o fenômeno psíquico. Leôncio quer ver os cadáveres, e não só sabe que não deve fazer isso, como manifesta contra si mesmo uma raiva de desejar agir de determinada forma, o que poderia ser a motivação extra a impedi-lo. Uma vergonha prospectiva, assim, se manifesta na alma quando o *thumos* luta contra desejos ainda não satisfeitos que são pelo *logistikon* reconhecidos como dignos de vergonha.

Sócrates estabelece a insaciabilidade da parte desiderativa (“*aplêstotaton*”, 442a7) como algo a ser combatido na alma, em contraste com os inimigos externos (“*exôthen polemiou*”, 442b5), que também podem ser combatidos pelo *logistikon* e pelo *thumos*, em conjunto²⁷⁸. O que é vergonhoso é reconhecido como temível: se o objeto formal do *thumos*, aquilo a ser combatido, se manifesta na própria alma, ou seja, é localizado no próprio indivíduo, o combate diz respeito à própria identidade²⁷⁹. A vergonha é, portanto, essa crise que se instaura quando o *thumos* tem como objeto formal uma relação visada por outra parte da alma. Seja o que é temível o mesmo objeto concreto dos desejos (os cadáveres), os próprios apetites em si (a vontade de olhar os cadáveres) ou ambos²⁸⁰, a tripartição explica a vergonha como fenômeno anímico em termos de um conflito psíquico.

Então, para responder à nossa questão: por que, afinal, o *logistikon* precisa do apoio do *thumos* para combater os apetites na alma? Ou, em outras palavras, qual seria a função atribuída à vergonha enquanto fenômeno motivacional na psicologia da *República*? Combater o que é temível é a função da parte intermediária da alma (441e), apropriada para o seu modo de funcionamento. Assim como a função dos guardiões da cidade, lutar contra as ameaças, é determinada pela sua natureza e fomentada pela educação, a função do *thumos* é determinada na alma pelo cumprimento de sua função através do exercício do seu modo de funcionamento. Então, enquanto objeto de

²⁷⁸ Embora não haja, na *República*, a descrição de um combate no âmbito político contra inimigos internos (pelo contrário, cf. 416a), ao retomar a função dos guardiões auxiliares já no início do *Timeu* (17d), Sócrates afirma que eles deveriam lutar em favor de todos na cidade, contra “alguém de fora ou de dentro (*exôthen ê kai tôn endothen*) que cometesse algum crime (*kakourgêsôn*)” (trad. Rodolfo Lopes).

²⁷⁹ Não só porque encontram-se na própria alma, mas também em um sentido mais profundo, na medida em que os prazeres que são perseguidos por um indivíduo definem os diferentes estilos de vida a serem perseguidos. Sobre os diferentes tipos de prazeres que caracterizam diferentes hierarquias anímicas e, portanto, diferentes caracteres, v. n. 239.

²⁸⁰ Neste ponto, devemos reconhecer que o texto platônico simplesmente não é específico o suficiente na definição do que seriam esses “inimigos internos” temíveis. Mas, a rigor, se levarmos a cabo a nossa interpretação, o objeto formal do *thumos* é qualquer coisa reconhecida como digna de se estabelecer uma relação de animosidade.

temor (ou de raiva, ou de combate, a depender do aspecto que se queira ressaltar), o objeto do *thumos* sempre terá uma natureza distinta do objeto do *epithumêtikon* (o que é prazeroso ou doloroso), e do *logistikon* (o que é conhecível²⁸¹) que determinará o seu modo de funcionamento e a sua função na alma. A vergonha ocorre, então, quando o *thumos* determina como objeto um desejo temível, vergonhoso, na própria alma²⁸².

Assim, talvez esteja mais claro, nos termos da tripartição da alma, como a vergonha se expressa na forma de um conflito interno, um combate que se dá da alma contra a própria alma, e por que ele se manifesta a partir da parte intermediária. Se o *thumos* se relaciona com as coisas numa escala de temeridade ou de estima, a relação, é claro, não se explica em termos de conhecimento, e tampouco em termos de apetite, mas de *algo entre essas duas coisas*. Assim, o *thumos*, ao reconhecer algum inimigo interno – como poderiam os próprios guardas auxiliares –, ou ser ordenado pelo *logistikon* a fazê-lo, vai se engajar em uma relação de embate: e deste modo ocorre este conflito interno na alma que se manifesta na forma de vergonha²⁸³. Se, ao contrário, o *thumos* reconhece um objeto do estima interna, poderíamos conjecturar, essa relação com o seu objeto formal se traduz no sentimento de orgulho²⁸⁴.

Lembremos os termos nos quais Platão define a coragem: uma resistência, a partir do que foi recebido pela razão, sobre o que deve e o que não deve ser temido. Se conjugarmos essa formulação com a definição de vergonha como o medo da má reputação perante os outros²⁸⁵, a manifestação da coragem, no *thumos*, expressa o que seria, nos termos da tripartição, uma vergonha *informada*. Um indivíduo pode, pela razão, constatar que ele *deve* ter medo de manchar sua reputação perante indivíduos justos, por exemplo, o que, embora possa não ser a motivação

²⁸¹ Isso não impede que, em termos de um objeto concreto, estejamos falando da mesma coisa: a relação de cada parte com os objetos de natureza distintas implicará fins e cursos de ação distintos. V. “*O objeto do thumos*”.

²⁸² Poderíamos pensar na possibilidade contrária: por exemplo, em uma alma dominada pelo *epithumêtikon*, o *thumos* poderia ser orientado a atacar as relações de conhecimento. Como veremos, tudo depende, em alguma medida, da educação através de imagens e habituação a partir dos paradigmas morais estabelecidos socialmente na cidade. V. abaixo.

²⁸³ Contra Kahn (1987, p. 83): “*Plato’s principle is self-assertive and directed outwards to competition with others, not internalized and self-punishing like [Freud’s] superego.*”

²⁸⁴ Embora, conforme afirma Konstan (2006, p. 100), “*Classical Greek [...] seems to lack a basic emotion term corresponding to a positive sense of pride, though the negative sentiment of arrogance is well attested. [P]erhaps one factor is that in the competitive world of Greek city-state society, people were more likely to be struggling to preserve their status under the critical gaze of their fellow citizens than to be basking in their admiration. [...] They were concerned to protect their reputations, not to make others feel good about themselves. Praise was easily read as flattery*”..

²⁸⁵ V. cap. 2, seção “Uma definição de vergonha”; cf. *Eutífron* 12b12-c2.

primária que leve este indivíduo a uma boa ação²⁸⁶, pode servir como estímulo adicional para frear desejos particularmente fortes. O reconhecimento do que deve ser temido e a determinação de que este objeto vire alvo de combate se relaciona ao amor pela vitória e pela honra, e isto define o modo de funcionamento do *thumos*, mesmo nos casos em que o inimigo é um desejo próprio. Em um certo sentido, portanto, a vergonha seria essa raiva autodirecionada²⁸⁷, uma insurreição que se reconhece pelo *thumos*, uma vez que o indivíduo localiza em si uma fonte de injustiça, que deve ser temida na medida em que produziria a má reputação.

A vergonha pode ser, nesse sentido, uma disposição da alma adequada ao indivíduo justo, na medida em que cabe ao *logistikon* e ao *thumos* vigiar a parte desiderativa da alma, que é, “por natureza, a mais insaciável” (442a6-7). O risco, caso o domínio das demais partes não se estabeleça sobre o *epithumêtikon*, é que “enchendo-se dos chamados prazeres físicos, se torne grande e forte, e não execute a sua tarefa (*ta autou prattêi*), mas tente escravizar e dominar (*katadoulôsthai kai archein*) uma parte que não compete à sua classe e subverta (*anatrephêi*) toda a vida do conjunto”²⁸⁸ (442a7-b3). A influência do *thumos* na alma através da vergonha, nesse sentido, parece ser especialmente importante contra a atração dos prazeres para a manutenção de uma vida justa²⁸⁹.

Há ainda uma outra questão em jogo na interpretação que Sócrates oferece ao conflito de Leôncio. Na discussão com Glauco, o filósofo afirma que o *thumos* não poderia aliar-se ao *epithumêtikon* contra o *logistikon*:

²⁸⁶ Saber quais são os indivíduos justos frente aos quais se deve preocupar com a reputação já presumiria o conhecimento da justiça? Se sim, e se aceitamos que o intelectualismo socrático se mantém na *República*, a potência motivacional da vergonha seria, no mínimo, supérflua. No entanto, a ameaça dos prazeres para a subversão da alma parece ser uma ameaça real, contra a qual a simples influência da razão, sozinha, não é capaz de lutar. Além disso, como veremos a seguir, a vergonha exerce um papel fundamental no caso de indivíduos que não possuem uma “natureza filosófica”.

²⁸⁷ V. também Hobbs (2000, p. 16), que interpreta a relação entre o modo de funcionamento do *thumos* e a vergonha de modo parecido na passagem a respeito de Leôncio: “Thumos is again closely linked with anger, but this time anger is directed not towards an enemy, but towards oneself. There is also the strong suggestion that Leontius views his moral failure not simply as an isolated incident but in relation to an ideal of how he would like his lapse over the corpses make him painfully aware that that image is false. He is ashamed.”

²⁸⁸ Descrição que nos remete, obviamente, à vida do homem oligárquico, como vimos (cf. “*O conflito psíquico*”).

²⁸⁹ Sem que isso deslegitime o objetivo de Sócrates, na *República*, de justificar a vida justa em si (sem apelar para os estímulos externos, como a boa reputação oriunda de ações justas e a repreensão e vergonha oriundas de ações injustas). Notemos que a vergonha só poderia exercer uma força contra a atração dos prazeres quando o indivíduo de alguma maneira reconhece o que deve ser temido. A “boa” vergonha, assim, pressupõe pelo menos algum tipo de cognição, como veremos a seguir.

Mas não creio que digas que [o *thumos*] se associa aos desejos (*tais epithumiais auton koinônêsanta*), quando a razão determina que não se deve proceder contra ela (*hairountos logou mê dein antiprattein*), alguma vez te foi possível sentir estas reações em ti, nem tão pouco nos outros (*oimai se ouk an phanai genomenou pote en sautôi tou toioutou aisthesthai, oimai d'oud' en allôi*). (440a8-440b7)

Por quê? Supostamente, nos conflitos psíquicos, qualquer uma das três partes da alma pode tomar o comando da alma e determinar o curso de ação. Neste caso, as duas outras partes da alma serão subjugadas e instrumentalizadas pela parte dominante. Por que Glauco não diria que o *thumos* pode ser instrumentalizado pelo *epithumêtikon* para encolerizar-se contra o *logistikon*? No caso do homem oligárquico, por exemplo, é o que parece ocorrer: o *thumos* de fato parece estar suprimindo qualquer relação com objetos de conhecimento, ou seja, reprimindo a possibilidade de ação sob comando do *logistikon* (553c5-d8).

Uma condicionante fundamental para que o *thumos* não aja contra o *logistikon* é a determinação da razão de que “não se deve proceder contra ela”. Neste caso, Sócrates, ao restringir a aliança do *thumos* ao *logistikon*, estaria falando especificamente de indivíduos com determinadas organizações anímicas. Essa afirmação da preferência pela aliança com o *logistikon*, aqui, não parece ser definitiva o suficiente para descartar o caso do *thumos* de um homem degenerado, cujo *logistikon* também está submetido a fins apetitivos; em vez disso, ressalta o tipo de caráter do qual Sócrates está tratando ao buscar a justiça na alma neste ponto da *República*.

Na continuação da descrição do *thumos*, Sócrates tenta explicar a origem das motivações oriundas nesta parte da alma. Ele afirma que quando uma pessoa julga (“*oiêtai*”) que comete injustiça,

quanto mais nobre (*gennaioteros*) for, tanto menos pode encolerizar-se (*orgizesthai*), ainda que passe fome, frio e qualquer outro sofrimento no gênero, por parte daquele que, segundo ele julga, lhe inflige este tratamento com justiça (*dikaiôs*), e, como digo, o *thumos* dele não quer despertar. (440c1-5)

Aqui já temos a aplicação de um novo condicionante em relação à impossibilidade de união entre *thumos* e *epithumêtikon*: se, por um lado, quanto mais nobre é uma pessoa, menos pode injustamente encolerizar-se contra uma punição justa, dando vazão aos sofrimentos do seu *epithumêtikon* (subentende-se, contra o *logistikon*, que reconheceria a necessidade de ser punido por uma injustiça), por outro lado, quanto menos nobre, mais ela seria capaz de fazer uso de uma aliança entre *thumos* e *epithumêtikon* – por exemplo, para escapar à punição por seus atos injustos.

Isso significa que a impossibilidade de tal aliança entre as duas partes inferiores da alma não está totalmente descartada²⁹⁰.

É interessante notar como esta última passagem (440c1-5) reintroduz um dos argumentos centrais do *Górgias*. Como vimos²⁹¹, um dos principais temas do diálogo é a justa punição. Cálicles, ao defender uma vida regida pelos prazeres, encoleriza-se contra a justa punição – tanto no nível argumentativo quanto no nível dramático, ao negar a refutação filosófica. A sua vida parece ser exatamente um exemplo do modelo de subversão pelos apetites (“*anatrephêi*”, *Rep.* 442b3) que Sócrates menciona ao falar da alma dominada pelo *epithumêtikon* na *República*. Não por acaso, Cálicles, através de sua perspectiva invertida, também reconhece nas críticas de Sócrates a acusação de que a vida dos homens estaria de cabeça para baixo (“*anatetrammenos*”, *Górgias*, 481c3). Caso quiséssemos fazer uma aplicação anacrônica da dinâmica da tripartição²⁹², não seria Cálicles um claro exemplo em que *thumos* e *epithumêtikon* se unem contra o *logistikon*?

Segundo Moss (2005), o objetivo de Platão no *Górgias* seria demonstrar 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.

Cálicles talvez seja um caso particularmente interessante para analisar sob esse aspecto. O personagem platônico passa a maior parte do *Górgias* tentando defender-se contra as invectivas socráticas, argumentando, como pode, contra a defesa de um modo de vida filosófico e justo. Cálicles defende *racionalmente* uma vida voltada à tirania e aos prazeres. Isso significa que, na verdade, na sua alma, não ocorre um conflito entre *epithumêtikon* e *logistikon* em que o *thumos* une-se àquele para lutar contra este: na alma de Cálicles, poderíamos dizer, o *epithumêtikon* já venceu a batalha, e o *logistikon* está de tal modo escravizado que serve apenas como instrumento para raciocinar em busca de prazer. Nesse sentido, o *thumos* não estaria voltando-se contra o

²⁹⁰ Cairns (1993, p. 389) nota que a vergonha não necessariamente é um embate contra os ideais racionais da alma. Que a vergonha seja uma manifestação da coragem, portanto, depende da hierarquia anímica.

²⁹¹ V. cap. 3, esp. “*A boa retórica*” e “*A vergonha como punição e paradigma*”.

²⁹² O meu argumento não depende da presença da teoria da tripartição no *Górgias*. Embora seja possível enxergar uma versão anterior de uma divisão da alma (Robinson, 1970, p. 41, por exemplo, defende que “*the popular bipartition of soul into reason and impulse fits the case adequately*”) ou mesmo pistas que aludem à tripartição (v. Lopes, 2017), o nosso argumento assume apenas o reconhecimento de certas preocupações com questões psicológicas para as quais as respostas podem ter se desenvolvido ao longo dos diálogos e, principalmente, na *República*

logistikon de sua própria alma, mas também instrumentalizado pelo *epithumêtikon*²⁹³. O apelo de Sócrates ao *thumos* de Cálicles se daria em uma tentativa de despertá-lo para o combate²⁹⁴.

Há um último problema a ser abordado em relação ao *thumos*. Temos alguns casos de diferentes hierarquias anímicas: quando a alma é injusta, o *epithumêtikon* governa e *logistikon* e *thumos*, instrumentalizados, obedecem; quando a alma é justa, *logistikon* governa, o *epithumêtikon* e *thumos* “obedecem”, ou buscam cumprir as suas funções. Mas o que explica a mudança de um estado a outro, ou de uma organização anímica para outra? É possível ser justo e passar a ser injusto, ou vice-versa? Por que, às vezes, o *thumos* guerreia contra os apetites, e às vezes não? O ponto decisivo, nós veremos, é o projeto educacional em vigor.

4.3.3 A formação do *thumos* e a vergonha

Até este ponto, eu tentei demonstrar como resolver dois dos três problemas envolvidos na caracterização do *thumos* enquanto parte da alma. Em primeiro lugar, podemos afirmar que o *thumos* depende de juízos racionais para funcionar enquanto uma parte que caracteriza a coragem e que é a origem da vergonha. Esses juízos, no entanto, funcionam a partir do *logistikon*, seja ele a parte dominante na alma, seja ele uma parte submetida aos fins do próprio *thumos*. Em segundo, vimos que o modo de funcionamento do *thumos*, essa relação de belicosidade que estabelece com inimigos ou de estima com amigos, é diferente dos modos de funcionamento do *logistikon* e do *epithumêtikon*, caracterizado de modo específico como o engajamento frente ao que é temível. A vergonha, portanto, seria um tipo de manifestação possível desse modo de funcionamento, uma crise que se instaura dentro da própria alma a partir do reconhecimento de que o que deve ser temido e combatido é um inimigo interno.

Mas existe um aspecto ainda a ser explicado. A vergonha possui, seja no entendimento moderno, seja no mundo grego, um aspecto inerentemente social. Como vimos²⁹⁵, por muito tempo o critério determinante para diferenciar vergonha e culpa enquanto fenômenos e emoções

²⁹³ Isso explica por que Sócrates precisa apelar a imagens que seriam publicamente reconhecidas como vergonhosas, como veremos adiante.

²⁹⁴ Como veremos, esta parece ser a aposta de Sócrates ao apelar para a vergonha de interlocutores que se mostram imunes à refutação racional. Voltaremos a esse tema e ao caso de Cálicles, analisado agora à luz das reflexões psicológicas da *República*, no cap. 6.

²⁹⁵ V. cap. 1, esp. seção “A cultura da vergonha”.

específicos seria a presença de uma plateia ou audiência, que fosse a fonte do juízo a partir do qual alguém se sente mal ou repreendido. Embora, é verdade, possa haver vergonha a partir de uma internalização dos valores sociais – mesmo na cultura grega –, não podemos entender a vergonha apenas como um conflito interno abstrato entre as partes da alma sem atentar para o aspecto social da vergonha e a sua relação com a reputação, como o próprio Platão reconhece²⁹⁶.

A relação do *thumos* com a vitória e a honra explica, em parte, a dinâmica do aspecto social desta parte da alma. A vitória sobre os inimigos e/ou medos reconhecidos é, em certa medida, essa tendência a manter a própria honra que se expressa pelo impulso bélico que caracteriza o *thumos*. Lembremo-nos que a *timê* não é um valor abstrato: ele está diretamente ligado ao papel que as pessoas exercem na sociedade, à sua importância e ao seu caráter em relação ao conjunto de valores socialmente reconhecidos. A honra não é um jogo de soma zero: antes, é o estabelecimento de um equilíbrio em que o respeito e as recompensas sociais são medidos de acordo com o grau de honradez e estima “performados” e garantidos por alguém²⁹⁷. É por isso que o *thumos* reconhece como um objeto a ser temido e vencido algo temeroso ou vergonhoso, e, ao mesmo tempo, está buscando a honra. Ao ser informado pelo *logistikon*, o *thumos* pode perceber que o indivíduo está sendo injustiçado, caso em que tende a restabelecer o equilíbrio da honra que lhe é devida (440c7-d3); ao se perceber como cometedor de injustiça, o *thumos*, ao contrário, quer no máximo vencer os próprios apetites do indivíduo para garantir que a honra seja estabelecida em favor próprio (440c1-5).

No entanto, os inimigos reconhecidos pelo *thumos* não são sempre determinados racionalmente, até porque o *thumos* não é ele próprio capaz de efetuar juízos racionais, e pode atuar como dominante na alma. Por que esta parte da alma seria, em algumas almas, este cão de guarda que cumpre a sua função própria (440d8) e, em outras, não? Para explicar tanto a independência do *thumos* para com os seus objetos e o aspecto público da vergonha enquanto fenômeno psíquico, precisamos analisar a discussão sobre a educação na infância na *República*, porque é a partir dela que o indivíduo obtém a organização anímica adequada:

- Portanto, não compete à razão governar (*archein prosêkei*), uma vez que é sábia e tem o encargo de velar pela alma toda, e não compete ao [*thumoeidês*] ser sua súdita e aliada (*hupêkoîi einai kai sumachôî*)?
- Absolutamente.

²⁹⁶ V. relação entre vergonha e *doxa* no cap. 2, seção “A ambivalência da vergonha”.

²⁹⁷ Como vimos em “Vergonha grega, agência e moralidade”, no cap. 1.

- Ora não é, como dissemos, uma mistura de música e de ginástica que harmonizará essas partes, uma, fortalecendo-a e alimentando-a com belos discursos e ciência, outra, abrandando-a com boas palavras, domesticando-a pela harmonia e pelo ritmo? (441e3-442a2)

Sócrates se refere, aqui, à mistura de música e ginástica que compõe o projeto educacional delineado nos livros II e III. Essa educação teria como alvo não somente a parte racional da alma, mas também, e talvez principalmente, a parte “irascível” – já que as crianças ainda não adquiriram o uso completo da razão (441b1). É precisamente por isso que a educação e a escolha de boas mentiras (389c) têm um papel tão crucial na formação dos guardiões: se trata, antes de mais nada, de uma educação “pré-racional”, voltada para uma parte da alma que é estimulada, antes de por bons raciocínios, por modelos e por hábitos a serem estimados e imitados.

O alvo primordial do projeto educacional é o cidadão “novo e tenro” (377b1). Porque “é sobretudo nessa altura que se é moldado (*plattetai*), e se enterra a matriz (*enduetai tupos*) que se queira imprimir (*ensêmênasthai*) em qualquer pessoa” (377b1-3). Nessa idade em que os cidadãos ainda não são dotados de razão, é preciso, então, garantir que os jovens na cidade justa recebam uma educação “pré-racional” que, no entanto, parte de um projeto educacional racionalmente fundamentado. A intenção é que não “recolham na sua alma (*lambanein en tais psuchais*) opiniões (*doxas*) na sua maior parte contrárias às que, quando crescerem, entendemos que deverão ter” (377b5-9). Parte fundamental do projeto são as imitações (*mimêseis*): “se se perseverar nelas desde a infância, se transformam em hábito e natureza (*ethê te kai phusin*) para o corpo, a voz e a inteligência” (395d1-3).

É significativo que ao longo da discussão sobre a poesia a ser veiculada na cidade justa, através da qual serão estabelecidos, portanto, os modelos a ser imitados, muitos dos casos a serem repudiados por Sócrates vão ser classificados como temíveis (*deina*, p. ex. 387) vergonhosos (*aischra*). Apenas para citar alguns exemplos: os guardiões não devem imitar mulheres, escravos ou quem diga coisas vergonhosas (395e8); a alimentação boa e simples deve ser capaz de favorecer a saúde do corpo, já que a abundância de médicos em uma cidade é um sinal vergonhoso (405a6), por ser vergonhoso ter que recorrer a terceiros para cuidar da saúde (405a11, 405b1); e, principalmente, os guardiões devem ser educados para não atacar os próprios cidadãos, já que o que há de mais vergonhoso para os pastores é que os cães ataquem o rebanho que deveriam proteger (416a).

Após formular o que poderia e não poderia se dizer a respeito dos deuses, já em meio à determinação sobre a educação adequada aos guardiões, Sócrates resume o resultado do projeto educacional baseado na imitação:

O homem que julgo moderado (*metrios anêr*), quando, na sua narrativa (*en têi diêgêsei*), chegar à ocasião de contar um dito ou feito (*lexin tina ê praxin*) de uma pessoa [boa] (*andros agathou*), quererá exprimir-se como se fosse o próprio, e não se envergonhará dessa imitação (*ouk aischuneisthai epì têi toiautêi mimêsei*), sobretudo ao reproduzir atos de firmeza e bom senso (*asphalôs te kai emphronôs Prattonta*) do homem de bem. [...] Quando, porém, se tratar de algum exemplo indigno dele, não quererá copiá-lo afanosamente quem lhe é inferior, [...] sentir-se-á envergonhado (*aischunesthai*), ao mesmo tempo por não ter prática de imitar seres dessa espécie e por se aborrecer de se modelar e de se formar (*ekmattein te kai enistanai*) sobre um tipo de gente que lhe é inferior (*tôn kakionôn tupous*), desprezando-o no seu espírito (*atimazôn têi dianoiâi*), a não ser como uma brincadeira. (396c-d)

A *mimêsis* é fundamental para o tipo de educação que Sócrates está formulando nos livros II e III. Os guardiões, através da imitação, introjetam os valores que reconhecem nos modelos reputados e, ao contrário, repudiam, através de um sentimento de vergonha, os homens que não correspondem a um modelo honroso, por estarem quebrando com os demais paradigmas de valores estabelecidos por bons modelos. É assim que o seu caráter há de se modelar (“*ekmattein*”) e de se formar (“*enistanai*”).

O aspecto social do *thumos*, analogamente, está diretamente relacionado à sua capacidade de ser educado através da imitação, pois o apreço pela honra está ligado a essa aspiração de ser reconhecido pelos outros²⁹⁸. Em outras palavras, para que se possa ser reconhecido pelos outros, é preciso conhecer os outros: é preciso receber os modelos que serão, através da recorrência e do hábito, reconhecidos como paradigmas de fala e ação (“*lexin tina ê praxin*”). É então a partir do estabelecimento de modelos (“*tupous*”), e do atingimento da correspondência de suas próprias ações com esses modelos – da imitação –, que o *thumoeidês* pode saber também, por contraste, quando se frustrar, produzindo a vergonha. Que esses modelos sejam bons modelos é justamente o que permite que, quando chegar uma ocasião em que o *logistikôn* se contrapuser a algo injusto, o *thumos* tomará o seu lado na batalha anímica contra aquilo que é também vergonhoso, a ser

²⁹⁸ Como nota Hobbs (2000, p. 11): “it is significant that the question of education is raised immediately after the introduction of the need for thumos, and the claim that it is also potentially dangerous.(...) The summing-up of the proposals for early education from 410b-412a further clarifies that the thumos is a principle target: the primary education of the future Guardians should aim to achieve the correct balance between stimulating the thumos and civilizing it.” V. também Cairns (1993, p. 388), Renaut (2014, p. 249-253), Annas (1981, p. 128), Kahn (1987, p. 90).

temido – assim, como, na cidade, os guardiões que forem bem educados serão aqueles capazes de reconhecer as ameaças ao projeto político que os legisladores estabeleceram.

Na educação dos guardiões na infância, há uma ênfase nas imagens e nos exemplos que seriam imitados (“*mimêsei*”). Trata-se, ainda antes da compreensão racional sobre o que é justo e do que não é, ou de uma investigação sobre a forma da justiça, de simplesmente copiar bons exemplos. Novamente a imagem do cão de guarda é útil: a educação do *thumos* é, em um certo sentido, algo como um adestramento.

Mas como a educação através da *mimêsis* se relaciona ao modo de funcionamento bélico do *thumos*? Voltemos ao argumento sobre a relação entre a coragem e o *thumos* no livro II. Um dos fatores determinantes para que se reconheçam os bons guardas na cidade é que eles sejam como os cães de boa raça, cujo feitio natural é “serem o mais mansos (*praous*) que é possível para com as pessoas da casa e conhecidas, mas o inverso (*chalepous*) para com os desconhecidos” (375e1-4). Sócrates afirma que este traço da natureza do cão não é nada menos que expressão filosófica da sua alma (376a11-b1): “no fato de não distinguir uma visão amiga e inimiga, senão pela circunstância de a conhecer ou não. E como não terá alguém o desejo de aprender, quando é pelo conhecimento e pela ignorância que se distinguem os familiares dos estranhos?” (376b2-5). O guarda, portanto, deveria ter uma disposição filosófica, de modo que pudesse, como os bons cães, distinguir os seus conhecidos concidadãos dos inimigos desconhecidos.

A relação dos guardiões auxiliares com os cães de guarda faz sentido, mas a atribuição de natureza filosófica a esses cães, descrita como aquilo que os tornam capazes de distinguir os conhecidos dos desconhecidos, é no mínimo inusitada. A metáfora, ainda que usada para fins cômicos, pode ser esclarecedora se entendemos de fato a dinâmica do aprendizado de um cão de guarda: uma vez treinado pelo seu dono, ele é capaz de obedecer às suas ordens, mesmo que não tenha capacidade racional para julgar moralmente quem tem más intenções e quem não tem. Assim, ao ser adestrado a imitar certos modelos de fala e ação, o *thumos* estaria sendo estimulado a reconhecer aquilo que lhe deveria ser familiar, ou objeto de estima; aquilo reconhecido como estranho, como objeto de ataque, é justamente o contrário disso, o que se expressa pelos modelos vergonhosos a serem evitados.

Em que medida podemos dizer que um cão é “corajoso”? Se aceitamos a definição socrática, a coragem, nós sabemos, não é uma virtude atribuível a um animal selvagem. Um animal selvagem não é capaz de resistir no juízo emitido pela razão, pelo simples fato de que um animal,

sozinho, não tem capacidade racional²⁹⁹. No entanto, o cão domesticado, ao contrário de um leão selvagem, pode ser reconhecido como corajoso ao defender a casa de seu dono de um intruso. Isso ocorre porque o cão é capaz de ser adestrado para obedecer às ordens de seu dono – e não é à toa que a metáfora do cão de guarda é trazida à tona para explicar o projeto educacional na cidade. Pode-se dizer, nesse sentido, que o cão tem uma disposição para aprender a distinguir o que deve e o não deve ser atacado a partir de orientações externas; que ele pode preservar as instruções, racionais, oferecidas pelo seu dono. Este também é o caso dos cidadãos ainda não adultos: sua alma foi moldada pelas imagens e paradigmas extrarracionais da educação infantil de *Kallipolis*³⁰⁰.

4.3.4 *O papel social da vergonha*

Ao mesmo tempo que ambiciona provar a legitimidade da justiça *em si*, sem que a ação justa seja valorada a partir da coação ou do reconhecimento externo, Platão oferece lugar de considerável importância para a vergonha tanto na sua teoria psicológica quanto no seu projeto político. Essas emoções, não só em Platão mas na tradição grega, estão relacionadas ao juízo da comunidade à sua volta.

Os valores que são determinados para a busca da honra dependem, em alguma medida, do conjunto de valores ou imagens que são valorizados em determinado contexto. Essas imagens que são usadas como paradigma podem variar³⁰¹, o que explica a necessidade de um projeto educacional para *Kallipolis*. Os jovens não devem ouvir as “fábulas fabricadas ao acaso por quem calhar (*tous epituchontas hupo tôn epituchontôn muthous*)”. A vergonha, assim como a honra, está inegavelmente relacionada a um aspecto social, à habituação aos paradigmas recebidos em um determinado contexto social³⁰². A vergonha advém do *thumoeidês* justamente pelo apreço desta

²⁹⁹ V. discussão no *Laques* (196d). Nícias nega a possibilidade de que animais selvagens, inclusive um leão, possam ser corajosos justamente a partir de sua definição de coragem como o conhecimento do que deve ser temido ou ousado (*tôn deinôn kai tharraleôn*, 195a-b).

³⁰⁰ A dinâmica faz sentido em termos da influência psíquica da vergonha. Caso tenhamos recebido a primeira educação em uma sociedade que afirma valores e paradigmas segundo os quais a ação *x* é vergonhosa, nós provavelmente nos envergonharemos ao realizá-la, mesmo se eventualmente reconhecermos racionalmente que uma ação *x* é justa.

³⁰¹ Isso porque, em certo sentido, serão feitos a partir da organização psíquica dos próprios indivíduos que compõem a cidade. V. análise de 544d-e abaixo e também discussão no capítulo 5.

³⁰² O que nos remete a um aspecto do argumento defendido por Trasímaco no livro I da *República* (338c ss.), segundo o qual os governantes de cada sociedade estabeleceriam os paradigmas a serem seguidos. No entanto, o ponto crucial para o Sócrates platônico é não permitir que o governo e a instituição de uma moralidade seja instituída ao acaso, mas

parte da alma pela honra³⁰³, na medida em que esta se manifesta uma vez que ocorre a localização, em outra parte da alma, de desejos que contrariam o objetivo de atingir a honra – ou, se quisermos, de desejos vergonhosos. Que os paradigmas e os valores introjetados sejam justos, determinados pela classe “racional” na cidade, nesse sentido, é apenas contingencial – embora seja, na cidade ideal, uma condição para que os guardiões auxiliares sejam justos. Assim como o *thumos* depende de um juízo justo realizado pelo *logistikon* para preservar a justiça na alma para ser corajoso, os guardiões auxiliares dependem das orientações dos governantes (oferecidas através da educação) para preservar a justiça na cidade³⁰⁴. A vergonha seria também uma manifestação da coragem, portanto, na medida em que, orientada por bons paradigmas (criados e organizados racionalmente), imitasse os bons exemplos e repudiasse os maus³⁰⁵.

Isso significa que há uma relação intrínseca entre o papel da vergonha na alma e a educação da cidade. Essa relação se nota já desde o argumento do livro II, que depende de uma análise psicológica dos guardiões para dar continuidade à construção política em curso. Os guardiões devem ser corajosos e, para isso, ter um *thumos* presente; é essa coragem que faz com que eles sejam capazes de defender a cidade dos inimigos e constituam uma classe específica, com função específica, na organização da cidade³⁰⁶. A especificidade se dá a partir de uma dependência em relação à classe governante (ou, se quisermos, do filósofo-rei), que tem amor ao conhecimento e contato com ele (subentende-se, uma organização anímica não *thumoeidética*, mas com o

através do estabelecimento de modelos baseados em ações virtuosas – uma das condições para a existência da *Kallipolis*.

³⁰³ Como afirma Cairns (1993, p. 390, 391): “*the contrast between the tendency to be governed by external sanctions in the timocratic society and the commitment to standards one has made one’s own in the ideal state is one between two concepts of honour, not between honour and something else. There is thus no essential contradiction in his view of honour; the perfect society develops the love of honour correctly, deviant societies do so incorrectly.*”

³⁰⁴ Cf. definição de coragem política em 429b8-c; análise a seguir.

³⁰⁵ V. *Rep.* 561a., onde Sócrates afirma que a alma tirânica chama a falta de vergonha (*anaideian*) de coragem (*andreian*). A associação entre vergonha e coragem não é uma invenção platônica. V. Konstan (2006, p. 95), que cita Tucídides (1.84.3), segundo o qual *aidôs* seria coragem de *aischunê*; também p. 295, n. 14: “*In Euripides’ tragedy Children of Hercules, the girl Macaria consents to be sacrificed for the good of Athens, since she would be ashamed (516) not to die on behalf of the city that gave them refuge (cf. 541-2); the Athenian king Demipho recognizes her gesture as a sign of courage (eupsukhia, 569)*”.

³⁰⁶ No momento da descrição das características necessárias aos guardiões, no livro II, a tripartição não foi ainda estabelecida, o que talvez explique por que Sócrates não explicita a organização anímica dos guardiões como faz, por exemplo, com os homens timocráticos (“*thumoeidous kratountos*”, 548c6). Mas parece bastante evidente que os guardiões auxiliares tenham como parte da alma dominante o *thumos*, pois: (i) uma das condições para que sejam escolhidos os guardas – tanto governantes quanto auxiliares – é a presença de *thumos* na alma (*hou parontos psuchê*, 375b2); (ii) o que diferencia os guardiões governantes dos auxiliares – aqueles cujas almas, de acordo com a narrativa a ser contada para os jovens da cidade, são feitas, respectivamente, de ouro e prata (415a) –, é a definição do filósofo como aquele que tem desejo pelo conhecimento (*sophias [...] epithumêtên*, 475b8), e que tem apreço pelo aprender e pelo conhecimento (475b11-c4) – ou seja, que tem como parte dominante na hierarquia anímica o *logistikon*.

logistikon dominante), na medida em que é esta última classe que determina as ações a serem tomadas e molda as almas das classes auxiliares.

De fato, essa interdependência entre a organização psíquica e a organização política na cidade justa deixa suspeitas quanto ao caráter puramente analógico da relação entre cidade e alma³⁰⁷. A coragem, uma virtude individual, é determinante para a escolha dos guardiões que protegerão a cidade, e, por outro lado, a atualização da coragem assim definida, aqui, já é dependente de os guardiões serem educados pelos paradigmas estabelecidos e se manterem obedientes às determinações de seus superiores. A justaposição entre a definição de coragem enquanto uma virtude individual e a coragem política, portanto, não é casual, e talvez seja por isso que a definição de coragem política se aproxime tanto da definição da coragem anímica:

a cidade é corajosa numa das suas partes, pelo fato de aí armazenar a energia tal que preservará através de todas as vicissitudes a sua opinião sobre as coisas a temer (*sôsei tên peri tôn deinôn doxan*), que são tais e quais as que o legislador proclamar na educação (*tauta te auta einai kai toiauta, ha te kai hoia ho nomothetês parêggellen en têi paideiai*). Ou não chamas a isto coragem? [...] Afirmo que a coragem é uma espécie de salvação (*sôtêrian*). [...] A da opinião que se formou em nós, por efeito da lei, graças à educação, sobre as coisas a temer que existem, e a sua qualidade (*hupo nomou dia tês paideias gegonuias peri tôn deinôn ha te esti kai oia*). (429b8-c1)

Tanto a coragem quanto a vergonha são determinantes não só para a justa organização da alma, mas também para a justa organização da cidade – e, ao mesmo tempo, é a justa organização da cidade que possibilita, através da educação, a justa organização na alma. Por estarem situadas no *thumos*, coragem e vergonha, no nível anímico, são dependentes da primeira educação na infância. Essa educação deve ser capaz não só de estabelecer bons paradigmas através da imitação e da habituação, como também de tornar o *thumos* moldável ao obediência do *logistikon* – assim como os guardiões auxiliares, receptivos às ordens dos seus superiores.

Ao final do livro VI, quando precisa provar que a instauração da cidade justa é factualmente exequível, Sócrates afirma que a multidão seria convencida a deixar-se governar³⁰⁸. O curioso, no entanto, é que tal persuasão não se daria a partir de argumentos, mas através da vergonha. Sócrates conjectura que as pessoas se tornariam “absolutamente dóceis (*praous*)” e ficariam “persuadidos,

³⁰⁷ Concordo com a tese desenvolvida por Lear (1992) sobre a interdependência entre a alma e a cidade justas: se, por um lado, há um processo de internalização, ou seja, o indivíduo é formado através da cidade (“[Plato] did think that imitation (mimesis) was a paradigmatic means of internalization”, p. 189), por outro, a cidade é formada pelos seus indivíduos (“for Plato, the polis is formed by a process of externalization of structures within the psyches of those who shape it”, p. 192).

³⁰⁸ Agradeço a Antonio Kerstenetzky por ter me chamado a atenção para a importância desta passagem.

de molde a concordarem, se não for por mais nada, ao menos por vergonha (*aischunthentes*)” (501e7-502a2). Para que não restem dúvidas sobre o caráter extrarracional dessa persuasão efetuada pela vergonha, o termo usado na adjetivação dos muitos é o mesmo qualificador do comportamento dos cães frente àqueles que eles reconhecem como amigos no livro II (375e1).

É curioso que tanto na passagem da coragem individual para a coragem pública quanto na determinação das condições necessárias para realização do projeto da cidade ideal, Sócrates apele para a interdependência entre as disposições anímicas e a organização das classes das cidades. Para descrever as classes superiores da cidade, no momento do diálogo em que a divisão ainda se dá no âmbito político, busca-se determinar as características dos indivíduos, e para determinar quais homens farão parte da classe dos guardiões auxiliares, parte-se da necessidade de que eles disponham de coragem. Essa condição para a determinação de uma classe social, por si só, parece pressupor uma certa disposição anímica, se aceitamos a definição socrática da coragem³⁰⁹. Ao mesmo tempo, no fim do livro VI, ao discutir sobre as condições de exequibilidade da cidade ideal, coloca-se a possibilidade de apelar para a disposição à vergonha das classes inferiores.

Mas o que poderia ser apenas uma interdependência contingencial se mostra na verdade relação condicionante para a própria definição do projeto moral e político de Sócrates na *República*³¹⁰. Enquanto o projeto educacional depende da possibilidade de introjeção dos valores sociais da cidade justa, é a manutenção dos arranjos anímicos adequados na alma dos cidadãos que permitirá o estabelecimento das diferentes classes que cumprem as suas funções adequadas. A dependência que o arranjo social tem em relação ao arranjo anímico é ressaltado por Sócrates várias vezes ao longo da *República*, mas é interessante notar como, em 544d-e, ela vai justificar a própria descrição dos diferentes tipos de homens e os correspondentes tipos de regimes descritos no livro VIII. A possibilidade de uma tipologia social é atribuída à tipologia psíquica, pois “é forçoso que haja tantas espécies (*tropôn*) de caracteres de homens (*anthrôpôn eidê*) como de formas de governo (*politeiôn*)” (544d6-7). As formas de governo nascem “dos costumes civis (*ek tôn êthôn tôn en tais polesin*), que arrastam tudo para o lado que pendem (544e1-2)”.

Um dos pontos cruciais para o funcionamento da cidade através da educação, ou seja, da introjeção dos valores filosóficos em um nível funcional pela maioria dos cidadãos que não são filósofos, é, ao mesmo tempo, o cumprimento de sua função – a saber, receber através do *thumos*

³⁰⁹ V. acima, “*O objeto do thumos*”.

³¹⁰ Como mostra o estudo de Lear (1992).

as opiniões justas e resistir nelas. A passagem do fim do livro VI, por outro lado, nos mostra o papel que a vergonha efetuará enquanto resistência contra impulsos vergonhosos não apenas no nível individual, como no nível social do projeto estabelecido por Sócrates na *República*.

Um último aspecto a ser ressaltado, porém não menos importante, é que esta função exercida pela vergonha, apesar de ser um elemento responsável pela manutenção do arranjo social entre classes, ou seja, da justiça na cidade, parece pressupor a própria ordenação justa da cidade para que se efetive de modo correto na alma – para que os guardiões auxiliares, por exemplo, estejam habilitados para se envergonhar das coisas certas. No entanto, o que é curioso, ela não pressupõe a disposição justa na própria alma individual, ou, pelo menos, um arranjo anímico do indivíduo filosófico, em que *logistikon* comanda as outras duas partes da alma. Como os guardiões auxiliares são determinados justamente pela natureza *thumoeidética*, ou seja, pela preponderância do *thumos* enquanto parte comandante na alma, a coragem que eles exercem, a resistência que se efetua a partir das ordenações racionais dos governantes (tais e quais as que o legislador proclamar na educação, “*tauta te auta einai kai toiauta, ha te kai hoia ho nomothetês parêggellen en têi paideiai*”, 429c1-2) pressupõe uma *terceirização* do domínio do *logistikon*. As ordenações racionais na cidade justa são ditadas e exercidas pela classe dominante (que, por sua vez, têm o *logistikon* como parte dominante na alma, por serem filósofos), e essas são introjetadas pelo *thumos* presente nas almas da classe intermediária através da educação mimética.

Isso significaria que o *thumos* na alma de um indivíduo seria capaz de obedecer às determinações do *logistikon* na alma de outro indivíduo, desde que a sociedade em que esses indivíduos estão vivendo esteja dividida e hierarquizada de acordo com as funções próprias e com as classes próprias. E, mesmo que um indivíduo não seja dominado pelo próprio *logistikon*, ele será capaz de obedecer às ordens e resistir nas orientações oferecidas por outros indivíduos, que são governados na razão. Os guardiões auxiliares, assim como cães de guarda, podem ser considerados corajosos na medida em que estão submetidos às orientações racionais alheias.

A despeito do caráter utópico da cidade ideal, é interessante destacar esse último ponto, porque ele talvez seja capaz de nos oferecer mais pistas sobre o papel que a vergonha poderia exercer em uma relação de indivíduos com diferentes caracteres, ou, se quisermos, de diferentes organizações anímicas.

**

Procurei analisar, neste capítulo, o papel da vergonha enquanto um fenômeno psíquico na *República*. O funcionamento da alma, nesse diálogo, é em larga medida analisada a partir da divisão em três partes. Por isso, num certo sentido, lidar com a psicologia platônica é também lidar com a tripartição, o estatuto das partes e de sua relação. Nós mostramos, então, como a tripartição pode ser mais bem entendida se consideramos o seu aspecto estrutural e funcional: a alma sempre funciona como um todo, a partir de uma estrutura hierarquicamente organizada, que vai determinar as ações e o caráter de um agente.

A localização da vergonha no *thumos*, por outro lado, nos conduziu à investigação sobre o que caracteriza esta parte. Precisar o modo de funcionamento do *thumos* é, em alguma medida, já oferecer também um caminho de acesso para a compreensão da vergonha enquanto um dentre os recursos da alma. Uma vez definido o estatuto das partes a partir da leitura estrutural e funcional da tripartição, conseguimos delimitar o *thumos*, a sua função e o modo como se relaciona com as coisas: ao engajar-se com os objetos temíveis, as ameaças à alma que devem ser combatidas, visa à manutenção da honra do indivíduo.

A vergonha seria, dentro desse sistema psicológico, uma das formas de manifestação do *thumos*. Visando a manutenção da própria honra a partir dos paradigmas de reputação estabelecidos a partir da educação (no caso da cidade justa, a boa educação), a vergonha se manifesta como forma de combate à perseguição de prazeres vergonhosos. Este recurso, que se revela no conflito entre as diferentes motivações possíveis como uma resistência, mostra-se útil e potente não apenas para a manutenção da ordenação anímica adequada para o indivíduo justo, mas também é fundamental para a própria cidade justa, que mantém uma relação de interdependência com as almas dos seus cidadãos.

O que possibilita a manifestação da vergonha como uma forma de manter a justa ordenação na cidade, nós vimos, são justamente as determinações dos legisladores da cidade. O projeto educacional formulado por eles molda as almas da classe dos guardiões auxiliares, que são capazes, assim, de efetuar a sua função. A vergonha é um dos mecanismos que assegura a manutenção não só da própria ordem anímica dos guardiões, mas, conseqüentemente, também garante que eles possam exercer a sua função de classe e manter a ordem adequada na cidade.

Ao deslocar a função da vergonha para fora da *Kallipolis*, porém, resta saber se a potência motivacional reconhecida na *República* poderia ser aplicada para bons fins também em cidades

existentes. Em outras palavras, nos falta entender se a dinâmica estabelecida na *República*, que visa o bom arranjo da cidade de palavras, pode ser reconhecida também na cidade degenerada em que Sócrates discute com outros tipos de interlocutores. Se há a possibilidade de inculcar vergonha em outros indivíduos na cidade ideal, estaria Sócrates tentando mobilizar a vergonha de seus interlocutores visando fins semelhantes?

5. O VERGONHOSO EM SI: SER, PARECER E REPUTAÇÃO NA EPISTEMOLOGIA PLATÔNICA

No último capítulo, nós vimos como a vergonha é um dos processos determinantes na psicologia delineada na *República*. Tratar do lugar da vergonha na alma é localizar a sua importância e o seu escopo enquanto evento psíquico. Essas hipóteses ajudam a explicar como Platão concebia a dinâmica da vergonha em meio aos demais processos psíquicos concomitantes – prazer, conhecimento, etc – que, juntos, configuram os possíveis conflitos na hora de tomar uma decisão. Em outras palavras, trata-se de compreender a função motivacional da vergonha a partir de uma hipótese sobre a explicação do seu funcionamento na alma. No capítulo 6, veremos como essa teoria se comporta diante do drama construído por Platão em Atenas e do envergonhamento dos personagens nos *Diálogos*.

Antes, vamos lidar com um outro aspecto fundamental da vergonha, que talvez não diga respeito apenas ao funcionamento interno da alma. Nós vimos que, mesmo em *Kallipolis*, a vergonha deve ser entendida à luz da relação entre indivíduo e sociedade: alguém se envergonha porque reconhece em si alguma prática, discurso ou desejo que não corresponde às expectativas sociais, transmitidas através da educação, sobre o que é admirável. Ou seja, alguém sente vergonha ao ser associado àquilo que julga vergonhoso. Mas o que significa dizer que algum discurso ou ação é vergonhoso? O que faz com que um objeto de juízo seja colocado neste lugar?

O adjetivo “*aischron*” designa, em grego, algo que é objeto de vergonha. Como nós vimos no capítulo 1, na acepção comum, um objeto, uma ação ou uma fala não é julgada como *aischron* arbitrariamente por um único indivíduo; a possibilidade de reconhecer algo como *aischron* ou como o seu contrário, *kalon*, exige o referendado da comunidade em que se está inserido, seja em maior ou menor grau. A própria designação de algo *kalon*, nesse sentido, não se limita à qualificação de algo que é valorizado (estética e/ou moralmente) por mim, mas já inclui implicitamente em seu sentido que esta coisa é valorizada pela comunidade³¹¹. Por outro lado,

³¹¹ V. Cairns (1993., p. 5): “Similarly, to experience shame is to place an action, experience or state of affairs in the category of the shameful, the criteria of the shameful being supplied by subjective attitudes and cultural conditioning.”. Existem outros adjetivos (como “*gelaios*”, ridículo), que poderiam ser colocados no mesmo campo semântico; do mesmo modo, como Cairns sugere, *aischron* pode ser utilizado em contextos distintos, não necessariamente associados à vergonha. Embora esta distinção talvez diga mais respeito a nós, leitores modernos, e ao modo como diferenciamos juízo estético e moral, do que sobre como vergonha aparece frequentemente associada

também se deve reconhecer que *aischron* e *kalon* não são atributos absolutamente universais: eles podem variar de uma sociedade para a outra, na medida em que os paradigmas morais de cada sociedade também variam.

Platão utiliza frequentemente a antonímia *aischron - kalon*³¹². A oposição é comum e óbvia no vocabulário grego, embora a tradução nem sempre seja bem-sucedida em nos transmitir os diferentes aspectos do sentido dos termos. Entender a dupla a partir das traduções “belo” e “feio” é insuficiente se ignorarmos que a sua atribuição é produto de um juízo referendado coletivamente: aquilo que é *kalon* é definido enquanto tal na medida em que é um objeto reconhecidamente admirado; o que é *aischron*, por outro lado, é aquilo reconhecidamente repudiado³¹³. Como os adjetivos não são usados apenas para conferir características intrínsecas e estéticas de um objeto a partir de juízos individuais, eles funcionam também como marcadores que sinalizam valores atribuídos socialmente. É preciso entender *kalon*, portanto, como “belo” também no sentido de “admirável”, e o que é *aischron* como “feio” e “vergonhoso”. Entender o que está implicado no uso dos termos é compreender que a antonímia se articula, por um lado, entre o juízo individual e a normatividade coletiva; por outro, entre o sentido ético e estético³¹⁴.

O que é visto como vergonhoso pelo indivíduo se dá a partir do modo como ele foi educado, da internalização do conjunto de valores e imagens que são respeitados na sociedade em que vive. Platão reconhece a importância deste tipo de formação ao justificar a importância de determinar as ações e discursos que vão ser tomados como *kala* e *aischra* pelos cidadãos em *Kallipolis*: através de um projeto de educação voltado para moldar as almas dos cidadãos em formação, esta cidade passa a reconhecer algo como belo ou vergonhoso³¹⁵. Há, nesse caso, uma flutuação do sentido

a um valor “estético” (no sentido anacrônico) no mundo grego – ou seja, ao que é “feio”. V. a variação dos usos “estético” e “ético” de *aischron* e *kalon* tanto em *Górgias* 474d ss quanto na *República* 453a ss; tais argumentos, com premissas que partem de uma mudança de sentido, só seriam aceitáveis em um tal contexto.

Aqui, vamos privilegiar a análise de *aischron* pela relação etimológica com os termos que estamos tomando como vergonha (*aischunê*, *aidôs*; v. cap. 1) e pela frequente antonímia com *kalon* (v. abaixo). Mas ao longo do capítulo incluiremos outros termos do campo semântico.

³¹² Alguns dos muitos exemplos em que a oposição é expressa explicitamente: *Górgias* 474d, *República* 479a, *Leis* 662a, 663d, *Banquete* 178d, *Hípias Maior* 288-289, *Amantes rivais* 133b.

³¹³ V. cap. 1 (esp. “O vocabulário da vergonha em Platão”) e “A vergonha de Polo” no cap. 4. Na formulação de Dodds (1951, p. 26, n. 109), que reconhece este elemento em Homero: “*The sanction of aidôs is nemesis, public disapproval [...]. These words [kalon, aischron] denote, not that the act is beneficial or hurtful to the agent, or that it is right or wrong in the eyes of a deity, but that it looks 'handsome' or 'ugly' in the eyes of public opinion.*”

³¹⁴ Talvez a associação entre os juízos ético e estético se note quando considerada a polissemia de “belo” e “feio” no português, que a despeito do sentido estético mais evidente, frequentemente adquirem carga moral ao serem aplicadas a ações. P. ex.: “é feio mentir”.

³¹⁵ V. “A formação do *thumos* e a vergonha”, no cap. 4.

ético para algo que poderíamos considerar um sentido estético. Não apenas os poetas devem representar ações e discursos belos; os jovens também devem receber educação musical, acostumar-se a ouvir belos ritmos e harmonias (401e) etc. Esse contato molda as almas dos jovens através do processo de imitação – que ocorre não apenas em *Kallipolis*, mas em qualquer sociedade³¹⁶, na medida em que o juízo sobre o que é *aischron* ou *kalon* é produto do reconhecimento de valores comunitários, ou seja, do *nomos* vigente.

Um exemplo oferecido por Sócrates, na *República*, pode nos ajudar a ilustrar dois aspectos importantes da vergonha enquanto uma emoção estabelecida a partir da relação entre indivíduo e cidade. Na época em que a prática da ginástica foi introduzida em Creta e Esparta, os homens praticavam nus os exercícios corporais, o que fez com que os demais gregos os ridicularizassem, considerando tais práticas vergonhosas (“*aischra*”) e ridículas (“*geloia*”, 452c7). O caso é utilizado para defender que o argumento da igualdade para as mulheres na cidade, no livro V, não deve ser dispensado simplesmente por contrariar os costumes da época ou por alguns de seus detalhes parecerem, no contexto em que os personagens se encontram, ridículos. A ideia é que, apesar da “aspereza” do *nomos* (“*to prachu tou nomou*”), as convenções podem variar de acordo com o local ou com o tempo, como ocorreu no caso da ginástica: se antes o hábito era mal visto em outras cidades, os helenos aos poucos passaram a reconhecer e assimilar tais práticas, ou seja, passaram a tratar o que era vergonhoso como belo e desejável.

Há, então, dois diferentes aspectos que explicam, a princípio, como algo vem a ser julgado como vergonhoso. Em primeiro lugar, há uma interdependência entre a psique individual e as convenções da *polis*. Trata-se de uma interdependência porque, por outro lado, os indivíduos também determinam a educação e os paradigmas morais que serão bem reputados e valorizados na cidade³¹⁷. Em segundo lugar, no que é uma consequência necessária, a vergonha parece ser uma emoção intrinsecamente contingencial, porque depende da relação entre um indivíduo e os valores que, por acaso, formam a comunidade em que nasceu e foi criado. Por depender dos paradigmas estabelecidos politicamente para funcionar, algo pode ser objeto de vergonha em um determinado contexto, mas não em outro. Ou seja, se o que eu considero vergonhoso é resultado da educação

³¹⁶ A diferença, em *Kallipolis*, é que a imitação se dará nos termos determinados racionalmente. Platão parece reconhecer que este é simplesmente um processo inerente ao ser humano. Desenvolverei este ponto na parte final do capítulo.

³¹⁷ V., por exemplo, *Rep.* 544d-e, 435e-436e. Essa codependência produz o que Lear (1992) chama de “isomorfismo”. V. “O papel social da vergonha”, no cap. 4.

da minha sociedade, é plenamente possível – e, em alguma medida, até esperado – que um indivíduo que nasceu em outra sociedade considere aquilo que eu considero vergonhoso como admirável.

Em relação a essa segunda característica da vergonha, colocam-se duas possibilidades: ou uma ética que se fia na vergonha assumiria algum nível de relativismo cultural – é apenas a cultura o que determina o que deve ser repudiado ou admirado por um indivíduo –. ou dependeria, como é o caso da *República*, de um projeto educacional e social que propaga valores determinados de outro modo. Na *Kallipolis*, é preciso estabelecer o que deve ser visto coletivamente como *aischron* ou *kalon* a partir de outros critérios que não a vergonha ou a admiração, para determinar também os valores individuais.

Nesse sentido, é notável que em algumas das ocasiões em que desenvolve uma teoria sobre entidades essenciais – a famosa teoria das ideias ou das “Formas” –, justamente a busca pelo que é o *belo* em si seja privilegiada por Platão como exemplo recorrente de uma categoria ontológica que é sempre idêntica, independente da multiplicidade de percepções, da passagem do tempo ou da variedade de manifestações. É o caso no *Banquete*, em que Diotima, via Sócrates, descreve o belo em si como algo objetivo, não suscetível às contingências ou às diferentes perspectivas: a beleza será sempre bela, e nunca pode deixar de ser (210e7-211a6). Em um certo sentido, estabelecer a objetividade dos atributos morais é uma tarefa necessária para o projeto platônico que, como sabemos, tem como um de seus alvos principais as teorias relativistas ou perspectivistas em voga – representadas, nos *Diálogos*, pelas doutrinas e opiniões expressas por sofistas como Hípias, Górgias e, principalmente, Protágoras. Por outro lado, é particularmente curioso que seja *to kalon*, o belo, ou o admirável, um valor ligado à percepção sensorial e ao reconhecimento comunitário, a forma preferida para as ocasiões em que Platão desenvolve uma teoria realista como a assunção de que há Formas imutáveis.

Ora, se Platão reconhece a oposição *kalon* vs. *aischron*, e ao mesmo tempo admite que aquilo que é *aischron* deve ser objeto de vergonha, uma possibilidade é que Platão esteja aplicando a sua distinção ontológica, entre o que *é* e o que *aparece*, ou entre ser e aparência, também à vergonha. Haveria coisas que aparecem como *kala*, por um lado, e o que de fato é *kalon*, por outro; assim como haveria, por oposição, coisas que aparecem como *aischra* e o que de fato é *aischron*. Mas se diferentes *nomoi* se estabelecem em diferentes comunidades, que consideram como *kala* ou *aischra* diferentes discursos e práticas, isso significa que nem todas estão certas: há aquilo que

é tomado como vergonhoso, sem sê-lo. Essa explicação parece de alguma maneira referendar também o projeto político da *República*: antes de difundir as qualificações entre vergonhoso e belo, é mais importante que elas sejam formuladas a partir do *conhecimento* sobre o que é *de fato* vergonhoso e *de fato* belo, visando a boa formação e a boa educação dos cidadãos de *Kallipolis*.

Aceitar essa hipótese gera alguns problemas. O mais importante para nós diz respeito à própria possibilidade de compreender a vergonha no projeto platônico enquanto um fenômeno social que guarda semelhanças com a nossa noção de vergonha. Haveria aquilo que é vergonhoso objetivamente, para além dos diferentes *nomoi* ou das opiniões que são mantidas nas cidades. Mas se desidratarmos os conceitos de *kalon* e *aischron* do seu aspecto social – quando não os compreendemos como marcadores de valores atribuídos e reconhecidos coletivamente –, não estamos perdendo algo de fundamental no seu sentido? Em outras palavras, seria possível reconhecer algo como *kalon* ou *aischron* sem fazer referência àquilo que é admirado ou reprovado por uma comunidade específica, de modo contingencial e dependente do contexto? E, caso seja possível, como o que é *realmente* vergonhoso se relaciona com a vergonha – esta emoção que nos parece eminentemente social?

Neste capítulo, nós tentaremos responder a essas questões. Na primeira parte do capítulo, eu mostro como a profusão de diferentes perspectivas e a contingencialidade das opiniões e convenções morais implicaria, para Platão, a impossibilidade de conhecimento e, conseqüentemente, de qualquer determinação moral objetiva, o que é um grande problema. Em seguida, analisaremos algumas passagens em que Platão tenta articular uma teoria ou hipótese que responderia ao problema da contingencialidade ou da multiplicidade de perspectivas morais: a chamada teoria das Formas. Tal teoria, nós veremos, baseia-se na necessidade de postular objetos fixos e estáveis para o conhecimento moral, o que produz conseqüências para o modo como Sócrates concebe também o que é objeto de vergonha. Por fim, há uma tentativa de conciliar essas duas teorias elaboradas nos *Diálogos* – por um lado, a influência contingencial do meio na formação da vergonha e, por outro, a postulação daquilo que é objetivamente *aischron*. Eu me dedico a analisar as críticas políticas e psicológicas que o Sócrates platônico dirige a Atenas, a partir de uma articulação dos argumentos sobre conhecimento, prazer e vergonha. A nossa hipótese é que, embora Platão reconheça a vergonha como uma emoção moral constitutiva da psique humana, que liga o indivíduo intimamente à sua sociedade, ele tenta viabilizar maneiras de reformulá-la para conciliá-la com a ética racionalista e a epistemologia realista que propõe.

5.1 O problema da perspectiva

A busca por uma essência que supere a multiplicidade já se nota na investigação sobre uma definição inequívoca do belo no *Hípias Maior*. Após discutir e refutar algumas hipóteses, Sócrates ressalta que procura “o belo em si (*to auto kalon*), que confere beleza (*huparchei*) a todas as coisas que se agrega (*prosgenêtai*)”³¹⁸ (292c9). À hipótese derradeira de Hípias, uma definição do belo pouco persuasiva, que inclui dinheiro, honra e “ser sepultado pelos filhos” (291e), Sócrates responde que o belo em si é belo “sempre e para toda a gente” (*ho pasi kalon kai aei esti*) (292e2). A proposta de Hípias é falha porque não atinge a almejada universalidade; Sócrates destaca que, ao contrário, é vergonhosa para certos agentes, em determinados contextos: não é belo para deuses ou heróis enterrar seus pais, mas temível, ímpio e vergonhoso (“*deinon te kai anosion kai aischron*”, 293b7). O pressuposto é que seria ridículo que o belo fosse belo para alguns, mas não para outros (“*tois men esti kalon, tois d’ou kalon*”, 293c4).

Os problemas que motivam a teoria de Formas essenciais e objetivas já podem ser notados aqui: trata-se de estabelecer uma distinção ontológica entre as muitas coisas que aparecem como belas (e que se colocam como candidatas à definição, para Hípias) e algo que explique e justifique *todos os casos* de beleza. Comparemos esta condição para a definição de *to auto kalon* com a descrição do belo em si que faz Diotima, no *Banquete*, via Sócrates. Este *algo* em que consiste o belo, presume-se, é único e predica-se a si mesmo:

primeiramente, sempre sendo, sem nascer nem perecer, sem crescer nem decrescer, e depois, não de um jeito belo e de outro feio (*ou têi men kalon, têi d’aischron*), nem ora sim ora não (*tote men, tote de ou*), nem quanto a isso belo e quanto àquilo feio (*pros men to kalon, pros de to aischron*), nem aqui belo ali feio (*entha men kalon, entha de aischron*), como se a uns fosse belo e a outros feio (*hôs tisi men on kalon, tisi de aischron*). (210e7-211a6)

O que caracteriza a própria descrição da Forma do belo no *Banquete*, o que a diferencia da beleza enquanto atributo de objetos sensíveis, é a objetividade implicada nas qualidades (perenidade, imutabilidade, invariabilidade) que a descrevem. Ao contrário de alguma pessoa, objeto ou ação considerada bela, o belo em si não apresenta nenhuma variação independente de

³¹⁸ Tradução de Carlos Alberto Nunes.

aspecto, tempo, local e audiência. Ou seja: o belo em si não é passível de ser percebido como belo em uma determinada comunidade e como feio ou vergonhoso em outra comunidade. Ao contrário, o belo em si é *sempre* belo, independente da pessoa ou da comunidade que o contempla³¹⁹.

A teoria das Formas, como já se observou, é “cumprimentada como uma velha conhecida”³²⁰ nos *Diálogos*. Não há apenas uma versão da teoria, e na maioria das vezes, sequer são apresentados argumentos que visem prová-la ou fundamentá-la exaustivamente. Diferentes diálogos apresentam diferentes partes e problemas da teoria: ora Sócrates argumenta a respeito da necessidade de que haja um objeto específico de conhecimento, ora dedica-se a discutir como se daria a participação dos objetos sensíveis nas Formas, ora a discussão versa sobre o modo de apreensão dessas entidades. Apesar das inúmeras polêmicas a respeito de praticamente todas as minúcias da teoria, o nosso objetivo, aqui, não é oferecer uma interpretação inovadora ou determinar o seu grau de importância na filosofia platônica. É interessante para o nosso estudo apenas considerá-la enquanto uma resposta possível de Platão a alguns dos problemas colocados pela vergonha enquanto evento psíquico e social³²¹.

Em particular, refiro-me ao problema dos conjuntos variáveis e contingentes de valores e convenções sociais a partir dos quais se efetua um juízo moral. A teoria das Formas se apresenta como uma doutrina – ou ao menos uma hipótese – que visa superar a multiplicidade das aparências (o que, obviamente, inclui a vida social, a sua organização e as suas contingências contextuais). Ao mesmo tempo, como fica claro em diálogos como o *Górgias* e a *República*, a vergonha é esta emoção que se funda justamente na relação entre indivíduo e as condições contingenciais do contexto em que foi educado. É importante compreender que implicações a teoria traz, portanto, para a determinação dos objetos vergonhosos – ou *aischra* – e, conseqüentemente, para a compreensão da vergonha enquanto um evento psíquico, distinto mas dependente de algum nível de apreensão cognitiva.

³¹⁹ Neste caso, a própria tradução de *kalon* como “admirável” já causa problemas: seria possível conceber aquilo que é “admirável em si”? Trata-se, como veremos, de um deslocamento semântico que vai, nesse sentido – assim como a própria postulação de Formas essenciais – contra o senso comum e a própria compreensão do termo no seu uso habitual.

³²⁰ Frede (1999, p. 22)

³²¹ Dada a peculiaridade desta doutrina e sua pulverização ao longo de diálogos cuja inter-relação é problemática – seja porque tais diálogos são classificados como de fase distinta, seja porque raramente há concordância sobre o sentido da sua inter-relação –, lançarei mão da interpretação de alguns trechos que respondem explicitamente ao nosso problema, recorrendo a comentários que elucidem os pontos em questão e a sua relação, sem me deter sobre outros temas.

Para entender a relação entre a vergonha e a teoria das Formas, precisamos responder algumas perguntas mais específicas a partir do arcabouço teórico dos *Diálogos*: há uma Forma do belo que é objetiva e cognoscível?; a existência desta Forma do belo implica que há objetos que são objetivamente belos e cognoscíveis?; se há objetos objetivamente belos e é possível conhecer a sua beleza, isso significa que há objetos objetivamente feios/vergonhosos? Se a resposta a essas três perguntas fosse afirmativa, seria preciso refletir e pôr em dúvida se há de fato algum lugar para uma emoção prosaica como a vergonha nas considerações psicológicas de um sistema teórico tão realista e idealista. Contudo, eu pretendo mostrar que este não é o caso. Vamos defender que, embora a teoria das Formas de fato esteja lidando com aquilo que poderíamos chamar de “problema do perspectivismo” e, em certa medida, tentando superá-lo para afirmar a possibilidade de algum tipo de conhecimento objetivo, estável e legítimo, ela o faz apelando para a relação com objetos de conhecimento que não podem ter as características dos objetos do mundo sensível – em outras palavras, não podem ser ações e falas realizadas por seres humanos sujeitos aos juízos de outros seres humanos.

A teoria das Formas visa responder aos problemas que se colocam quando se toma aquilo que percebemos como aquilo que *é*. Podemos definir dois aspectos diferentes desses problemas, que se confundem com duas dimensões da potência da aparência³²². A primeira seria a do engano e da errância, que se manifesta no vocabulário platônico a partir de metáforas sobre ilusões sensoriais, por exemplo, e parece dizer respeito a um ilusionismo da sensibilidade³²³. O segundo diz respeito aos diferentes modos de manifestação e apreensão do que aparece, que levam a uma incomensurabilidade de diferentes percepções – que estou chamando aqui de problema do perspectivismo³²⁴. É esse segundo aspecto que nos interessa principalmente; mas a teoria das Formas, assim como a resposta que oferece à potência da aparência, trata de ambos aspectos como

³²² A expressão, utilizada no *Protágoras* (“*hê tou phainomenou dunamis*”, 356d4), é precisamente localizada em Muniz (2011), que se dedica justamente a explorar as diferentes dimensões do problema. O estudo de Muniz analisa em detalhe vários dos pontos que levanto nesta seção.

³²³ Cf. Muniz (2011, esp. p. 93, 94).

³²⁴ Fine (2003) critica a classificação da posição de Protágoras representada no *Crátilo* e no *Teeteto* como “perspectivismo”. Em vez de um perspectivismo, argumenta Fine, trata-se de um “infallibilismo”. A crítica de Fine, no entanto, depende de uma leitura do verbo “ser” (no contexto das discussões ontológicas platônicas) no sentido proposicional: o que eu percebo *é sempre verdade*. Sobre a posição de Fine, v. abaixo “As formas como objeto de conhecimento”.

duas facetas do mesmo poder, que talvez pudéssemos chamar de uma “instabilidade” inerente às aparências.

O problema do perspectivismo é colocado por Sócrates no *Crátilo* na forma de um dilema: ou bem “conforme [aparecerem para mim]³²⁵ (*phainêtai*) as coisas, tais serão elas, realmente, para mim (*toiauta men estin emoi*), como serão para ti como [apareceram]” ou sua “essência (*tês ousias*)” é “de algum modo, permanente (*bebaiotêta*)” (385e-386a)³²⁶. A alternativa perspectivista, sintetizada a partir da máxima atribuída a Protágoras (“o homem é a medida de todas as coisas”³²⁷), começa a ser refutada a partir da admissão, por parte de Hermógenes, que enquanto há muitos homens que lhe aparecem como ruins (“*ponêroi*”), poucos são homens inteiramente bons (“*chrêstoi*”) – oposição equivalente a “insensatos” (*aphronas*) e “judiciosos” (*phronimous*) (386b). Hermógenes não pode negar a existência da sensatez ou da insensatez, mas, se é verdade que as coisas são como aparecem para cada um de nós, é impossível que alguém seja mais judicioso ou insensato do que outra pessoa³²⁸.

É importante notar que a incomensurabilidade de diferentes aparências inviabilizaria a existência de pessoas mais ou menos judiciosas apenas na medida em que o critério para o juízo ou o conhecimento é a percepção individual e singular. O argumento não nega a possibilidade de que diferentes coisas apareçam como distintas para pessoas diferentes; o principal problema para o Sócrates platônico é assumir que aparecer é a mesma coisa que ser, o que, por sua vez, impede o estabelecimento de um critério externo para mensurar as aparências que se contradizem. Ou seja, a identificação entre “parecer” e “ser” resulta na impossibilidade de conhecimento enquanto um tipo de apreensão mensurável do que *é*. Aqui, o ilusionismo da aparência já se confunde com o problema da profusão de perspectivas incomensuráveis: a multiplicação de aparências só vira um

³²⁵ Tradução de Carlos Alberto Nunes. Entre colchetes, indico as modificações nas traduções que se fazem necessárias para adequá-las ao vocabulário que estou adotando, em especial neste capítulo. Estou traduzindo o verbo “*phainomai*” e seus cognatos como “aparecer” (subst. “aparência”), enquanto “*dokêô*” e cognatos (no uso objetivo; cf. “A forma como objeto de conhecimento” e “Reputação, vergonha e *doxa*”) como “*parecer*” (subst. “parecer”, “o que parece”, “reputação”).

³²⁶ Como nota Muniz (2011, p. 102): “Interessa, prioritariamente, marcar nesta passagem do *Crátilo* que a tese ‘essencialista’ é construída em direta contraposição à tese ‘fenomenalista’. A disjunção propõe essa escolha excludente entre as duas visões.”

³²⁷ V. Burnyeat (2012) para uma investigação sobre o sentido da tese de Protágoras como representada por Platão. Na visão de Burnyeat, Platão a reconhece como uma solução alternativa para o problema da multiplicidade das aparências: “If, then, we raise the question how Protagoras himself came to the doctrine that man is the measure of all things [...] Plato’s answer is that it was his solution to the problem of conflicting appearances” (2012, p. 293).

³²⁸ Uma terceira alternativa, atribuída a Eutidemo, é facilmente descartada – “que todas as coisas são semelhantes simultaneamente e sempre para todo o mundo”.

obstáculo para o conhecimento se não é reconhecido o caráter ilusório do que aparece como múltiplo para pessoas diferentes.

O perspectivismo atribuído a Protágoras talvez encontre sua defesa mais potente no *Teeteto*³²⁹. A resposta à pergunta sobre o que é o conhecimento encontra algumas hipóteses formuladas entre Teeteto e Sócrates. A maior parte do diálogo, no entanto, é dedicado a investigar a alternativa expressa em uma nova paráfrase da teoria protagoriana: “que tais as coisas (*hôs oia*), cada uma delas, *aparecem* para mim (*phainetai toiauta*), tais *são* para mim; e tais <aparecem> para ti, tais por sua vez <são> para ti” (152a6-8)³³⁰. O que “aparece” (“*phainetai*”) se explica pelo “perceber” (“*aisthanesthai estin*”, 152b11), ou seja, está diretamente ligado à percepção sensível.

A hipótese protagoriana é refutada em ambos os diálogos. A refutação que inviabiliza a percepção como candidata a conhecimento, no *Teeteto*, se baseia na instabilidade dos objetos sensíveis, por um lado, e dos percipientes, por outro. A relação entre percipiente (*aisthethês*) e o que é objeto da percepção (*aisthesis*), se coloca, afinal, também como uma proposta ontológica: cada coisa só é na medida em que é *percebida*, o que significaria que o ser se constitui a partir da interação entre sujeito e objeto. Como sequer um ou outro possui uma essência estável, mas *são* apenas na medida que entram em relação de percepção, a hipótese epistemológica só se explicaria a partir de uma versão platônica da teoria heraclitiana do fluxo, que substitui o “ser” por “tornar-se”. Mesmo assim, abrangendo ambas as possibilidades ontológicas, Sócrates mantém a dimensão perspectivista do problema: “quer alguém chame a algo a ‘ser’, quer ‘tornar-se’, é preciso que ele diga que <isso> é, ou torna-se, *para algo, ou de algo, ou em relação a algo*” (170b)³³¹.

Em um passo seguinte, Sócrates levanta as consequências de se assumir a hipótese a partir de uma analogia que aplica a dinâmica do perspectivismo à cidade:

Então, não é?, também acerca das coisas concernentes à cidade, aquelas que cada cidade, acreditando ser belas e feias (*kala men kai aischra*), justas e injustas, pias ou não <pias>, estabelece

³²⁹ No *Teeteto*, ao contrário do *Crátilo*, a questão resulta em uma aporia. Uma parte significativa dos comentários, no entanto, segue Cornford (1957) e atribui a ausência não a uma rejeição da teoria das Formas, mas a uma exibição de como, sem a teoria, é preciso apelar ao relativismo de Protágoras, que tampouco é sustentável. No fim, sem que se postule a busca por Formas, o problema permanece insolúvel.

³³⁰ Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues.

³³¹ V. comentário de Muniz (2011, p. 263, 264) a partir da análise da teoria do sensível no *Teeteto*: “Toda e qualquer experiência sensível, consequentemente, depende do posicionamento dos pólos que não podem ser tomados como isto ou aquilo, antes de serem constituídos pelo próprio ato, como ‘olho que vê’ e ‘objeto visto’. São, na verdade, fluxos que, no acaso de seus encontros, ou – segundo a linguagem adotada por Platão – pelo ‘intercurso sexual’ procriam os gêmeos qualitativos, a saber, a qualidade ‘percebida’ e a qualidade ‘objetiva’. [...] O que importa aqui é anotar que a *aísthesis*, tomada nela mesma, tem como medida a individualidade incomensurável da experiência.”

<como sendo> por [convenção]³³² (*nomima*) tais para si mesma, essas coisas também <devemos afirmar> serem segundo a verdade para cada uma, e, nessas coisas, <devemos afirmar> em nada ser mais sábio nem um indivíduo que <outro> indivíduo, nem uma cidade que <outra cidade>. (172a-b2)

O problema da perspectiva aqui, ganha novo escopo: se o que *é*, sempre *é para alguém*, todas as percepções têm valor equivalente, e é impossível distinguir e valorar tanto percepções individuais quanto convenções coletivas. Neste caso, a novidade é a apresentação da consequência no nível de um relativismo cultural: caso a tese protagoriana fosse aceita, seria preciso afirmar que os costumes (*nomima*) de uma determinada cidade têm valor equivalente em relação aos costumes de qualquer outra cidade, pois elas *são* justas para aquela cidade na medida em que *aparecem* como justas para os habitantes daquela cidade³³³. A implausibilidade sugerida na implicação do argumento, aqui, se assemelha à refutação do argumento similar no *Hípias Maior*: mesmo sem saber o que é o conhecimento, é difícil aceitar que não haja pessoas/cidades que são mais sábias do que outras.

Tanto no *Crátilo* como no *Teeteto* e no *Hípias Maior*, a percepção se mostra aquém de uma condição necessária para que fosse identificada ao conhecimento. Vou chamá-la de *condição epistemológica de estabilidade*: a saber, que apreenda o *que é*, aquilo que só pode ser absolutamente estável porque precisa servir como critério de valoração para além da instabilidade que se nota a partir da incomensurabilidade de perspectivas sensíveis. No *Crátilo*, após a negação da hipótese perspectivista, resta apenas admitir que as coisas “devem ser em si mesmas de essência permanente (*auta hautôn ousian echonta tina bebaion esti ta pragmata*)” (386e); elas são “em si mesmas, de acordo com sua essência natural (*kath’hauta pros tén autôn ousian echonta hêiper pepuhkan*)”. No *Hípias Maior*, a busca é por aquilo “por meio do que são belas todas as coisas belas (*hôi panta ta kala pragmata kala estin*, 294b1)”; é através do belo que tudo que é belo o é (“*to kalon, hôi kala panta estin*”)³³⁴, “quer [assim apareçam] quer não, seja o que for (*ant’oun phainêtai ante mê, ti an eiê*)” (294b5-6).

³³² Na tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues, “lei”. O termo grego se presta a ambas as traduções, mas, no contexto da discussão, parece claro que o sentido pretendido diz respeito a uma aceção mais epistemológica (algo que se convencionou a partir da percepção dos cidadãos de uma cidade) do que normativa.

³³³ Cf. *Rep. V* (479d): “Descobrimos portanto, ao que parece, que as múltiplas noções da multidão (*ta tôn pollôn polla nomima*) acerca da beleza e das restantes coisas como que andam a rolar entre o não-ser e o ser absoluto.”

³³⁴ Ver também *Hípias Maior*, 292c9: “o belo em si (*to auto kalon*), que confere beleza (*huparchei*) a todas as coisas que se agrega (*prosgenêtai*)”.

A teoria das Formas, portanto, é colocada como resposta à constatação da instabilidade da aparência. Essa instabilidade se expressa não só em termos de transitoriedade temporal ou da ilusão dos sentidos, mas também de incomensurabilidade entre diferentes perspectivas, o que gera um impasse epistemológico insustentável para Platão. Trata-se de um problema de natureza ontológica, mas que encontra consequências políticas. À réplica de Hípias, de que a definição alternativa proposta por Sócrates – o belo é o conveniente (“*to prepon*”) – tanto é quanto parece bela, Sócrates responde no *Hípias Maior* com a distinção entre ser e aparecer:

Admitiremos, portanto, Hípias, que tudo o que é realmente belo (*panta ta tõi onti kala*), instituições, práticas (*nomima kai epitêdeumata*), é sempre considerado belo (*doxazesthai kala einai*) e, como tal, [aparece] a todo mundo (*phainesthai aei pasin*)? Ou, pelo contrário, será de todo desconhecido (*agnoeisthai*), não havendo como ele o que provoque tantas discórdias e lutas, assim na vida particular dos homens como na pública das cidades? (294c8-294d3)

A teoria das Formas coloca-se como uma tentativa de responder um problema premente para Platão: o que é considerado belo (e, conseqüentemente, vergonhoso) gera “discórdias e lutas” porque há diferentes perspectivas que entram em conflito. A aparência (assim como a *doxa* gerada a partir da aparência) é insuficiente para determinar o que de fato é belo, para resolver os conflitos gerados a partir de múltiplas opiniões ou para mensurá-las. Se de fato é possível conhecer algo, é preciso que esse conhecimento atenda à condição de estabilidade.

5.2 Uma leitura da teoria das Formas

Vamos à *República V*, em que encontramos uma distinção sintetizada entre as Formas e os objetos sensíveis. Em linhas gerais, o argumento segue da seguinte forma. O belo é o contrário do feio, o justo é o contrário do injusto. Cada uma dessas oposições tem dois elementos; o que significa que o *kalon* é apenas um e o *aischron* também é apenas um. O mesmo é dito

do justo e do injusto, do bom e do mau e de todas as [Formas] (*eidôn*): cada uma, [por si], é uma (*auto men hen hekaston einai*), mas devido ao fato de aparecerem (*phantazomena*) em combinação com ações, corpos e umas com as outras, cada uma delas se manifesta em toda a parte e aparenta ser múltipla (*pantachou phantazomena polla phainesthai hekaston*) (476a4-7)

Aqui, Sócrates descreve a diferença entre como as Formas (*eidê*) são em si e o modo como elas aparecem combinadas em objetos sensíveis. A oposição entre o verbo *eimi* (ser) e o verbo *phainomai* (aparecer) pode parecer casual, mas é essencial para explicar a distinção em jogo. Por um lado, as Formas *são* únicas; há o belo em si, assim como o vergonhoso em si. No entanto, as misturas de Formas com ações e corpos *aparecem* como múltiplas. Esse contraste é um dos elementos basilares da teoria³³⁵. A presumida necessidade de uma unicidade de referente e/ou definição para uma qualidade se transforma na exigência de uma unidade ontológica autossuficiente (e autopredicativa) – uma *condição ontológica de estabilidade*, o correspondente objetal à condição epistemológica. As Formas, ao cumprirem tal condição, se contrapõem às aparências, cuja multiplicidade resulta no problema da perspectiva. A multiplicidade do que é percebido determina que as aparências não podem *ser*, porque o que *é* é *um*; o que aparece é múltiplo, e portanto relegado ao lugar de ilusão e da incomensurabilidade.

O critério para o que é buscado pelo filósofo é claro: a Forma é algo “que se mantém sempre da mesma maneira”. O objetivo da discussão, a essa altura, é diferenciar o filósofo do amante de espetáculos. Sócrates se dirige a este, que não crê na existência de “algo de belo em si e na ideia do belo absoluto” (479a1-3), ou seja, não tem convicção na existência das Formas. Aquele que se contrapõe ao filósofo o faz justamente porque se nega a assentir sobre a unicidade de qualificações: este é o “amador de espetáculos que não consente de modo nenhum que alguém diga que o belo é um só, e o justo, e do mesmo modo as outras realidades” (479a3-5).

Sócrates argumenta que é possível perceber diferentes manifestações do belo e do vergonhoso, mas também que algo pode ser visto, em determinado momento, como belo, e em outro, como vergonhoso. É nesse sentido que a Forma diferencia-se dos objetos sensíveis, ao ser identificada com a categoria ontológica daquilo que é “absolutamente (*pantelôs*)” (477a3); apenas as suas manifestações através de entidades sensíveis serão identificadas com o que *é* e *não é* (“*einai te kai mê einai*”, 477a), algo em “posição intermédia entre o ser absoluto e o não-ser absoluto” (477a). Tal classificação ontológica encontrará correspondência em uma ordenação epistemológica. É essa distinção que habilita as Formas para serem objetos de conhecimento, aquilo que é “absolutamente conhecível (*pantelôs gnôston*)” (477a3), enquanto os objetos

³³⁵ V. também *Banquete* 211d-e: “contemplar o próprio belo, nítido, puro, simples, e não repleto de carnes humanas, de cores e outras muitas ninharias mortais, mas o próprio divino belo pudesse ele em sua forma única contemplar”

sensíveis são “relegados” a objeto de *doxa*³³⁶, uma potência que tem estatuto intermediário entre ignorância (que se relaciona ao que não é) e conhecimento (“*agnoias te kai epistêmê*”, 477b1)³³⁷.

Antes de continuar a discutir esta correspondência onto-epistemológica, é fundamental, para compreender o contraste entre ser e parecer, determinar o sentido do verbo “ser” no linguajar ontológico platônico³³⁸. Em linhas gerais, poderíamos classificar as leituras em três interpretações. Nas discussões estabelecidas, costuma-se dividir as possibilidades de interpretação entre um sentido absoluto, um sentido predicativo ou um sentido proposicional. A primeira, a grosso modo, encontra em “ser” sentido existencial ou ontológico; ou seja, quando se afirma “algo *é*”, isso significa que algo *existe* ou *possui realidade*³³⁹. A segunda lê “ser” em sentido copulativo ou predicativo: afirmar “algo *é*” pressupõe um predicado, ou seja, “x *é* F”; por exemplo, “o vaso *é* belo”³⁴⁰. Já a terceira interpreta “ser” no sentido proposicional: quando se afirma que “algo *é*”, devemos entender “algo” como uma proposição e “*é*” como a declaração de que este é o caso, ou seja, de que a proposição é verdadeira; por exemplo: “‘o vaso *é* belo’ *é* verdadeiro”³⁴¹. Boa parte das interpretações admite que Platão oscila no sentido do verbo ser ao longo de sua obra, mas

³³⁶ Veremos mais sobre este ponto a seguir. A escolha por manter o termo “*doxa*”, no original, será justificada, mas, de pronto, cabe deixar claro que a tradução por “opinião” pode nos conduzir a uma compreensão errônea da diferença em relação ao conhecimento.

³³⁷ Apesar da flutuação do vocabulário platônico (*epistêmê*, *gnôsis*, *noêsis*, *phronêsis*), assumo, para fins de clareza e foco nos nossos propósitos, que os termos são intercambiáveis (cf. 477b, 478a) – e traduzo-os, aqui (exceto nas citações, quando não for o caso nas traduções), como “conhecimento”. Moline (1981, p. 190, n. 18) levanta uma discussão a respeito, mas conclui: “*There are many such passages in which Plato shows that he makes no distinction [...] marked by distinct philosophical uses for epistasthai and gignôskô*”. Moss (2020) também assume a intercambialidade.

³³⁸ V. a respeito deste tema, os estudos de Kahn (1997), reunidos em edição em português. Defenderei uma posição semelhante à de Kahn (1997, esp. p. 121-153) sobre o sentido do verbo “ser”, embora não assumo algumas das conclusões decorrentes sobre a teoria das Formas. Desde Kahn, as diferentes posições dedicam-se mais a dar ênfase a um ou outro sentido do verbo ser do que negar absolutamente o que ele chama de “sobreposição” de sentidos do verbo ser.

³³⁹ Ver, por exemplo, Fronterotta (2018) para uma defesa desta interpretação “difusa desde a antiguidade” (2018, p. 193, n. 5.)

³⁴⁰ Posição defendida, por exemplo, por Annas (1981), esp. p. 195-200.

³⁴¹ A principal proponente desta interpretação, talvez a de vertente mais recente dentre as três, é Fine (1990). A interpretação do sentido do verbo ser como proposicional, embora tenha vigorado por algum tempo desde a publicação original do artigo de Fine em 1978, tem sido objeto de críticas de diferentes intérpretes nos últimos anos. As críticas de Fronterotta (2008) e Szaif (2007), por exemplo, mostram a falta de apoio textual para essa interpretação, que parece incompatível com o reconhecimento dos objetos sensíveis enquanto instâncias particulares das Formas e colocam problemas sobre a possibilidade de opinião verdadeira, por exemplo. Afinal, se interpretamos *ser* como algo que faz referência à verdade de alguma proposição, teríamos problemas para diferenciar uma opinião verdadeira do conhecimento, já que a especificidade da opinião enquanto potência é fazer referência ao que “é e não é”. Como bem nota Fronterotta, caso interpretássemos o verbo ser no sentido proposicional, seria difícil distinguir os objetos de conhecimento e de *doxa*, uma condição colocada explicitamente no texto para diferenciá-las enquanto *dunamis* (Rep. 477b10-478a5).

parece partir do pressuposto que haveria uma coerência nas passagens em que se refere às Formas ou à distinção entre ser e aparência.

Outro problema decorrente diz respeito à relação da ontologia platônica com a sua epistemologia. Uma vertente interpretativa entende que as Formas são os objetos específicos de conhecimento, e os objetos sensíveis são objetos de *doxa*, de modo que é impossível conhecer objetos sensíveis e ter uma *doxa* sobre uma Forma; uma segunda vertente combate essa visão, a partir da convicção de que é impossível negar a possibilidade de “opinar” sobre as Formas. Os dois problemas estão relacionados³⁴², pois a interpretação das passagens da *República* que relaciona as potências cognitivas com seus objetos depende também da determinação do sentido do verbo *ser*³⁴³.

Eu tentei mostrar, até agora, que uma das motivações para a defesa da teoria das Formas é justamente superar o problema da instabilidade da aparência; determinar um objeto estável que atenda às condições para que se mantenha a possibilidade de conhecimento. Portanto, é claro que o verbo “ser” precisa oferecer um sentido que expresse o problema e possibilite resolvê-lo, quando aplicado às Formas. Algumas passagens dos diálogos podem nos oferecer uma direção. No *Teeteto*, o sentido de cópula do verbo *ser* fica claro a partir do exemplo apresentado por Sócrates a partir da hipótese de perspectivismo protagórico: o sopro é frio para quem o percebe como frio, assim como é o caso do contrário (152b)³⁴⁴. Trata-se, aqui, de perceber como algo *é* e *não é* quando identificamos conhecimento e percepção: alguém percebe o *frio* predicado a um vento, de modo que o frio, portanto, *é*, e outra percebe o *frio* como não predicado a um vento, de modo que o frio *não é*. O verbo *ser* parece dizer respeito justamente à qualificação do vento enquanto frio; o frio *é* e *não é* porque ele ora *aparece*, ora *não aparece* como predicado ao vento para o percipiente³⁴⁵.

³⁴² Um dos argumentos de Fronterotta (2008, p. 196), por exemplo, para voltar à defesa da interpretação absoluta do verbo *ser* é justamente que a distinção entre Formas e entes sensíveis se estabelece como uma “teoria dos objetos para diversas formas de conhecimento em relação ao grau de ser ou ao nível hierárquico de cada tipo de objeto”.

³⁴³ Há outras consequências implicadas na interpretação do verbo “ser”: p. ex., alguns intérpretes defendem que a teoria dos dois mundos (uma leitura da teoria das Formas que enxerga o “mundo inteligível”, das Formas, e o “mundo sensível”, das aparências, como dimensões separadas da realidade) é consequência necessária da leitura absoluta do verbo *ser*. Para não fugirmos aos nossos propósitos, não abordaremos esses problemas, que não são fundamentais para o nosso estudo.

³⁴⁴ Ver também *Teeteto* 185b-c.

³⁴⁵ O exemplo talvez inclua algumas implicações que nos confundem, como o fato de lidar com características puramente sensíveis; seria difícil, talvez, conceber a Forma do Frio, que *sempre é*, de modo independente. De fato, este é um dos problemas da teoria das Formas reconhecidos pelo próprio Platão, que diz respeito à abrangência das Formas.

Também predicativas são as formulações do verbo presentes no *Hípias Maior* que Sócrates utiliza para negar os objetos que Hípias propõe como candidatos à definição do belo. A inobservância da exigência de estabilidade se dá justamente porque algo pode ser bonito ou feio dependendo do contexto: uma bela panela *é* feia comparada a uma bela moça, assim como uma bela moça *é* feia comparada a uma bela deusa, etc. Em substituição à formulação sobre o que *é* e não *é*, Platão escolhe um tratamento que, presume-se, *é* equivalente: cada um desses objetos “*é* tão belo como feio (*ouden mallon kalon ê aischron*)” (288c5), e *é* “ao mesmo tempo belo e feio (*esti kalon te kai aischron*)” (289d1), o que também sugere uma leitura predicativa.

Na *República V* podemos nos lembrar do modo como toda a discussão a respeito das Formas e da sua relação com conhecimento *é* introduzida: a partir do problema da perspectiva. Sócrates formula uma pergunta hipotética: “Ora, dentre estas coisas, meu excelente amigo, diremos que, das muitas que são belas, acaso haverá alguma que não [aparecerá] (*phanêsetai*) feia?”. (479a5-7). Glauco/Adimanto responde pelo interrogado: “Não, mas *é* forçoso que as mesmas coisas [apareçam como] (*phainênai ... pôs*) belas e feias” (479b1-2). A discussão continua em relação às coisas leves e pesadas, grandes ou pequenas; cada uma delas terá algo de ambas (479b), no sentido de que nenhum objeto sensível pode ser qualificado objetivamente sem que possa manifestar-se, em outro contexto, de modo diferente. A aparência, no entanto, possui um estatuto ontológico intermediário entre aquilo que *é* em um sentido forte, ou seja, *é* de modo estável e pode ser apreendido pelo conhecimento, e aquilo que *não é* no sentido forte, ou seja, não pode ser apreendido de maneira alguma. Nas palavras de Sócrates, “as múltiplas noções (*polla nomima*) da multidão acerca da beleza e das restantes coisas como que andam a rolar entre o não-ser e o ser absoluto” (479d).

Novamente, aqui o *ser* parece ter sentido predicativo; mas, nesse caso, o sentido predicativo *é* explicado justamente pelo instanciamento da Forma, tratada como qualidade adjetiva aos objetos sensíveis. O belo, assim como o feio, *aparece* em combinação “com ações, corpos e umas com as outras”. *É* essa mistura entre no mínimo duas coisas diferentes que faz com que o ser adquira sentido predicativo, pelo menos quando se trata de objetos sensíveis. E, poderíamos arriscar, este talvez seja um modo de colocar o problema da aparência: em primeiro lugar, aquilo que parece belo *é* alguma *outra* coisa que o próprio belo *e*, portanto, *está* sujeito a ser também feio; só o que *é* belo no sentido absoluto nunca poderá ser feio, pois não aparece em mistura. Sua beleza não será definida em referência a outras entidades, que ora podem estar presentes, ora podem não

estar; nesse sentido, é fundamental para a forma que ela seja autopredicativa e autossuficiente em seu *ser*³⁴⁶.

O sentido predicativo do verbo *ser*, no entanto, remete também a um sentido absoluto, já que a autopredicação confere uma estabilidade ontológica: o belo *é* belo em um sentido mais forte do que um homem pode ser belo³⁴⁷. Se é verdade que existe um referente para o substantivo “belo” ou para a qualidade da “beleza”, para Platão parece impossível negar a autopredicação desse referente, expressa na fórmula “o belo é belo”, independente de tempo, espaço, perspectiva. A autopredicação, nesse sentido, se confunde com o próprio “*ser da forma*”, que não está sujeito a diferenças de perspectiva, à efemeridade do mundo sensível, ou a manifestações de beleza que apareçam como contraditórias. A aposta platônica, nesse sentido, é simplesmente na existência do referente para “belo” – uma entidade que, se não é imediatamente acessível para nós através das aparências, pode ser apreendida.

O conhecimento, por seu estatuto epistemológico, exige um objeto de estatuto ontológico à altura. Por isso, a beleza do belo se dá a *conhecer*. Podemos conhecer a beleza do belo, mas talvez a beleza do homem esteja fadada a ser objeto de distintas opiniões, na medida em que ela mesma tem caráter instável (assim como a própria *doxa*, como veremos). Portanto, o sentido predicativo do verbo *ser* no contexto das discussões ontológicas *explica* também o seu sentido absoluto, e o modo como o *ser* supera a aparência e a contingência (*o que é e não é*)³⁴⁸.

³⁴⁶ A noção de autopredicação foi estabelecida como um dos pontos fulcrais da teoria no influente artigo de Vlastos (1954). É este ponto, como se sabe, que faz a teoria das Formas incorrer nas dificuldades levantadas pelo próprio Platão no *Parmênides*. Para um levantamento preciso do problema da autopredicação na teoria das Formas e uma breve história da interpretação, v. Zingano (1998). Independentemente dos problemas decorrentes da autopredicação, ou de Platão tê-la ou não abandonado nos diálogos posteriores, a autopredicação é colocada, em diversos diálogos, como uma condição para a determinação de uma Forma: o belo (em si, ou essencial) não pode ser subsumido a algo que também pode ser tomado como não-belo, ou como feio, porque o belo *é* belo de todas as formas, sempre belo. Nas palavras de Nehamas (1979, p. 95), “*self-predication, then, is not a discovery we make about a particular Form after we have found out what it is, but rather a truth known antecedently, which can even supply a condition of adequacy on the Form's definition: whatever the F-itself turns out to be, it must be F in a suitable sense; and this sense in turn involves always and in every case being F.*”

³⁴⁷ Esta é uma posição semelhante à desenvolvida por Kahn (1997).

³⁴⁸ Szaif (2007) defende uma interpretação do sentido de *eimi* que parece conciliar o sentido absoluto não só com o sentido predicativo, mas também proposicional: “*It is [...] essential to note that often Plato understands ‘being’, attributed absolutely, as equivalent to ‘being something’ such that the word “something” functions like a variable for general terms. In this case, the absolute use of “to be” indicates predicative being. Predicative being is closely connected with veridical being, because if some x is F, it is also the case that x is F. Thus a veridical instance of being, i.e. the on in the sense of a state of affairs which obtains and can be known, can ‘unfold’ into an instance of predicative being (x being F).*” (Szeif, 2007, p. 5)

É apenas ao entendermos a sobreposição entre o sentido predicativo e absoluto do verbo ser que podemos compreender como a teoria das Formas visa responder o problema do mundo sensível e da multiplicidade das aparências que se colocam em perspectivas incomensuráveis, ou explicar, por exemplo, como predica-se coisas distintas: algo *é* e *não é* na medida em que *é* belo em determinado contexto e vergonhoso em outro. A grande aposta de Sócrates é justamente formular uma hipótese de que é possível interpretar *ser* nesse sentido mais profundo do que os seus interlocutores concebem a partir de seus usos cotidianos, em que até *é* e *aparece* se confundem.

Essa interpretação da ontologia platônica tem consequências imediatas também para a sua epistemologia. O que é conhecível é aquilo que “é absolutamente”, ou seja, as Formas; os objetos de opinião são e não são, ou seja, são os objetos sensíveis. É preciso notar, aqui, que o sentido predicativo do verbo ser precisa ser determinado para que o contraste faça sentido. Ou seja, dizer que a Forma *é absolutamente* significa dizer que a Forma do belo *é absolutamente bela* e, portanto, é possível conhecer a beleza *enquanto bela*. Já em relação aos objetos sensíveis, é preciso preencher a cópula no predicado em “a vergonha *é* e *não é*”; p. ex., “algo *é* vergonhoso e *não é* vergonhoso”, ou ainda, “algo *é* belo e *é* vergonhoso”, pois isso é também equivalente a afirmar que algo pode *aparecer* como vergonhoso como pode *não aparecer* como vergonhoso³⁴⁹, a depender de uma variação de tempo ou de percipiente³⁵⁰.

5.3 A Forma como objeto de conhecimento

A interpretação segundo a qual Platão propõe, através da teoria, que só é possível conhecer as Formas e só é possível emitir *doxai* sobre as coisas sensíveis – que vou chamar de interpretação da “exclusividade de objetos” – precisou enfrentar, nos estudos das últimas décadas, uma potente objeção. A objeção se fia, principalmente, na seguinte questão: como conceber que é impossível

³⁴⁹ Platão parece tomar como equivalentes *não-belo* e *vergonhoso*. V. *Rep.* 476a4-7, em que a multiplicidade de opiniões se explica pela participação de formas contrárias; *Banquete* 210e, em que a oposição “belo” e “feio” parece intercambiável com o belo “ser ora sim, ora não”.

³⁵⁰ Em relação ao que aparece, se assumíssemos a perspectiva protagórica do *Teeteto*, ela dependeria também *necessariamente* da diferença do percipiente, na medida em que é apenas com a relação entre sujeito e objeto que uma percepção se constitui. Mas este ponto não está presente nas formulações da *República* e não é necessário para a nossa leitura.

conhecer o sensível ou, o que parece mais absurdo, como negar a possibilidade de emitir opiniões – sejam verdadeiras ou falsas – sobre Formas?

Que seja impossível ter conhecimento dos objetos sensíveis é afirmado textualmente por Platão: os objetos sensíveis são e não são, e só é possível ter conhecimento de modo absoluto (“*pantalôs*”) do que *é*. A constatação da instabilidade dos objetos sensíveis e das consequências dessa instabilidade faz Sócrates postular, para o objeto de conhecimento, a condição de estabilidade. Já na *República VI*, a partir da distinção entre as coisas múltiplas e as Formas (507b7), estabelece-se também uma distinção de relação: o ver (“*horasthai*”, b9) e não o conhecer (“*noeisthai d’ou*”) se estabelece em relação às coisas múltiplas, enquanto é o conhecer, e não o ver, que se estabelece com as formas (“*ideas noesthai*”, b10). A diferença no grau de clareza ou obscuridade (“*saphêneiai kai asapheiai*”, 509d10) de cada uma dessas classes (“*eidê*”, 509d4) é o que, na linha dividida, permite a Sócrates estabelecer também uma distinção de relação epistemológica: enquanto o visível (“*horaton*”, 509d5) é tratado como “opinável” (“*doxaston*”, 510a9), o inteligível (“*noêton*”, 509d4) é o conhecível (“*gnôston*”, 510a9). Já na *República VII*, Sócrates é ainda mais explícito na delimitação de correspondências: “a opinião (*doxan*) [é] relativa à mutabilidade (*genesin*)³⁵¹, e a inteligência (*noêsin*) à essência (*ousian*)” (534a3).

Contudo, deixemos de lado por ora as evidências textuais contrárias a esta interpretação. Afinal, existe algum grau de plausibilidade na objeção de que não se pode negar a possibilidade de opinar a respeito de Formas ou de conhecer objetos sensíveis. Não é exatamente uma opinião sobre a Forma que os interlocutores de Sócrates emitem nos diálogos em busca de uma definição? A teoria das Formas não é motivada justamente pela necessidade de estabelecer um critério a partir dos quais o conhecimento – presume-se, o conhecimento sobre as coisas à nossa volta – seja possível?

Talvez o problema esteja em considerar *doxa* do mesmo modo como nós entendemos, contemporaneamente, o conceito de opinião. É claro que há aproximações possíveis: o problema, para Platão, é que, em relação a algo, ora se toma como predicado uma determinada qualidade, ora outra qualidade ou mesmo a qualidade contrária. Nesse sentido, a *doxa* de fato parece assemelhar-se à nossa “opinião” e ao sentido de controvérsia e incompatibilidade que parece ser atribuível ao

³⁵¹ Importante notar que, como Moss (2021, p. 154) demonstra, “*although Plato often characterizes doxa’s object in other ways — as ‘what is between being and not-being,’ in the powers argument, or as perceptibles, or Becoming — all these turn out to be unified under the category of seeming*”.

sentido moderno. Mas nas reflexões socrático-platônicas, afirmar que a *doxa* é aquilo que se relaciona com o que *é* e *não é* significa dizer que a *doxa* se relaciona com a aparência e, portanto, está sujeita à instabilidade inerente ao seu objeto. A diferença é que Platão atribui a incomensurabilidade entre distintas perspectivas à própria instabilidade do que é percebido. Ou seja, as coisas no mundo sensível *de fato* estão em constante mudança e *aparecem* de modos distintos para nós – o problema, afinal, que motiva a teoria das Formas. Se levarmos a cabo a teoria da sensação postulada no *Teeteto*, isso significa dizer que há uma incomensurabilidade entre diferentes aparências e, conseqüentemente, entre diferentes opiniões, justamente porque a aparência só *é* na medida em que *é percebida*. Então seria impossível conhecer, no sentido absoluto, o que aparece, i.e., o que é sensível³⁵².

De saída, se aceitamos a caracterização de *doxa* como o modo de apreensão específico do que é percebido, as Formas não podem ser objeto de opinião. Mas essa resposta talvez seja insuficiente para convencer os objetores, pois na definição já está pressuposta a restrição de objetos às potências. Uma segunda resposta possível se dá à luz da diferença semântica resultante entre o uso idiomático de *doxa* e o nosso opinar. A própria utilização de “*doxa*” e seus cognatos já nos transmite parte da dinâmica que se consolidada na epistemologia platônica³⁵³. Assim como opinião, *doxa* também se relaciona com o modo como percebemos as coisas, individual ou coletivamente: mas há uma diferença de ênfase.

O verbo “*dokeô*”, geralmente traduzido por “parecer”, funciona para designar o modo como uma ação, um discurso ou um evento (expressa por uma oração reduzida de infinitivo) se manifesta para alguém (no grego, usualmente no dativo, um “objeto indireto”). Neste uso verbal, *o que parece* implica a existência de um *parecer* emitido por aquele ou aqueles aos quais a coisa parece, mas a ênfase está na ação, que ocupa função de sujeito verbal. Vamos supor que eu, um habitante de São Paulo, julgo vergonhoso fazer ginástica sem roupas, tal como provavelmente boa parte dos demais habitantes inseridos no mesmo contexto cultural. Tomemos a oração “fazer ginástica pelado” como *p* e a proposição “fazer ginástica pelado é vergonhoso” como “*p é A*”. Se

³⁵² Nesse ponto, sigo a definição de Moss (2020, p. 193): “[Doxa] is a special kind of phenomenon, something which has no clear counterpart in contemporary epistemology, but which Plato thought absolutely central both to epistemology and to ethics: cognition of what seems.”

³⁵³ Cf. análise do termo em Havelock (1963), que enfatiza a sua relação com a experiência poética: “it is this word that, precisely because of its very ambiguities, was chosen not only by Plato but by some of his predecessors to crystallise those properties of the poetised experience from which the intellectuals were trying to escape. (...) Doxa is therefore well chosen as a label not only of the poet's image of reality but of that general image of reality which constituted the content of the Greek mind before Plato” (p. 250, 251).

em português, eu exprimiria a opinião idiomáticamente como “Eu opino que p é A ”, em grego, neste uso do *dokeô*, a ênfase está na ação (ou discurso) que é objeto de ajuizamento: “ p parece ser A para mim”. Agora, imaginemos que Platão não acha vergonhoso fazer ginástica pelado, mas, ao invés disso, belo (ou admirável)³⁵⁴, tomando a proposição “fazer ginástica pelado é belo” como “ p é não- A ”. Enquanto a controvérsia, em português, se exprimiria enquanto “Eu acho que p é A , mas Platão acha que p é não- A ”, em grego, poderíamos exprimi-la como “ p ser A parece para mim, mas P ser não- A parece para Platão”. A diferença é sutil, e talvez não implique uma cisão epistêmica radical, mas a ênfase não está no próprio processo de expressão sobre um ajuizamento do tipo *doxa* (que só se dá a partir do aparecimento da coisa, ou seja, aquilo que se deixa tomar pela percepção *parecendo* de alguma maneira), mas no modo como as coisas se dão (no caso, parecem).

Há, ainda, um segundo uso do verbo, no seu sentido subjetivo, “ter ou formar uma opinião”³⁵⁵, que exige uma regência alternativa, em que o percipiente ocupa a posição de sujeito verbal³⁵⁶. Esse sentido, talvez um pouco menos idiomático, se aproxima ao nosso uso de opinião. É curiosa essa inversão na direção da predicação nos dois sentidos de *doxa*, que causa possíveis ambiguidades para os leitores modernos mas denuncia uma íntima relação entre um tipo de apreensão e o que parece³⁵⁷.

De todo modo, a tradução de *doxa* por opinião também é insuficiente neste segundo sentido, como vimos, porque se trata, no léxico platônico, de um modo de cognição definido como uma potência do percipiente em relação ao que lhe parece, a partir da sua percepção sensível sobre o que aparece. Isso significa que a *doxa* tem relação de apreensão apenas com as aparências, aquilo que ora se manifesta a alguém (*contra* aquilo que é no sentido absoluto, ou seja, as formas). Se compreendemos o sentido de *doxa* como o tipo de apreensão que ocorre quando algo *parece* para mim de tal modo, é preciso admitir que a Forma não pode se dar no modo específico *parecer de tal modo*, porque ela não está sujeita à instabilidade dos objetos sensíveis e nem parece de modos

³⁵⁴ V. n. 38.

³⁵⁵ LSJ: “*have or form an opinion*”.

³⁵⁶ Para uma discussão sobre a correspondência entre o sentido subjetivo e objetivo de *doxa* no corpus platônico, v. Moss (2021, p. 151 ss.).

³⁵⁷ Como nota Havelock (1963, p. 250): “*Both the noun, and the verb dokeo, are truly baffling to modern logic in their coverage of both the subjective and objective relationship. The verb denotes both the 'seeming' that goes on in myself, the 'subject', namely my 'personal impressions', and the 'seeming' that links me as an 'object' to other people looking at me – the 'impression' I make on them. The noun correspondingly is both the 'impression' that may be in my mind and the 'impression' held by others of me.*”

distintos para sujeitos distintos. Se alguém estabelecesse, nesse sentido, uma relação de *doxa* com a Forma, isso implicaria que a forma *é e não é*, ou que tem modos diferentes de manifestação.

Vamos supor que algum discípulo de Sócrates, por exemplo, se arrisque a oferecer um juízo sobre a Forma do belo, mesmo sem conhecê-la e admitindo que não a conhece. No caso de algum juízo ou algum enunciado proferido sem embasamento sobre a Forma do belo, este juízo ou embasamento não está se relacionando com o objeto Forma do belo. Ele está, na melhor das hipóteses, emitindo um juízo a partir do que lhe parece (como é o caso de boa parte dos interlocutores, por exemplo, que toma objetos particulares como propostas de resposta para perguntas do tipo “o que é o belo?”), e portanto está se relacionando com algo que é e que não é; na pior das hipóteses, caso não parta das aparências e nem tenha conhecimento da Forma (caso contrário tratar-se-ia de conhecimento, não de *doxa*), está, ao emitir um juízo (sobre o quê, se não a partir do visível e tampouco do inteligível?), simplesmente “errando o alvo”.

Voltando às evidências textuais, é a interpretação da exclusividade dos objetos que parece ser sugerida neste trecho da *República VII*, em uma breve volta à divisão de potências cognitivas após a exposição da alegoria da caverna:

Quem não for capaz de definir com palavras a ideia do bem (*tou agathou idean*) (...), não através do que parece, mas do que é (*mê kata doxan alla kat'ousian*), (...) não dirás que uma pessoa nestas condições não conhece (*eidenai*) o bem em si (*auto to agathon*), nem qualquer outro bem, mas, se acaso toma contato com alguma imagem (*eidôlou*), é pela opinião (*doxêi*), e não pela ciência (*epistêmêi*) que agarra nela (...)? (534b8-d1)

Em outras palavras, é impossível ter conhecimento em relação a um objeto instável, assim como é impossível ter *doxa* em relação a um objeto absolutamente estável. Na prática: o belo em si não se constitui enquanto alguma característica que *parece* a alguém; o que nos aparecem são justamente as instâncias do belo, ou seja, aquilo do belo que participa e se mistura nas aparências – e, portanto, já não é a própria Forma. É possível ter uma *doxa* sobre algo belo, mas não sobre o *belo em si*, porque o belo só se pode apreender a partir de um tipo de cognição que supera a apreensão sensível de instâncias múltiplas e instáveis³⁵⁸.

³⁵⁸ Uma tese semelhante é desenvolvida por Moss (2021, p. 178): “Forms do in a broad sense seem or appear. But they do so only through their images: for Beauty to appear, for example, is for some perceptible thing to participate in it. Beauty itself is non-apparent: as we saw above, even to direct one’s thoughts toward it requires the effort of questioning all that is readily present and trust-inviting. To say then that Beauty seems to us to be such-and-such is a loose way of saying that its images seem to us that way”.

Precisamos reconhecer Platão como um pensador de inclinações realistas e/ou essencialistas, que diferencia aquilo que parece daquilo que é. A teoria das Formas constitui-se, em larga medida, como uma tentativa de superar a contingencialidade do juízo cultural, das muitas *doxai* ou mesmo do juízo da maioria que se sobrepõe às convicções de poucos, em uma democracia, apenas pelo fato de ser mais popular. Permanece, no entanto, um problema. Nós vimos que a teoria das Formas e a distinção de potências cognitivas se justifica pela necessidade de estabelecer critérios e valores para julgar a *doxa* correta contra a falsa, ou qual cidade ou indivíduo tem as melhores leis ou toma as melhores decisões. Se aceitamos a interpretação da exclusividade dos objetos, fica pouco claro como o conhecimento dessas entidades estáveis e suprassensíveis – formuladas justamente para atender à condição de objetos de um modelo cognitivo superior ao qual a percepção sensível não corresponde – resolve o problema do perspectivismo.

Talvez a teoria nos ofereça alguns recursos para encaminhar hipóteses de soluções. Embora haja algum grau de deficiência da *doxa* em relação ao conhecimento enquanto potência cognitiva, ela não deve ser reduzida a um tipo de relação radicalmente subjetiva e incomensurável. Isso porque a *doxa*, embora seja resultado da apreensão do sensível, não deve ser identificada a esta³⁵⁹. Platão concebe que uma *doxa* pode ser verdadeira ou falsa, de modo que as aparências podem ser apreendidas de modo verdadeiro e falso; a instabilidade do objeto da *doxa* no tempo e no espaço não implica, para Platão, uma teoria do fluxo ou um relativismo fenomenológico. Afinal, se o objeto da *doxa* não é o ser absoluto, tampouco é aquilo que não é em absoluto.

Isso fica claro em várias passagens em que a *doxa* verdadeira é trazida à tona de modo não casual: no *Teeteto*, uma vez refutada a definição de conhecimento como percepção, o jovem propõe como nova candidata a *alêthês doxa* (187b5); na *República IX*, Sócrates sugere que a *alêthês doxa* é um dos objetos da razão, ao lado do conhecimento (585b14); no *Mênon*, o escravo, a certo ponto da discussão, passa a constatar ter *doxa* verdadeira sobre algo que não conhece (“*ouk oide*”, 85c). A discussão sobre a relação entre *doxa* e verdade é um dos pontos de contenda inesgotáveis nas discussões sobre a epistemologia platônica. Da nossa parte, assumiremos que Platão concebe não uma *doxa* que se refere à essência das Formas – o que seria impossível –, mas sim a possibilidade de alguém “acertar” ao produzir uma *doxa* sobre alguma instância do modo como objetos sensíveis

³⁵⁹ Cf. no *Teeteto* (184b-187b) o argumento que visa distinguir *percepção* do “*raciocínio sobre as afecções (peri [pathêmasin] sullogimôî)*”, aquilo a partir do qual podemos efetuar comparações e emitir juízos, posteriormente proposto, por Teeteto, como “*doxazein*” (187a8).

se dispõem, determinado o contexto e estabelecida a percepção como critério insuficiente para um tipo de conhecimento infalível³⁶⁰. Uma vez que se aceita que a *doxa* verdadeira não diz respeito ao que *é* absolutamente, mas o que *é* transitoriamente, podemos conceber um tipo específico (e mais inofensivo) de apreensão do que *de fato é transitoriamente, em um determinado lugar, para uma determinada pessoa*. Por exemplo, alguma coisa que participa transitoriamente da Forma de beleza, que se dá a perceber a alguém de modo ordenado, pode ser dita, de modo verdadeiro, como bela, embora seja impossível *conhecer* a predicação da beleza em si através desta instância da beleza, ou garantir que esta participação na forma vá se manter, ou mesmo que esta coisa também não seja, sob outros aspectos, feia.

O problema da *alêthês doxa* é que ela é, ainda, *doxa*, ou seja, mantém as deficiências inerentes aos seus objetos: a principal delas, a instabilidade. A *doxa* é necessariamente falível e, portanto, está sujeita a disputa e juízo, que são resolvidos (pelo menos nas sociedades que não são governadas por um filósofo rei) não a partir do conhecimento de essências, mas da comparação com outras *doxai*. Por outro lado, ela é o tipo de cognição que podemos estabelecer, afinal, com objetos sensíveis: efetuamos juízos sobre a atribuição de “ser” (no sentido predicativo, como em *ser justo* ou *ser vergonhoso*) a ações e discursos que ocorrem e são por nós percebidas através de suas aparências.

Mesmo assim, é preciso que o conhecimento das Formas ofereça alguma vantagem em relação à simples apreensão dos objetos sensíveis³⁶¹ para que a teoria não implique uma simples volta à estaca zero, ao problema inicial que motiva seu desenvolvimento. Nesse ponto da discussão, no entanto, o texto platônico torna-se menos esclarecedor, nos convidando a conjecturas. Talvez uma das primeiras vantagens de obter conhecimento das Formas seja justamente a constatação de que, a respeito dos objetos sensíveis, só é possível ter *doxa*. A *doxa* talvez possa ser qualificada, por exemplo, através do exame em um diálogo com outra pessoa³⁶²; pode ser uma opinião correta, que, no entanto, não se afigura como conhecimento pela instabilidade do seu objeto.

³⁶⁰ Como faz Moss (2021, p. 156): “We can resolve the ambiguity if we assume that in the contexts where he speaks of true *doxa*, or of *doxa* of what is, Plato is not using ‘truth’ and ‘being’ with their special function of marking ontological superiority, but instead only in one or another of the ordinary senses [...]: what exists, what is the case, what is F for some property. In these contexts, Plato will say that some *doxai* are of what is, namely the *doxai* that accurately capture ordinary facts.”

³⁶¹ Como é sugerido, por exemplo, na *Rep. IX*, 585b.

³⁶² Posição defendida, por exemplo, por Gordon (1999). Cf. *Rep.* 534b8-d1.

5.4 Reputação, vergonha e *doxa*

Há ainda uma terceira acepção de *doxa* e cognatos, derivada do primeiro sentido, ou seja, formada a partir de seu uso objetivo. Em relação à pessoa, *doxa* pode ser entendida como como “reputação”. Isso porque ela designa uma manifestação formada a partir do juízo de percipientes, que apreendem ou percebem como alguém parece³⁶³. Em outras palavras, trata-se da imagem que alguém transmite aos seus concidadãos, seja ou não em relação a algum aspecto específico. Tal sentido de reputação frequentemente está contraposto, no vocabulário platônico, a como a pessoa é. Novamente, o verbo “ser” precisa ser entendido em seu sentido de cópula para que a distinção com o *dokêô*, nessa acepção, faça sentido: a pessoa é bela, ou justa, vs. a pessoa *parece/tem reputação* de ser bela, ou justa, etc.

Tal sentido “reputacional” de *doxa* está em jogo na *Apologia*, quando Sócrates narra o encontro com aqueles que têm reputação de serem sábios (“*dokountôn sophôn einai*”, 21b). Sócrates percebe que a reputação não faz jus à realidade, mas se dá em relação apenas a determinados percipientes – “me pareceu (*edoxe moi*) que parecia ser sábio para muitos outros homens e principalmente para si próprio (*dokein men einai sophos allois te pollois anthrôpois kai malista heautôi*), mas que não era (*einai d’ou*)” (21c).

Esse sentido de *doxa* se relaciona também com as discussões que investigam a potência da retórica enquanto *technê* no *Górgias*. A refutação do personagem que dá nome ao diálogo, afinal, começa com a suspeita levantada por Sócrates de que, em relação a “o que é o bem e o que é o mal, o que é o belo e o que é o vergonhoso, o que é o justo e o que é o injusto” (459d1-2), o orador apenas é capaz de persuadir, “de modo a parecer [= ter reputação de] conhecer, mesmo [não conhecendo] (*hôte dokein eidenai ouk eidôs*)” (459d6). A suspeita é transformada na acusação de que Górgias usa a retórica para construir uma falsa reputação: “farás com que [quem aprende a retórica contigo], em meio à multidão, pareça [= tenha reputação de] conhecer sem conhecer [essas coisas] (*dokein eidenai auton ta toiauta ouk eidota*) e pareça bom (*dokein agathon*) sem sê-lo?” (459e5-6). Ao final do diálogo, Sócrates pretende ter demonstrado que “o homem deve, sobretudo,

³⁶³ Como nota Moss (2021, p. 143): “*On one prominent use, a thing’s doxa is the way it seems to others: a person’s doxa for example is her reputation*”. A tradução é amplamente dicionarizada (Cambridge Greek Lexicon: “*opinion which others hold of one, reputation, repute*”; LSJ: “*the opinion which others have of one, estimation, repute*”).

preocupar-se em ser bom, e não parecer [= ter reputação de] sê-lo (*to dokein einai agathon alla to einai*), quer privada ou publicamente” (527b5-6).

Tal acepção de *doxa* parece, finalmente, aproximá-la do campo semântico que revolve a noção de vergonha, a emoção que, afinal, diz respeito ao modo como alguém parece a outras pessoas, ou seja, à sua reputação³⁶⁴. É este medo de parecer que Teodoro manifesta, por exemplo, na abertura do *Teeteto* (143e), quando afirma que teria medo (“*ephoboumên*”) de parecer estar desejando o jovem que empresta nome ao diálogo (“*mê kai tôi doxô en epithumiai autou einai*”) ao chamá-lo de belo: trata-se de um temor que se expressa em relação ao que ele *pareceria* a alguém, ou seja, a alguma coisa que se manifestaria na forma de uma má reputação, *doxa*, a outrem, a partir de uma ação ou discurso. Em outras palavras: ele teria vergonha de, ao elogiar Teeteto, *parecesse* que o fez apenas por desejá-lo eroticamente.

É difícil determinar em que medida a *doxa* deve ser entendida a partir de uma classificação epistemológica rígida nesses casos que não se encontram inseridos em uma distinção conceitual entre *doxa* e conhecimento como potências cognitivas (ou seja, em que *doxa* deve ser entendida no sentido subjetivo, como “opinião” ou “crença”). Boa parte dos comentadores dos *Diálogos*, aliás, parece não tratar de *doxa* no sentido de “reputação” como uma acepção que se liga às discussões ontológicas³⁶⁵. Mas eu gostaria de argumentar em favor da associação: o próprio projeto da *República*, a obra-prima de Platão, articula ontologia, epistemologia, ética e política, e é construída a partir de uma distinção que diz respeito à reputação: *parecer* ser justo *vs.* *ser* justo³⁶⁶. Além disso, a relação semântica entre “o que parece” e reputação sequer depende dessa associação vocabular estrita, na medida em que a audiência que julga a reputação de alguém necessariamente estabelece uma relação com as ações e discursos que podem ser percebidos, e não ao “ser” da pessoa³⁶⁷.

³⁶⁴ Como vimos, Platão relaciona vergonha ao medo da má reputação já nos diálogos refutativos, em especial na definição no *Eutifron* (*doxan ponêrias*; 12b12-c2). V. cap. 2.

³⁶⁵ Entre as exceções, v. Cornford (1941), Vogt (2012) e Moss (2021, esp. p. 144 ss.). Observa Cornford (1941, p. 176): “*Doxa and its cognates denote our apprehension of anything that 'seems'.*”

³⁶⁶ A questão instigada por Trasímaco é recolocada no livro II: “Pois, segundo dizem, se eu for justo (*dikaiôi ontí moi*), mas não o parecer [/tiver reputação] (*dokô*), não tiro proveito nenhum (*ophelos ouden*), mas sim penas e castigos evidentes. Para o homem injusto, que saiba granjear fama (*doxan*) de justiça, a sua vida diz-se que é divinamente boa. Portanto, <uma vez que [o que aparece/a reputação]> (*to dokein*), como me demonstram os sábios, <subjuga a verdade> (*tan alatheian biatai*) e é senhora da felicidade, é para esse lado que devemos voltar-nos por completo.” (365b-c)

³⁶⁷ Nesse sentido, se quiséssemos levar a classificação epistemológica a cabo, a aplicação da distinção conceitual entre aparência e essência talvez precisasse ser explicada, no âmbito ontológico, em uma separação da alma pura com a alma encarnada em um corpo que se manifesta na cidade – o que Platão de fato sugere, em diálogos como o *Fédon*,

A dimensão das práticas e discursos públicos e privados de alguém é em larga medida relegada à *doxa* – tanto no sentido de parecer (por ser pertencente ao âmbito das coisas sensíveis), de reputação (o parecer que se opõe ao ser, aplicado à pessoa) ou da formação da “opinião” (o juízo correspondente ao âmbito das aparências). No meio das discussões dedicadas a investigar uma definição estrita de conhecimento no *Teeteto*, há uma espécie de interlúdio em que Sócrates e Teeteto discutem sobre o que faz com que o filósofo produza, na cidade, uma “reputação de imbecilidade (*doxan abelterias*)” (174c6)³⁶⁸: é a inexperiência do filósofo nos afazeres da cidade que faz com que ele seja alvo de risos (“*gelôta parechei*”, 174c3) e, “ao ficar em aporia, pareça ridículo (*geloios phainetai*)” (174d1). A relação entre o juízo da cidade, que vê o filósofo como vergonhoso, e a negligência quanto à construção de uma reputação é também expressa pelo personagem Cálicles, no *Górgias*: o que é *aischron* é o comportamento de Sócrates e “todos os outros que se mantêm engajados na filosofia por longo tempo” (486a5-7). Isso porque o homem se torna suscetível, na cidade, e “incapaz de socorrer a si mesmo, de salvar a si mesmo ou qualquer outro pessoa dos riscos mais extremos, despojado pelos inimigos de todos os seus bens e vivendo absolutamente desonrado na cidade” (*Górgias*, 486b6-c2). O que se deve invejar, por outro lado, são aqueles que possuem “recursos de vida, reputação (*doxa*) e muitos bens” (486d1).

Platão também sugere uma relação do problema da reputação com o âmbito da ilusão sensível em outras passagens. A relação se estabelece através de uma dinâmica de adulação, ou de produção de prazer³⁶⁹, no *Górgias*, em que esta é localizada como a potência da retórica³⁷⁰. Na *República VI*, Sócrates faz uma defesa curiosa dos sofistas “particulares”, incluindo os educadores (*paideutai*): não são estes que corrompem os jovens. É justamente a maioria – a mesma que ora condena os sofistas e os acusa de corromperem os jovens – que “são os maiores sofistas”, porque através da dinâmica de aprovação e reprovação pública – ou seja, da construção (ou destruição) da reputação de alguém, através dos elogios e críticas infladas ao que é realizado ou falado – podem “ensinar perfeitamente e modelar (*apergazesthai*) quantos quiserem, novos e velhos, homens e mulheres” (492b1-3). Os sofistas sequer tentariam produzir discursos que fossem contra os *doxai*

ou ainda, no mito ao final do *Górgias*. Voltaremos a este ponto no cap. 6, a partir de “*A revelação de Sócrates e o erôs de Alcibíades*”.

³⁶⁸ O mesmo adjetivo que Sócrates aplica a si mesmo, na abertura de seu discurso sobre Eros no *Banquete* (198d) por achar “que se devia dizer a verdade sobre tudo que está sendo elogiado”.

³⁶⁹ Para uma análise da relação entre prazer e sensação, v. Muniz (2011, esp. p. 271-295).

³⁷⁰ Como vimos no cap. 3.

da maioria, pois aquele que não convencer a maioria com seus discursos corre o risco de ser castigado “com atimia, com multas e com a morte” (492d7).

A impossibilidade de estabelecer critérios sólidos para determinação do conhecimento, portanto, se coloca como um problema não só no âmbito abstrato das discussões epistemológicas. Ele revela seus aspectos éticos quando Platão analisa a alternativa que julga em voga na democracia ateniense: busca-se apenas parecer, tendo o prazer e a satisfação de apetites como único critério para avaliação da adequação de discursos e opiniões. Por isso, os sofistas “nada mais ensinam senão as doutrinas da maioria (*ta tôn pollôn dogmata*), que eles propõem (*doxazousin*) quando se reúnem em assembleia” (493a8). Assim, a *doxa* (reputação) do sofista depende de identificar as *doxai* (juízos) da multidão, de modo a poder corresponder a elas e causar prazer³⁷¹.

Esse critério e a implicação de tê-lo como determinante expressam-se na aproximação da imagem da multidão à de um animal, cujos apetites e fúrias não podem ser explicados ou fundamentados senão pela inevitabilidade:

É como se uma pessoa, que tenha de criar um animal grande e forte (*thrrematos megalou kai ischurou*), aprendesse a conhecer as suas fúrias e desejos (*tas orgas... kai epithumias*), por onde deve aproximar-se dele e por onde tocá-lo [...] e, depois de ter adquirido todos estes conhecimentos com a convivência e com o tempo, lhes chamasse ciência (*technên*) e os compendiasse, para fazer deles objeto de ensino, quando na verdade nada sabe do que, destas doutrinas e desejos (*tôn dogmatôn te kai epithumiôn*), é belo ou feio (*kalon ê aischron*), bom ou mau, justo ou injusto, e **emprega todos estes termos de acordo com as opiniões (*doxais*) do grande animal, chamando bom àquilo que ele aprecia (*chairoi*), mau ao que ele detesta (*achthoito*), mas sem ter qualquer outra razão para tanto, antes designando por justo e belo o inevitável (*tanankaia*)**, porquanto nunca viu qual é a diferença essencial entre a natureza da necessidade e a do bem, nem é capaz de apontar a outrem. Uma pessoa assim não te parece, por Zeus, um mestre estranho (*atopos... paidoutês*)? (493b-c)

Nesta metáfora, a imagem do animal ilustra não apenas o apetite por prazeres dos tipos mais básicos, mas também a instrumentalização da razão da maioria, que não possui conhecimento e é guiada pelos apetites: sem ter nenhuma razão, chama-se bom ou belo aquilo que causa prazer e mau ou vergonhoso aquilo que desagrada. O critério para estabelecer o que é *aischron* ou *kalon* não é o conhecimento (sobre o que é belo ou vergonhoso de fato), mas as *doxai* formadas a partir da aparência e dos prazeres sensíveis.

³⁷¹ V. a esse respeito também *Fedro*, 260a: “não é necessário ao que vai ser orador que aprenda o *essencialmente justo* (*ta tôi onti dikaia manthanein*), mas o que pareceu à multidão, que precisamente vai julgar (*alla ta doxant’an plêthei hoiper dikasousin*); nem o *essencialmente bom ou belo*, mas o que lhe parecer (*oude ta ontôs agatha ê kala all’hosa doxei*), pois é disso que se deriva o persuadir, não da verdade”.

O sofista seria um mestre estranho (“*atopos... paideutês*”) por não ter a capacidade de ensinar algo além do que o próprio animal julga, pois emprega classificações de acordo com as próprias *doxai* que a fera já tem; o professor teria a tarefa de criar (ou alimentar) (“*trephomenou*”) o animal, mas apenas a partir da apreensão (“*katemanthanen*”) dos seus próprios critérios – fúrias e desejos (“*tas orgas... kai epithumias*”).

Platão critica os sofistas e a retórica praticada em Atenas a partir de sua pretensão de conhecimento técnico (*technê*) que não se baseia em razões para explicar o que é o justo ou o belo. O ponto fulcral da crítica, aqui, é semelhante ao levantado no *Górgias*: há, na retórica praticada na democracia, uma busca cega por reputação que é resultado da falta de fundamentação epistemológica, que revela também, portanto, um vazio moral. O que a retórica não só faz, como ora defende como conhecimento, é agradar, causar prazer, através da construção de uma aparência de saber e de uma reputação de sabedoria.

A vergonha é justamente aquela motivação que, na justa ordenação da alma, ou seja, aliada à razão, seria capaz de frear os desejos por prazeres reconhecidos como vergonhosos³⁷². Mas um problema se apresenta quando não há outro critério que não o próprio prazer para julgar as *doxai* que guiariam o que consideramos como *kalon* ou *aischron*. É essa característica que se nota no ambiente democrático, governado pelas dinâmicas do prazer e das aparências³⁷³.

5.5 Vergonha, conhecimento e política

A vergonha, enquanto evento psíquico, depende do temor pela reputação e, conseqüentemente, está sujeita ao modo como os outros emitem seu parecer. Há um caráter fenomênico implicado no juízo da multidão sobre o que é *kalon* ou *aischron*. É verdade que Platão utiliza *to kalon auto* para exemplificar a teoria das Formas essenciais, que são passíveis de serem conhecidas intelectualmente. Mas talvez devamos considerar que ele o faz justamente porque esta é uma qualidade que, a princípio, considera-se baseada na percepção sensorial e na *doxa*³⁷⁴: trata-

³⁷² Como vimos no cap. 4.

³⁷³ Voltaremos a este tema no cap. 6.

³⁷⁴ Como afirma Dover, no vocabulário não platônico, “As características por meio das quais uma pessoa é *kalos* são normalmente visuais” (1974, p. 69). O contrário também vale para o adjetivo *aischros*, desde Homero, como nota Cairns (1993, p. 60): “*The adjective aischros refers to appearances, whether those of a man, an action, a state of affairs, or whatever.*”

se de abordar o caso mais difícil possível, e demonstrar que é preciso postular Formas para explicar até aquilo que está mais ligado às aparências.

Platão estabelece distinções fundamentadas pelas suas hipóteses ontológicas. Mas, ora ou outra, parece também sugerir que a determinação de objetos, palavras ou ações *kala* ou *aischra* devem ter como critério externo não o belo em si, mas alguma outra coisa. Voltemos à imagem da ginástica usada na *República V* em resposta à objeção contra a equidade entre homens e mulheres em *Kallipolis*.

não há muito tempo que parecia aos Gregos vergonhoso e ridículo (*hellêsin edokei aischra einai kai geiloia*) – como ainda agora a muito dentre os bárbaros – a vista (*horasthai*) de um homem nu, e que, quando principiaram a fazer ginástica, primeiro os cretenses, depois os lacedemônios, foi tudo uma galhofa para os cidadãos de então.

O vergonhoso é justamente aquilo que é visível, ou seja, se dá a apreender pelos sentidos. Na continuidade de sua fala, quando trata da mudança de costumes e da incorporação da nudez durante as práticas de ginástica entre os gregos, Sócrates enfatiza uma distinção entre o que é bom e o que é belo:

então aquilo que aos seus olhos era visível desvaneceu-se, por [se revelar como melhor pela razão] (*hupo tou en tois logois mênuthentos aristou*). E isto demonstrou (*enedeixato*) que é tolo quem julga ridícula (*gelaion*) qualquer outra coisa que não seja o mal (*to kakon*), quem tenta fazer rir tomando como motivo de troça qualquer outra [visão] (*hopsin*) que não seja o da loucura e da maldade (*tou aphronos te kai kakou*), ou então se empenha em alcançar o belo (*kalou... spoudazei*), pondo o seu alvo em qualquer outro lado que não seja o bem (*tou agathou*). (452d4-e2)

Nesta passagem, há uma aproximação entre o bom e o belo enquanto qualidades atribuíveis. Mas essa aproximação se baseia no reconhecimento de uma diferença *prima facie*: as pessoas buscam o belo sem reconhecer sua proximidade com o bem. Tal diferença se baseia na concepção tradicional de *kalon*: aquilo que é visto como admirável ou belo em um determinado contexto, por uma comunidade.

Sócrates equipara a tentativa de fazer troça de alguma ação, descredibilizando-a, a ansiar por aquilo que é belo apenas a partir de aparências, não através da razão ou do conhecimento. Em outras palavras, é possível tentar atingir o belo sem reconhecer aquilo que é realmente. Note-se a diferença no tipo de relação que se estabelece com o que é bom e o que é belo: o que era visto como vergonhoso passa a ser tido como bom uma vez que aparece como objeto de apreensão à razão, que reconhece os seus verdadeiros benefícios. O bom aparece aqui como objeto privilegiado

para determinar o que é *de fato* belo, enquanto o juízo sobre o que é visivelmente *aischron* e *kalon* está sujeito ao engano dos sentidos³⁷⁵. O projeto ético de Sócrates se funda justamente na defesa de que aquilo que parece (e é passível de ser múltiplo) deve ser julgado *a partir* da relação com os critérios objetivos do inteligível. É o conhecimento (neste caso, do bem) o que deve determinar o que é visto como belo e vergonhoso.

Mas por que o bem é identificado como objeto da razão, e o belo, da percepção? Essa distinção se explica não porque seja impossível determinar a essência do belo, ou porque não haja o belo em si. O ponto é que o bem é objeto privilegiado de conhecimento na medida em que as pessoas buscam a sua *essência*, enquanto se contentam, em relação ao belo, com as aparências. Essa tese, aqui, como no livro II, apenas presumida, é explicitada na *República VI*:

não é evidente que, quanto [às coisas justas e às coisas belas] (*dikaia men kai kala*), muitas pessoas escolherão as [coisas que parecem/a reputação] (*ta dokounta*) e, ainda que não tenham realidade (*kan ei mê eiê*), mesmo assim é isso que querem praticar, possuir e aparentar (*pratein kai kekthêsthai kai dokein*); ao passo que, quanto às coisas boas (*agatha de*), a ninguém basta já possuir [as que parecem/a reputação] (*ta dokounta*), mas procurar [as coisas que de fato são] (*ta onta*), e, nesse ponto, já toda a gente despreza (*atimazei*) [o que parece/a reputação] (*tên de doxan*)? (505d5-9)

A busca pelo ser do bem, ao contrário do belo, de fato efetiva-se por ser útil ao agente³⁷⁶. Neste ponto do diálogo, a discussão gira em torno de duas alternativas: enquanto a muitos parece que o bem é o prazer (“*tois men pollois hêdonê dokei einai to agathon*”, 505b5-6), para os mais “requintados”, o bem parece ser a inteligência (“*tois de kompsoterois phronêsis*”). Um dos pontos de dificuldade é que estes últimos não conseguem demonstrar (“*deixai*”, b9) o que é a inteligência, o que é a inteligência do bem, ou mesmo definir o que é o bem. Mas compreender o bem é reconhecido como importante justamente porque ele oferece vantagens evidentes a quem o possui, ao contrário do belo (ou do justo), cujas vantagens (pelo menos segundo a visão da maioria, que se coloca já no livro II) podem ser adquiridas a partir da simples reputação.

³⁷⁵ Considerando isso, o uso do vocabulário visual na contemplação da Forma do belo no *Banquete* (210e-211a) (p. ex., “perceberá algo maravilhosamente (*katopsetai ti thaumaston*) belo em sua natureza”, 210e5, “contemplar (*kathoran*) aquele belo”, 211b8, “contemplar (*theômenôi*) o próprio belo”, 211d3) deve ser entendida de forma não literal, mas, antes, uma metonímia que alude ao aspecto visual do belo, referido até então na escada erótica.

³⁷⁶ Como bem notam Riegel (2014) e Barney (2010). A associação entre o bom e o benéfico, defendida em passagens importantes de outros diálogos (p. ex., *Mênon* 77c-d) não é feita explicitamente na *República*, mas parece ser presumida nesta passagem.

O ponto de Sócrates torna-se claro quando justifica por que as mulheres devem participar das atividades destinadas aos guardiões em *Kallipolis*: é preciso ir além da dimensão visual ou convencional do belo e do vergonhoso:

Por conseguinte, terão de depor as suas vestes as mulheres dos guardiões, uma vez que se revestirão de virtude em vez de roupa, e tomarão parte na guerra e em tudo mais que respeite à guarda da cidade (...). E o homem que se rir das mulheres nuas quando fazem ginástica para alcançar a perfeição, <<colhe imaturo o fruto da sabedoria>>, que é o riso, sem saber (*oiden*) ao que parece, de que se ri nem o que faz. Pois diz-se e há-de dizer-se sempre com razão que o que é útil (*ôphelimon*) é belo (*kalon*), e o que é vergonhoso (*aischron*) é prejudicial (*blaberon*). (457a-b)

A determinação do bem ou do útil como critério postulado para determinar o que é o belo sugere, também aqui, a aposta na possibilidade de que haja uma essência capaz de fundamentar as escolhas e a atribuição de valores em uma cidade.³⁷⁷ Mas não só isso: Platão deseja estabelecer o bem como critério para o *kalon* a partir do reconhecimento de que, no fundo, todas as pessoas buscam esse critério, na medida em que as pessoas buscam o útil ainda que para benefício próprio. Não por coincidência, o bem é aquilo que se coloca no centro do projeto da *República*. Sua essência é expressa como uma Forma superior a todas as outras, e apreender tal conhecimento se coloca como um desafio demasiado grande até para o próprio Sócrates, que se limita a utilizar uma imagem para ilustrar a relação que o bem estabelece com as demais Formas: é o bem que propicia a sua apreensão, assim como o sol nos permite ver as coisas sobre a terra.

É justamente pela necessidade de afirmar a objetividade do que é *kalon* (e, presume-se, do que é *aischron*) que Platão insiste, nesses diálogos, através de diferentes estratégias, em se contrapor à visão corrente, e defender a objetividade do belo em si, uma essência que não depende do olhar, da *doxa* ou das *nomima* dos homens. A concepção de uma dimensão objetiva e ideal do que é vergonhoso ou belo não é evidente no mundo grego; é, antes, uma das novidades introduzidas por Platão nos *Diálogos*, algo a favor de que é preciso argumentar. Ao mesmo tempo, Platão reconhece que a vergonha *depende* do contexto social, do referendado do juízo de uma

³⁷⁷ Adkins (1960, p. 250) formula bem os motivos pelos quais a discussão a respeito da utilidade são importantes para Platão: “*The weakness of kalon and aischron in argument, or in commending or decrying action, is that, in the usage of this period, they have (...) acquired the stigma of commending and decrying some things which are only nomôi kalon and nomôi aischron; a fate to which they were peculiarly prone, since the nature of the kalon-standard had always been determined by popular approval. Agathon can have no such disadvantages. Nothing can be beneficial ‘by convention’: it either is beneficial or is not.*”

comunidade, e que está estritamente relacionada à *doxa*. E talvez aqui encontremos um dos nós sobre o tratamento da vergonha em Platão: sua concepção de vergonha, baseada em uma visão tradicional, precisa ser conciliada com a tentativa de uma subversão das noções de *kalon* ou *aischron* à luz da hipótese de que algo pode ser reconhecido objetivamente como belo ou vergonhoso.

Isso significa que é possível que se estabeleça vergonha em relação a objetos equivocados, a partir de opiniões falsas, sem qualquer relação com o conhecimento – como parecem sugerir as passagens do *Górgias* e do *Teeteto* em que o filósofo é visto como figura risível. A solução proposta por Platão, como vimos, passa por uma subsunção da vergonha à razão: reconhecidas ambas como processos de diferentes partes da alma, Sócrates estabelece que a parte racional deve informar a parte *thumoeidética*. Chama a atenção, no entanto, que mesmo em uma cidade justa, nem *todos* os indivíduos são capazes de *conhecimento* no sentido forte. A situação piora se tratarmos de outras cidades: de fato talvez seja muito difícil ou impossível estabelecer, em uma cidade guiada pelas aparências, uma relação de *conhecimento*, que pressupõe, ao menos na *República*, natureza e formação filosóficas, relegadas a poucos.

Talvez o conhecimento das Formas, assim como uma organização anímica ideal, como é sugerido na *República*, seja reservada aos indivíduos de natureza filosófica. Mas isso não significa que todas as outras almas devam ser ignoradas. Os objetos de conhecimento precisam servir no mínimo de paradigma para a formação de *doxai* sobre as ações e discursos vergonhosos na cidade. Mas como? Felizmente, Platão concebe também a possibilidade de que indivíduos sem conhecimento das Formas possam ser guiados a uma vida satisfatória pela educação e pela vergonha, desde que vivam e sejam educados em uma cidade onde as classes de cidadãos (em que indivíduos serão separados com base na natureza de suas almas) são organizadas e hierarquizadas de modo apropriado. Sua solução, portanto, não é apenas psicológica e epistemológica, mas também política.

Quem determina o que será visto como vergonhoso na cidade justa, mesmo por aqueles que não tiverem natureza filosófica, é o filósofo: aquele que sabe o que é o bom e o que é belo, que tem paradigmas externos (que não o prazer ou a construção de uma boa reputação) para julgar quais *doxai* são ou não verdadeiras e desejáveis. Somente assim é possível estabelecer uma consonância entre as *doxai* mantidas pelos homens e aquilo que é objetivamente belo ou

vergonhoso. Como já vimos³⁷⁸, em uma sociedade ideal, como a que é imaginada por Sócrates e seus interlocutores na *República*, o cidadão é exposto desde a infância a bons paradigmas a serem imitados; com a alma moldada a partir dessas imagens, a parte intermediária da alma é capaz de identificar as ações e motivações que, em contraste com esses exemplos, devem ser evitados. São as histórias que, embora falsas, contêm também algo de verdadeiro (“*eni de kai alethê*”, 377a6), que formam os paradigmas morais a partir dos quais os cidadãos se inspirariam e também os que evitariam e que associariam à vergonha. Por isso, é preciso “vigiar os autores de fábulas (*mithopoióis*), e selecionar as que forem boas e proscrever as más” (377c1); é por meio delas que é possível moldar as almas das crianças (“*tois paisin... plattein tas psuchas autôn tois muthois*”, 377c3)³⁷⁹.

Enquanto essas imagens são determinadas a partir de parâmetros morais fundamentados racionalmente – por um legislador que tem domínio da filosofia e conhece as Formas –, elas são abordadas e recebidas não pela razão, mas influenciam a parte intermediária da alma, o *thumos*. Então até mesmo aqueles que não são filósofos acabam introjetando, através da imitação, bons valores, ainda que sejam incapazes de apreender, por si, a Forma do belo. A estrutura social da cidade e a estrutura anímica dos cidadãos se suplementam³⁸⁰. As crianças, que não possuem a parte racional desenvolvida, recebem, no entanto, uma educação cujo conteúdo foi racionalmente determinado a partir do conhecimento. Deste modo, garante-se uma organização tão justa quanto possível mesmo em uma cidade que não é formada apenas por filósofos ou indivíduos de natureza filosófica. É possível determinar, por um lado, que os indivíduos recebam uma boa educação, mesmo que nunca se tornem efetivamente filósofos; e, por outro, que a cidade se mantenha justa, mesmo que inclua indivíduos que não sejam filósofos.

Trata-se, por isso, de um projeto que engloba diferentes dimensões: as discussões ontológicas oferecem o fundamento necessário para o estabelecimento de critérios morais; por sua vez, a organização política a ser buscada em *Kallipolis* e a organização psíquica individual para

³⁷⁸ Em “*A formação do thumos e a vergonha*”, no cap. 3.

³⁷⁹ É curioso, nesse sentido, que Sócrates e seus interlocutores se proponham justamente a discutir quais são os tipos de fábulas a serem permitidas na *polis*, a tarefa atribuída ao legislador.

³⁸⁰ A ideia de que as necessidades individuais para a formação de uma boa ordem anímica podem ser suplantadas pela organização da cidade já é sugerida no livro II, quando, então, se admite que “uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no fato de cada um de nós não ser autossuficiente, mas sim necessitado de muita coisa” (369b-c). Neste momento do diálogo, obviamente, Platão ainda não expôs sobre o que seriam essas necessidades que a cidade poderia suplantar, de modo que seus interlocutores concebem bens materiais. Mas a indicação fica mais clara quando Sócrates estabelece a necessidade de uma ordenação segundo as aptidões naturais de cada cidadão (370c).

seus cidadãos, em duas frentes interdependentes, são não só fundamentadas por uma teoria do conhecimento que se baseia na existência de Formas; a própria concepção da cidade governada por um filósofo que é capaz de conhecer e utilizar esse conhecimento para a formação das *doxai* de seus habitantes se coloca como uma condição necessária para que esses critérios morais sejam postos em efeito. O tema da vergonha – no que incluímos tanto o evento psíquico, quanto a discussão sobre como determinar aquilo que é vergonhoso – tem papel determinante no projeto de cidade delineado por Platão na *República*, já que a educação moral é estabelecida justamente a partir da parte intermediária da alma a vergonha de imitar maus exemplos³⁸¹. A vergonha exerce uma função intermediária entre razão e desejos em *Kallipolis* justamente porque a cidade fictícia almeja atingir os plenos graus de harmonia, tanto no plano individual quanto no plano político.

No entanto, Platão situa seus diálogos em Atenas, uma *polis* concreta, imperfeita e, para o nosso autor, desarmônica; ele se inspira na figura de Sócrates para tratar dos dilemas da sociedade, representando conversas entre seu mestre e personagens que foram educados e sofrem influência da moral vigente, que ele muito critica. Os exemplos e paradigmas a partir dos quais os jovens da aristocracia ateniense são educados, afinal, estão em histórias que não foram determinadas racionalmente, como prevê o projeto educacional da *República*; em vez disso, são um emaranhado da tradição em relação à qual o Sócrates platônico expressa fortes reservas. Das fábulas que se contam em Atenas, “a maioria deve rejeitar-se” (377c5); as críticas levantadas na *República II* direcionam-se, inclusive, a Hesíodo e Homero, justamente pelo reconhecimento de sua influência na educação ateniense ao comporem mitos que não contam mentiras de modo belo (“*mê kalôs pseudêtai*”, 377d9). Isso ocorre quando se descreve algo mau sobre como são os deuses e heróis (377e1-3).

Em Atenas, ocorre justamente aquilo que se deve rejeitar nos planos da cidade hipotética: as crianças escutam “fábulas (*muthous*) fabricadas ao acaso por quem calhar” (377b5-6), recebendo na sua alma “opiniões (*doxas*) na sua parte contrárias às que, quando crescerem, entendemos que deverão ter” (377b6-8). Isso significa que as deficiências da *polis* vão muito além da falta de um governo filosófico: não há, nesta cidade corrompida, uma cadeia hierárquica social que suplemente as eventuais deficiências cognitivas através da educação ou da vergonha. Ao

³⁸¹ Se, para Lear, “é evidente que Platão pensava que a internalização era, em grande parte, um processo inconsciente” (1992, p. 189), talvez possamos dar um passo a mais e afirmar que a vergonha funciona como uma das emoções que, na idade mais tenra, serve para estimular o processo de “internalização” do código de conduta socialmente estabelecido.

contrário, os mitos que se contam às crianças representam deuses e homens cometendo ações e expressando intemperança: Zeus é um hedonista que esquece os desígnios de um deus e sucumbe ao prazer diante da visão de Hera na *Ilíada* (390b-c); Ulisses declara a mais bela das vidas aquela que possibilita o prazer da comida e da bebida (390a), etc. O resultado é uma cidade com cidadãos que não se preocupam em perseguir o conhecimento, mas o prazer e a aparência, e o fazem através da construção de uma reputação que se mantém a partir da satisfação com o que parece.

Podemos nos perguntar, portanto, em que medida as teses epistemológicas de Platão ou mesmo a função que a vergonha exerce em *Kallipolis* expressam-se nas discussões que são travadas nos diálogos, com personagens que visivelmente não atendem às exigências de formação e educação dos indivíduos de natureza filosófica na *República*. O próprio Sócrates admite várias vezes que não conhece as Formas, ou que não possui a formação almejada para os indivíduos de natureza filosófica.

De alguma maneira, no entanto, Platão parece conferir, nos *Diálogos*, um caráter privilegiado às teses e ao caráter exibidos por Sócrates. Se é verdade que ele não conhece as unidades que caracterizam o bem em si, ou o belo em si, os *Diálogos* também o apresentam como um personagem em busca de definições unívocas que poderiam caracterizar o ser das coisas, para além daquelas instâncias individuais que parecem representar suas aparências. A superioridade da investigação socrática, nesse sentido, pode ser atribuída simplesmente à sua aposta na existência de uma unidade – justamente aquilo que caracteriza o filósofo por excelência – em contraste com os demais personagens, que, como os amantes dos espetáculos, simplesmente olham para as diferentes instâncias particulares das coisas e tomam essas percepções como o conhecimento.

Essa caracterização dramática de Sócrates, em certo sentido, é tudo que temos nos *Diálogos*: não há uma ocasião em que uma definição seja identificada inequivocamente a uma Forma, por exemplo, e a própria possibilidade de transmissão do conhecimento é colocada em xeque nas discussões. Sócrates não reclama o lugar de filósofo-rei, ou de juiz que valora instâncias com base no conhecimento das Formas; a teoria é formulada na forma de hipótese, ou talvez mesmo de aposta, para a qual os *Diálogos* nunca prometem oferecer uma fundamentação exaustiva³⁸². Vemos, em contrapartida, a dialética socrática como o método cognitivo privilegiado

³⁸² Annas (1981, p. 203), por exemplo, em seu comentário aos argumentos epistemológicos da *República*: “Plato has not proved anything about knowledge. He has made assumptions about knowledge which his hearers share, and

dramaticamente pelos diálogos. Sócrates, o protagonista de Platão, insiste na vergonha como uma emoção capaz de desencadear algum tipo de transformação psíquica e cognitiva nos seus interlocutores. E, como veremos em mais profundidade no próximo capítulo, Sócrates utiliza, nos *Diálogos*, alguns mecanismos para driblar a dinâmica da adulação e do prazer em Atenas para levar seus interlocutores a uma situação de conflito psíquico.

As reflexões epistemológicas de Platão levantam tantas questões quanto respondem. Mas espero ter mostrado, neste capítulo, que a relação entre reputação e aparência, à luz da distinção entre conhecimento e *doxa*, explica por que, para Platão, a vergonha nunca é um fim em si. Ela diz respeito, em larga medida, ao modo como as coisas aparecem, e não ao modo como elas são. Seria preciso ter acesso a uma espécie de conhecimento do *aischron* em si, ou ainda da essência das pessoas, para que se pudesse julgar não pelas aparências, mas pela essência – algo que talvez seja relegado ao filósofo rei de *Kallipolis* ou a um deus que julga as almas no pós-vida, como no mito narrado ao final do *Górgias*. Do modo como as coisas ocorrem no mundo sensível e estão sujeitas a distintas *doxai*, é preciso lidar com diferentes interpretações, mesmo que se queira postular um critério extra que possibilite a sua valoração. O problema, ademais, é que isso não ocorre efetivamente em um ambiente democrático, em que as escolhas se dão pela maioria que toma as aparências como essências e se deixa afetar por um modo de afecção, o que faz com que as tome, as aparências, como valor em si, a partir da potência sedutora do desejo e do prazer.

proved a conclusion about belief. He has assumed of knowledge not just that it is of what is the case, but that it is infallible: it is of what is the case in such a way as to exclude the possibility of error about it.”

6. SÓCRATES, VERGONHA E *ELENCHOS* EM ATENAS

Nas discussões filosóficas e teóricas representadas nos *Diálogos* nota-se o protagonismo de Sócrates. O personagem se expressa em especial pela formulação de argumentos, que ocupam parte significativa do texto platônico. Os argumentos que Sócrates formula são encadeados a partir de premissas, estabelecidas no diálogo que o filósofo trava, na maior parte das vezes, com um ou dois personagens. Há um padrão discursivo que concatena séries de perguntas e respostas, impondo ao diálogo e ao argumento um ritmo em algumas ocasiões referido pelo próprio Sócrates como *brachulogia*³⁸³.

Boa parte das vezes, em especial quando Platão representa Sócrates conversando com personagens de seu círculo mais próximo ou com homens interessados nos temas filosóficos investigados por ele³⁸⁴, os argumentos socráticos visam a defesa de alguma tese ou a construção de uma teoria filosófica que parece dar voz, em alguma medida, às preocupações filosóficas do próprio autor dos *Diálogos*³⁸⁵. No entanto, há uma outra dinâmica recorrente no drama representado nos *Diálogos* – em especial, mas não exclusivamente, nos chamados diálogos aporéticos, tradicionalmente alocados na primeira fase da obra. Em conversas com personagens que defendem ideias e valores veiculados em Atenas, representa-se Sócrates de fato realizando um exame das convicções dos seus interlocutores. O protagonista dos *Diálogos* pretende, ao revelar consequências e implicações dessas posições que não se mostravam imediatamente evidentes, convencer esses personagens da inocuidade do estilo de vida que persegue apenas a reputação ou bens materiais em detrimento de uma vida filosófica, voltada para o conhecimento e a virtude³⁸⁶.

É interessante notar como, nessas ocasiões, Platão se utiliza de certos artifícios dramáticos para representar as reações desses personagens. Boa parte das vezes, o texto sugere que o

³⁸³ P. ex.: *Protágoras* 335a3, *Fedro* 269a7, *Górgias* 449c5.

³⁸⁴ Sobre a mudança no *tropos* dos interlocutores em cada tipo de discussão, v. Bolzani (2016a).

³⁸⁵ É o caso, por exemplo, da *República* (II-X). Por um bom tempo, a interpretação da obra platônica, assim como a instituição de certos temas como tradicionalmente platônicos, restringiu-se à interpretação dessas teses e à análise dos argumentos que as fundamentam, com a intenção de sistematizar o que seria a filosofia de Platão. Ao pressuposto assumido neste tipo de interpretação, de que as teses enunciadas por Sócrates podem ser identificadas ao pensamento filosófico de Platão, convencionou-se chamar de teoria do porta-voz. Para uma discussão sobre as diferentes vertentes interpretativas a partir do prisma da teoria do porta-voz, v. Corlett (2005).

³⁸⁶ Há dois diálogos a serem abordados neste capítulo cuja classificação na cronologia do *corpus* é particularmente polêmica, o *Górgias* e o *Protágoras*, que apresentam características tanto dos diálogos tradicionalmente alocados na primeira fase (p. ex., a refutação de interlocutores) e da segunda (Sócrates dedica-se a apresentar suas próprias hipóteses e teorias).

interlocutor se torna envergonhado em algum momento decisivo da discussão, geralmente enquanto tem a sua posição refutada através do método socrático. Uma das intenções do texto – como pretendemos evidenciar neste capítulo – é mostrar como a posição do interlocutor é insustentável. Este é, na verdade, um *tema* recorrente dos *Diálogos* que se expressa dramaticamente e é mais frequente do que a elaboração dos diferentes aspectos da teoria das Formas ou de praticamente qualquer outra teoria que se atribui a Platão³⁸⁷.

Ao procedimento argumentativo e refutativo utilizado pelo personagem de Sócrates nessas ocasiões, convencionou-se chamar *elenchos*. É ao *elenchos* que o Estrangeiro parece referir-se em uma passagem do *Sofista* como um modo (“*tropos*”, 230b1) característico de um tipo de educação (“*eidos tês paideias*”, 230a):

Formulam uma série de perguntas sobre assunto em que o interlocutor pensa responder com vantagem, quando [descobrem] (*exetazousi*) que não diz coisa com coisa; depois, aproveitando-se de sua desorientação lhe rebatem facilmente as opiniões, que eles amontoam na crítica a que as submetem e, confrontando umas com as outras, mostram (*epideiknuousin*) como se contradizem sobre os mesmos objetos em idênticas relações e igual sentido. Os que se vêem assim, acabam por desgostar-se de si próprios e passam a mostrar-se mais dóceis (*hêmèrountai*) com relação aos outros; isso os livra do exagerado conceito (*megalôn kai skêrôn doxôn*) que faziam deles mesmos, o que, de todas as liberações, é a mais agradável de se ouvir e a de melhor efeito para o interessado. O que se dá [...] é que esses purificadores (*kathairontes*) pensam exatamente como os médicos do corpo, os quais acreditam que o corpo não tira benefício algum dos alimentos sem primeiro remover [algo que o obstrui]. O mesmo pensam aqueles a respeito da alma, que não pode colher vantagem dos ensinamentos ministrados, [enquanto não for o refutado submetido a refutação (*elenchôn*) e reduzido à vergonha (*eis aischunên katastêsas*)], [de modo a livrá-lo] das falsas opiniões que servem de obstáculo ao conhecimento e, assim purificada, levá-lo à convicção de que só sabe o que realmente sabe, nada mais do que isso. (*Sofista*, 230b-230d)³⁸⁸

Por ser um procedimento tão comum nos *Diálogos*, talvez o *elenchos* tenha se tornado um objeto inescapável para boa parte dos estudiosos de Platão. Muita atenção já se dedicou a diversos aspectos do *elenchos*, mas o foco usualmente recai em uma tentativa de sistematizar e fixar um modelo argumentativo que sintetize como Sócrates revela uma contradição dos interlocutores, de

³⁸⁷ Ao chamar de “tema” um padrão na estrutura dramática dos diálogos, assumo, portanto, que aquilo que se configuraria como uma “filosofia de Platão” não deve se restringir às teses enunciadas pelo personagem Sócrates. O contrário – ignorar as teses de Sócrates e superdimensionar os aspectos dramáticos – tampouco é desejável. É preciso oferecer uma interpretação fundamentada que concilie os dois aspectos, de preferência, mostrando uma coerência interna de sentido entre as camadas do texto platônico. Concordo com a posição de Kahn (1996, p. 41) a esse respeito. Ao mesmo tempo que adverte contra uma “falácia da transparência” – “*To suppose that one can treat these dialogues as a direct statement of the author’s opinion (...), [is] the failure to take account of the doctrinal opacity of these literary texts*” –, ele admite a necessidade de atentar à “*artistic intention with which they were composed. For in this sense the intention of the author is inscribed in the text*” (Kahn, 1996, p. 42).

³⁸⁸ Tradução de Carlos Alberto Nunes.

modo a determinar um padrão que expresse o funcionamento da “lógica” negativa deste procedimento no interior dos *Diálogos*. Trata-se de analisar como se dá o confronto entre diferentes *doxai* expressas pelo interlocutor, nas palavras do Estrangeiro. De fato, este parece um empreendimento interpretativo bastante profícuo e, a despeito das discordâncias entre múltiplos intérpretes que se dedicaram à questão, contribuições muito importantes foram e continuam a ser feitas nesse sentido³⁸⁹. No entanto, como as observações metodológicas feitas pelo Estrangeiro deixam entrever, o próprio Platão tinha consciência de que havia outros aspectos implicados no processo de refutação, que envolve, por exemplo, “reduzir à vergonha (*eis aischunên katastêsas*)” o interlocutor, de modo a livrá-lo de uma autoimagem, uma *doxa* sobre si mesmo que não corresponde à realidade.

Aqui eu gostaria de dedicar atenção a este outro aspecto pouco explorado do *elenchos*, a sua relação com a vergonha. Embora seja lugar-comum reiterar que a etimologia de *elenchos* está ligada a uma acepção semelhante a vergonha na época de Homero³⁹⁰, geralmente essa observação não encontra repercussões ou um sentido específico na análise da argumentação mobilizada na obra platônica, sendo relegada ao papel de mera curiosidade, acessória ao sentido da “refutação” socrática. Alguns estudos já demonstraram, pelo menos pontualmente, como o processo de refutação pressupõe muitas vezes o envergonhamento de um personagem nos *Diálogos* – em especial, no *Górgias*. Mas dada a recorrência com que personagens refutados são representados como envergonhados nos *Diálogos*, e feitas as considerações teóricas que extraímos das reflexões empreendidas nos capítulos anteriores, acredito que há ainda alguns aspectos do *elenchos* e da sua vinculação com a vergonha a serem explorados de modo mais específico.

Neste estudo, estamos partindo da hipótese de que Platão, um pensador que articula sofisticadas teorias e hipóteses psicológicas, mas também um autor que apresenta maestria na construção dos diálogos, usa os aspectos dramáticos de seu texto para nos revelar como suas teorias a respeito da alma, suas críticas à sociedade ateniense e suas reflexões a respeito da vergonha podem ser também aferidas a partir do comportamento de personagens que são representados à verossimilhança de figuras históricas reais. Isso significa, em outras palavras, que Platão *quer dizer*

³⁸⁹ Wolfsdorf (2002) oferece uma excelente revisão bibliográfica sobre o tema, analisando diferentes contribuições a partir dos estudos de Vlastos.

³⁹⁰ Em um sentido mais geral, como o que nós também ressaltamos inicialmente no cap. 2. V. n. 89.

algo ao representar os personagens falando certas coisas e agindo de certa maneira. Por esses motivos, a compreensão de alguns dos elementos mais complexos implicados na concepção platônica de vergonha, a meu ver, não deve se limitar à análise teórica das ideias veiculadas pelo personagem de Sócrates. Ela depende também da leitura atenta ao comportamento dos personagens nos *Diálogos*. Ao conjugar essas duas camadas de sentido do texto platônico, fica claro que essas representações não são apenas meio de ilustração das teorias desenvolvidas por Sócrates nos *Diálogos*, mas também um fértil campo de experimentação e expressão do pensamento platônico.

Para analisar como a vergonha se deixa compreender a partir desses elementos, talvez seja pertinente nos colocarmos algumas questões que, a princípio, pertencem a dois âmbitos distintos. Algumas dessas questões já foram de algum modo sugeridas nos capítulos anteriores, mas não é possível encontrar uma resposta sistemática formulada teórica e explicitamente por Sócrates ou através do discurso de um único personagem dos diálogos.

Primeiro, tratemos do papel da vergonha no âmbito psicológico. Nós sugerimos, no capítulo 4, uma leitura da teoria da tripartição da alma da *República* que compreende o funcionamento das diferentes partes da alma em conjunto. Em particular, é importante lembrar que uma alma, mesmo quando governada pela razão, continua a ser constituída e motivada por desejos – mesmo que esses desejos se manifestem em conformidade à parte racional. De maneira inversa, a razão continua funcionando em uma alma governada por apetites – ainda que funcione para buscar a satisfação de prazeres. Essas observações meramente teóricas tornam-se mais interessantes quando percebemos que a leitura estrutural da tripartição explica, respectivamente, como é possível ter desejo de conhecimento ou como podemos argumentar em favor do prazer³⁹¹. Ademais, o que é ainda mais importante para nós, a tripartição revela uma função primordial para a vergonha, frente à possibilidade de transformação de uma alma desarmoniosa: particularmente forte no combate ao prazer e na obediência à razão, mas potencialmente cooptável pelos nossos apetites, a vergonha pode ser determinante para decidir que motivação vence a guerra entre diferentes facções da alma³⁹². Se essa leitura estrutural e funcional for plausível, portanto, a dinâmica da tripartição pode nos servir de instrumental para compreender como Platão concebe a

³⁹¹ V. “Sobre os modos de funcionamento das partes, a relação entre os seus objetos e o conflito motivacional” no capítulo 4.

³⁹² V. “Vergonha e thumos” no cap. 4.

vergonha enquanto um fator decisivo no conflito psíquico *também* nas representações da emoção nos *Diálogos*.

Mas como exatamente a estrutura da alma e o conflito psíquico se relacionam com as representações da vergonha no drama dos *Diálogos*? A hipótese que tentaremos fundamentar, neste capítulo, é que as discussões entre Sócrates e os seus interlocutores *exibem* a dinâmica psicológica da vergonha em funcionamento. A divisão da alma em três partes, embora não deva ser pressuposta ou imediatamente projetada na leitura de qualquer diálogo, serve de quadro conceitual que explica o comportamento de certos personagens e articula preocupações recorrentes de Platão³⁹³. É justamente porque os nossos desejos podem instrumentalizar a razão para fundamentar argumentativamente uma vida voltada à perseguição dos prazeres, por exemplo, que um personagem como Cálicles, no *Górgias*, pode discutir com Sócrates para defender o hedonismo radical ou a busca de uma riqueza irrestrita. Por outro lado, é justamente o conflito interno na alma que explica como seria possível, em uma discussão, mobilizar a vergonha para combater as nossas motivações “apetitivas” e iniciar uma transformação existencial rumo à preocupação com o conhecimento, como é o caso de alguns pupilos de Sócrates, como o jovem Hipócrates no *Protágoras* ou mesmo Alcibíades no *Alcibíades I*. Ademais, a vergonha, enquanto manifestação contra certos tipos de ações e discursos do próprio indivíduo, só pode ser compreendida como motivação contraposta a uma outra motivação; ou seja, a vergonha necessariamente caracteriza um conflito psíquico. Portanto, não há melhor modo de compreender a vergonha dos personagens nos *Diálogos* do que aplicar as próprias reflexões que Platão desenvolve para explicar o que é um conflito psíquico, e não há teoria mais completa no *corpus* sobre o tema do que a tripartição como formulada na *República*.

Na nossa análise, é preciso atentar ainda para um segundo conjunto de problemas, que diz respeito à ambientação dos *Diálogos*. Ora, como discutimos nos capítulos 4 e 5, Platão reconhece a vergonha como uma emoção eminentemente social na *República*. Como eu tentei demonstrar no último capítulo, as ações e discursos vergonhosos e belos, por serem instâncias particulares da

³⁹³ É notável que, na ocasião em que discute a tripartição da alma (cf. *Rep.* IV 435c), Platão adverte sobre a dificuldade de desenvolver as discussões de psicologia moral. Sócrates encara esta como uma discussão difícil mesmo com os irmãos Glauco e Adimanto, interlocutores afeitos ao seu projeto. É de se esperar que, com interlocutores menos afeitos – com os quais às vezes sequer consegue concordar sobre a legitimidade da filosofia –, Platão não represente Sócrates elaborando sofisticadas teorias da alma. Isso não significa, no entanto, que o Sócrates do *Górgias* ou do *Protágoras* – ou Platão, que escreveu esses diálogos – não assumam uma teoria da alma de viés semelhante. Para uma defesa de que há elementos da tripartição aos quais se alude no *Górgias*, v. Lopes (2017b).

vergonha ou da beleza, aparecem de modo diferente a diferentes agrupamentos sociais. Julgar ações ou discursos como admiráveis ou vergonhosos depende, portanto, da *doxa*, ou seja, parte do juízo que é circunscrito a um determinado contexto e é sujeito a diferentes critérios e valores, aqueles expressos inclusive através do *nomos*. Em contrapartida, a nossa leitura da vergonha enquanto evento anímico com efeitos potencialmente positivos baseou-se principalmente na estrutura de uma cidade ficcional que visa proteger-se da contingencialidade e do erro inerentes à *doxa*. O funcionamento da vergonha, em *Kallipolis*, depende do projeto educacional dessa cidade, que é cuidadosamente confeccionada para ser a melhor possível, de maneira a estabelecer aquilo que é reconhecido como admirável ou reputado à luz dos critérios estabelecidos por um governante que se guia pelo *conhecimento* do bem³⁹⁴. O que determina o que vai ser visto como vergonhoso, afinal, em oposição ao que é admirável, é a educação. Por isso é necessário que se estabeleçam em *Kallipolis* alguns critérios morais, um conjunto de valores a partir dos quais se normatizam os mitos e imagens que serão transmitidos às crianças e moldarão suas psiques a partir da apreensão de *doxai* verdadeiras.

Mas seria possível simplesmente transportar os mecanismos de funcionamento da vergonha que fazem dela uma emoção positiva em *Kallipolis* para uma *polis* como Atenas – aquela mesma que condenou Sócrates à morte? Se a vergonha é um medo da má reputação e se baseia nas imagens inculcadas na infância através do meio, como vimos na *República*, e se está sujeita à *doxa*, seria possível produzir um tipo positivo de vergonha em Atenas? Como seria possível que o mesmo Sócrates que constrói *Kallipolis* como condição de realização da justiça mobilize os valores atenienses, aqueles que critica, para envergonhar seus interlocutores? É possível se envergonhar de algo que não seja, pelo menos em alguma medida, socialmente desvalorizado?

Após um diagnóstico sobre a estrutura e a hierarquia das almas em Atenas, eu vou sugerir que Platão representa Sócrates utilizando, nas discussões dos *Diálogos*, alguns artifícios que visam e possibilitam o envergonhamento dos seus interlocutores – em geral, homens que, atenienses ou estrangeiros, expressam e aderem a uma ideologia em voga na Atenas contemporânea a Sócrates. Se inicialmente muitos dos diálogos deixam aparente uma incomensurabilidade entre posições incompatíveis, ao longo das conversas com os personagens que frequentam Atenas, Sócrates vai mobilizar alguns recursos argumentativos para ativar a vergonha a partir da referência a valores e

³⁹⁴ V. especialmente “*A formação do thumos e a vergonha*”, no cap. 4 e “*Vergonha, conhecimento e política*” no cap. 5.

parâmetros morais que diferem daqueles idealizados em uma cidade ideal. Entre esses recursos, está a construção de imagens ambivalentes, a alteração na interpretação dessas imagens ou mesmo o apelo erótico que a figura de Sócrates é capaz de exercer. Esses recursos – que chamaremos de argumentativos mas também poderíamos classificar como retóricos – ajudam a explicar de que maneira a produção de vergonha efetiva a possibilidade de uma boa retórica, como a sugerida no *Górgias*³⁹⁵.

Este capítulo se dedicará a abordar esses dois temas: primeiro, a relação entre a psicologia da vergonha e o drama dos diálogos, e segundo, a relação entre os valores sociais que vigoravam em Atenas e a vergonha exibida durante a refutação como dramatizada nos *Diálogos*. Esses dois grupos de questões, de âmbitos aparentemente diferentes, encontram uma interligação nos *Diálogos*. Eu pretendo demonstrar como, no projeto platônico, a vergonha pode ter uma função política positiva não só em uma cidade justa como *Kallipolis*, mas também em uma sociedade dita degenerada, como a democracia ateniense. Para que essa função se efetive, Sócrates precisa lançar mão de alguns procedimentos, formando muitas vezes uma estrutura argumentativa padrão – a ser chamada por nós de *redução à vergonha* – que visa criar um conflito psíquico. Na medida em que, através do *elenchos*, Sócrates desvela o caráter vergonhoso de alguma ação ou discurso, no qual o interlocutor se reconhece, o filósofo mobiliza a vergonha, o tipo de motivação da alma que combate a perseguição de prazeres – inclusive os que passam a ser reconhecidos, *durante o diálogo*, como vergonhosos.

Na primeira seção deste capítulo (“*A falta de vergonha no regime democrático*”), nós vamos analisar de que modo a caracterização socrático-platônica da democracia comporta uma função para a vergonha. Nós analisaremos como a crítica que Sócrates dirige à Atenas democrática na *República* se articula com a crítica da relação de insaciabilidade com a satisfação de prazeres de um tipo vergonhoso. Essa crítica psicológica encontra ecos nas críticas políticas que analisamos em diálogos como o *Górgias*; mas elaboramos, aqui, a relação entre a estrutura da democracia ateniense, a psicologia tripartite e a função da vergonha.

A partir da segunda seção, nós iniciaremos a análise das ocasiões em que a vergonha ocupa papel dramático importante na refutação de personagens dos diálogos. Voltaremos, inicialmente, à discussão entre Sócrates e Cálicles no *Górgias* para analisar de que modo a relação entre esses dois personagens expressa a incompatibilidade entre o ideal de cidade e de alma proposto por

³⁹⁵ Cf. “*A boa retórica*” no cap. 3.

Sócrates na *República* e o que pensa um homem que proclama amar o povo, vivendo de acordo com os princípios defendidos na democracia ateniense (“*O caso Cálicles: democracia, natureza e norma*” e “*Cálicles, vergonha e temperança*”). A intenção é mostrar como, nesse diálogo, Sócrates lança mão de um tipo de refutação que apela principalmente ao senso de vergonha (“*A redução à vergonha*”). Nas duas seções seguintes, nos debruçaremos sobre a vergonha de outros dois personagens: Hipócrates, no *Protágoras* (“*A vergonha de Hipócrates*”), e Trasímaco, na *República I* (“*Trasímaco: um leão enrubescido*”). Cumpre conferir, nestas passagens, tanto a dinâmica da vergonha no conflito psíquico quanto o modo como Sócrates se utiliza de um tipo de argumento para mobilizar a vergonha de seus interlocutores a partir dos valores vigentes em Atenas.

Por fim, nos dedicaremos à análise do discurso de Alcibíades no *Banquete* (“*A questão Alcibíades*”) e à sua relação erótica com Sócrates (“*A revelação de Sócrates e o êros de Alcibíades*”). Leremos o conflito encarnado dramaticamente pelo personagem de Alcibíades (“*Alcibíades envergonhado*”) para levantar uma hipótese final sobre os limites da vergonha no ambiente representado nos diálogos (“*Alcibíades em conflito*”).

6.1 A falta de vergonha no regime democrático

A crítica à Atenas de seu tempo é um dos grandes temas que perpassam e motivam muitas das discussões dos *Diálogos* de Platão. Não é absurdo conjecturar que toda a filosofia platônica se desenvolve a partir da tentativa de lidar com esse problema, que perdura, pelo menos como uma questão de fundo, ao longo de toda a obra. A crítica expressa-se inclusive através das refutações que Sócrates faz às posições de seus interlocutores, no nível dramático. Sócrates é representado, nos diálogos de Platão, em conversas com habitantes da Atenas que são ignorantes em assuntos morais, e que portanto são incapazes de apresentar fundamentos sólidos para justificar suas palavras e ações. Como fica claro ao longo da obra, trata-se da representação dos frequentadores e habitantes de uma cidade que é, também como um todo, deficiente.

Mas o diagnóstico de Sócrates e Platão vai além disso. Não se trata apenas de observar a carência de fundamentos epistêmicos para agir. Cumpre também notar como está em curso, na Atenas representada por Platão, um outro projeto existencial e político. Voltado para fomentar a

própria reputação e para o acúmulo de prazer e dinheiro, este projeto é contraposto pela proposta representada na filosofia socrática: o cuidado da alma através da busca pelo conhecimento.

Esse ponto fulcral da crítica ao modo de vida dos concidadãos se explicita, por exemplo, em uma passagem da *Apologia*. Sócrates, falando do jeito a que está habituado (“*legôn hoiaper eiôtha*”, 29d), dialoga com um membro do júri imaginário e responde à possibilidade de que o júri o deixe continuar vivendo, desde que não se dedique à filosofia:

melhor dos homens, você, sendo um ateniense, da maior e mais reputada cidade em sabedoria e força, não sente vergonha (*ouk aischunêi*) de militar (*epimeloumenos*) em favor do dinheiro (a fim de possuir o máximo possível) (*hopôs soi estai hês pleista*), da fama e da honra, mas em favor da reflexão, da verdade e da alma (a fim de ser a melhor possível) (*hopôs hês beltistê estai*), não militar nem se preocupar? (29d7-e3)

Nesta passagem nota-se um tema abordado também em outros diálogos. A oposição entre, por um lado, a militância por dinheiro, fama e honra, em detrimento, por outro, da preocupação com a reflexão, a verdade e a alma, é colocada na forma de um dilema moral. Nesse dilema, o apelo à vergonha visa sobrepesar a comparação entre diferentes preocupações conflitantes em favor da vida filosófica. É justamente apelando à vergonha que Sócrates tentará mobilizar os interlocutores menos afeitos à filosofia nos diálogos que trava com eles ao longo de outros textos do *corpus*.

Posta no apelo de Sócrates contra seus detratores na *Apologia*, este tipo de escolha, ética por excelência – pois diz de fato respeito ao *êthos* de seus concidadãos –, ganha fundamento teórico em um diálogo como a *República*. Como vimos no capítulo 4, a tripartição da alma explica não apenas o conflito psíquico, mas também por que diferentes pessoas exercem diferentes escolhas e seguem determinados modos de vida, orientadas para diferentes objetivos. Diferentes organizações anímicas possuem motivações diferentes, o que pode nos ajudar a explicar o que ocorre na alma de indivíduos que têm preferência por determinado tipo de interesse, como o acúmulo de dinheiro.

A crítica a Atenas se nota também na exploração a respeito das condições de existência de uma sociedade justa. No âmbito político, a bela cidade é justa porque prioriza a busca pelo conhecimento e pela justiça, em vez do dinheiro e da honra. Mas essa busca é condicionada pela correta ordenação de diferentes partes da alma de seu governante e de seu cidadãos, assim como das diferentes partes da cidade e, por fim, da articulação entre essas duas ordenações³⁹⁶. É

³⁹⁶ V. “O papel social da vergonha”, no cap. 4, e “Vergonha, conhecimento e política”, no cap. 5.

necessário que, tanto na alma quanto na cidade, uma parte esteja governando e orientando as demais – o conhecimento governa na alma do rei-filósofo, e o rei-filósofo, aquele que é capaz de orientar sua vida em direção ao conhecimento, governa na cidade. A vergonha, articulada com um tipo de educação mimética, é um dos mecanismos que articula este isomorfismo entre a boa ordenação política e psíquica: na cidade, é o instrumento que faz com que as boas imagens sejam internalizadas pelos guardiões auxiliares, que por sua vez protegem a cidade contra os inimigos internos e externos; na alma, é o mecanismo que combate os prazeres que colocam em risco a justiça e a temperança dos cidadãos. A vergonha, em resumo, é uma das condições que possibilita o funcionamento de *Kallipolis* como um todo unificado. Entender o modo de funcionamento positivo deste mecanismo psíquico na *República* depende, portanto, da compreensão da correta organização das diferentes partes da alma e da cidade.

A partir da retomada desse quadro conceitual paradigmático da correta ordenação das partes na cidade e na alma, é possível delinear, com mais precisão, os problemas que Platão localiza em Atenas. O caráter estrutural da crítica socrático-platônica ao prazer e à retórica na democracia ateniense pode ser compreendido a partir da constatação de uma má ordenação entre as partes da alma e da sociedade³⁹⁷. Se formos capazes de determinar de que modo Atenas e os cidadãos atenienses estão política e animicamente organizados, e explicar por que as coisas se dão de tal modo, talvez possamos compreender como Sócrates almeja mobilizar a vergonha de seus interlocutores mesmo em uma cidade de indivíduos sem a educação mimética ideal.

Encontramos algumas pistas de um diagnóstico estrutural de Atenas na classificação dos regimes de governo degenerados na *República VIII*. Neste ponto do diálogo, a intenção é justamente investigar como, mesmo estabelecidas as condições para a realização de uma cidade justa, haveria uma tendência à degradação dessa sociedade, que sucumbiria às mazelas localizadas em constituições existentes e injustas. Cada uma das etapas dessa degeneração apresenta um regime (*politeia*), o que é também uma oportunidade para Platão oferecer, via Sócrates, uma crítica a *poleis* no seu entorno³⁹⁸. Um destes pontos de degeneração é a democracia, cuja descrição retrata

³⁹⁷ Embora na *República* esta ideia esteja articulada de modo mais explícito, no *Górgias*, que trata justamente da retórica ateniense, Sócrates alude à relação entre *polis* e alma quando se refere à necessidade de bons “arranjo e ordem” (*taxis* e *kosmos*) (*Górgias*, 504b-d), originados no “[legítimo]” e na ‘lei’” (*nomimon te kai nomos*, 504d2), para produzir na alma “justiça e temperança” (*dikaiosunê te kai sôphrosunê*, d3).

³⁹⁸ Por exemplo, a timocracia é um regime explicitamente atribuído a Creta e Esparta (*Rep.* 544c).

um regime com características bastante específicas e apela para a familiaridade do leitor com elementos da própria democracia ateniense³⁹⁹.

A descrição da democracia feita nessas passagens pode ser separada em três aspectos. Em linhas gerais, Sócrates descreve como ocorre o surgimento da democracia, a partir do desenvolvimento da corrupção do estágio anterior da sociedade, a oligarquia; segundo, como as classes da democracia estão estruturadas, e como a sociedade se organiza; terceiro, como o homem equivalente à democracia, o homem democrático, tem as partes de sua alma estruturadas.

Na narração sobre o surgimento da democracia, há uma crítica que se dirige principalmente à busca pelo prazer na obtenção de bens materiais. A democracia, o antepenúltimo regime na escala descendente de tipos de constituições, é instaurada a partir da oligarquia quando há “cobiça do bem que se nos propõe (*tou prokeimenou agathou*), o de se querer ser o mais rico possível (*hôs plousiôtaton dein gignesthai*, 555b10)”. Isso porque os oligarcas, ao verem a sociedade degenerar-se a este regime democrático, não querem instituir lei que proíba o acúmulo de posses, de modo a não tornar ilegítimo o seu próprio acúmulo financeiro. A transição para a democracia é explicada por uma insurgência popular: “após a vitória dos pobres, estes matam uns, expulsam outros, e partilham igualmente com os que restam o governo e as magistraturas” (557a2-5). Por isso, uma das características basilares da democracia, em que “se encontram homens das espécies mais variadas” (557c1-2), é a liberdade para falar e fazer o que se bem queira (557b5-7). Mesmo aqueles que têm suas posses extirpadas se negam a estabelecer qualquer tipo de legislação que “forçasse os cidadãos a preocuparem-se com a virtude” (556b) justamente porque não querem abrir mão de seus bens e da possibilidade de acúmulo. O problema é que essa liberdade implica o desprezo em relação a determinações normativas, como as que seriam estabelecidas para *Kallipolis* – por exemplo, um projeto educacional estabelecido rigorosamente, feito com base na ideia de que ninguém poderia se tornar uma boa pessoa se “desde a infância, não brincasse no meio de coisas belas e não se dedicasse a todas as atividades dessa qualidade” (558b7-9). Isso significa que, na democracia, não há restrições ou determinações sobre como os cidadãos gastam os bens que acumulam, como são educados, ou sequer preocupação sobre quem é capaz de lhes dar orientações

³⁹⁹ V. *Rep.* 563b, 563d-e. Cf. Schofield (2006, esp. p. 100-121), que detalha algumas das principais semelhanças entre a democracia descrita na *Rep.* VIII e a democracia ateniense a partir de comentários e documentos históricos. Ele defende, ao meu ver corretamente, que “*Plato is killing two birds with one stone: articulating the logical consequences of pushing freedom to extremes with a strong undertow of contemporary satire.*” (Schofield, 2006, p. 111). V. também Adam (1902), p. 234.

desse tipo. A cidade “só presta honras a quem proclamar simplesmente que é amigo do povo” (558c1).

Dado o modo como o estado de coisas se instaura na democracia, é surpreendente que haja uma organização relativamente estável. A democracia está estruturada em três classes: em primeiro lugar, está a classe dos “homens preguiçosos e perdulários” (564b5), que Sócrates compara a zangões (“*kêphêsîn*”, 565b6). Boa parte desses homens, cujo caráter é expresso através da metáfora do inseto que está sempre perseguindo o prazer, administram a cidade (564e), por serem os que falam e atuam de modo mais violento; os demais homens são representados pelo tipo que “sentado à volta das tribunas, zumbe e não suporta que se fale em contrário” (564d9-e2). Os zangões são capazes de dominar na democracia porque extraem sua riqueza da segunda classe, composta por pessoas que “ambicionam enriquecer” e “são por natureza mais ordenados” (564e6). A terceira classe é constituída pelo povo, “os trabalhadores e os que se abstêm dos negócios públicos” (565a1-2)⁴⁰⁰.

Por fim, a hierarquia anímica dos cidadãos de uma cidade democrática não difere daquela do homem oligárquico (559d): a parte desiderativa da alma governa a parte racional e a parte irascível⁴⁰¹. O que diferencia os dois tipos de homens, e torna o homem democrático pior, é justamente a relação com o âmbito social e ou político – a presença de agentes externos, os tais zangões, que vão influenciar o modo como certos tipos de prazeres desnecessários passam a ser alimentados (559e). É o estabelecimento de algo que é visto coletivamente como desejável no âmbito social que, na democracia, estabelece nas almas o acúmulo de dinheiro como prioridade.

A descrição da democracia parece incorrer, à primeira vista, em uma inconsistência. O que explica a divisão nessas classes específicas, se a democracia oferece liberdade total para os cidadãos (558c)? A certa altura, Sócrates faz um elogio aparentemente irônico da democracia,

⁴⁰⁰ Conforme nota Rocha Pereira (2001, p. 397), esta classificação aproxima-se da feita nas *Suplicantes* de Eurípides: “Há três classes de cidadãos: uns, ricos / e inúteis, querem ter cada vez mais, / outros, sem ter e carentes de víveres, / terríveis, pela parte maior em inveja, / lançam malignos ferrões aos que têm, / ludibriados por línguas de maus guias. / Das três classes, a média salva a urbe, / ao preservar a ordem que a urbe tem.” (*Suplicantes*, 238-245, trad. Jaa Torrano).

⁴⁰¹ Cf. *Rep. IX* 587d, em que Sócrates diferencia o oligarca do democrático a partir dos tipos de desejos e prazeres que governam, de modo que a diferença não se daria em relação à organização anímica (a parte da alma que governa), mas ao conteúdo do preenchimento da parte desejante da alma. A hierarquia das partes é um elemento determinante para compreender o caráter da alma, mas não é o único: a relação entre indivíduo e *nomos* é também determinante. Platão parece sugerir, nessas descrições, que as referências morais, que incluem aquilo que é reputado na cidade, etc., influenciam na formação do *thumos* e dos próprios apetites que seriam perseguidos, por exemplo. Sobre a hierarquia anímica do homem oligárquico, v. cap. 4, “Uma interpretação alternativa”.

referindo-se a ela como a que pareceria (“*phainoito*”) como a mais bela das constituições: “um manto de muitas cores, matizada com toda a espécie de tonalidade, também ela, matizada com toda a espécie de caracteres (*êthesin*)” (557c5-7). Nesta cidade, cada um “pode dar à sua própria vida a organização (*kataskuên tou autou biou*) que quiser, aquela que lhe aprouver” (557b4-6). Mas, se este é o caso, por que afinal a democracia incorre em uma estrutura fixa de classes? E por que os seus cidadãos apresentam uma organização anímica intemperante?

Para o Sócrates platônico, o caráter puramente contingencial da educação, sem nenhum tipo de determinação sobre como os jovens devem ser formados, é produto da liberdade; mas é também esta falta de determinações ou critérios que acaba por formar homens orientados para o prazer. Esta aparente contradição se dissipa se consideramos a crítica de Platão à contingencialidade cultural e educacional oriunda de uma contínua promulgação da *doxa*. Na falta de um projeto educacional fixo, baseado em um tipo seguro de conhecimento e orientado para a virtude, que ofereça coesão à sociedade, Platão parece crer, o que sobra é o governo do prazer individual, o que produziria uma grande quantidade de homens de inclinação hedonista⁴⁰². A liberdade democrática se expressa, na verdade, em uma profusão de “toda a espécie de prazeres variados, e de toda qualidade (*pantodapas hêdonas kai poikilas*)” (559d9).

Além disso, se o que funda o regime democrático é a convicção, por parte dos cidadãos, de que o acúmulo de posses é o bem a ser perseguido, é também este reconhecimento que guiará o homem democrático nas suas ações e discursos. O Sócrates platônico localiza justamente na vontade de querer sempre mais e de acumular riquezas o elemento psicológico constitutivo que caracteriza os homens equivalentes ao modelo de governo democrático. Este desejo é colocado como bem quando um determinado jovem é educado na ignorância e convive com “animais furiosos e terríveis” (559d9) – os zangões que são comandados pelos prazeres desnecessários, aqueles que não nos impelem a nada de bom (p. ex.: comer demais).

Quem são esses zangões? Aqui, Sócrates parece aludir aos praticantes de retórica e sofistas, aqueles que não apenas orientam-se em direção ao prazer, mas que também seduzem as demais almas e as conduzem à satisfação de seus apetites. Sócrates parece assumir que seu leitor está familiarizado com as críticas levantadas em diálogos como o *Górgias* ao elencar diferentes

⁴⁰² Em Atenas, a formação se dá por meio de “fábulas (*muthous*) fabricadas ao acaso por quem calhar” (*Rep.* 377b5-6). É assim que as pessoas passam a receber “opiniões (*doxas*) na sua parte contrárias às que, quando crescerem, entendemos que deverão ter” (377b6-8).

características dos zangões. Eles, assim como os oradores, produzem todos os tipos de prazeres e seduzem os jovens com seu barulho (559d; cf. 560c-e). Assim como os sofistas, tomam dinheiro daqueles que acumulam (555e). E assim como aqueles que falam em assembleias, parecem querer intervir em campos de conhecimento sobre o qual não possuem legitimidade: os zangões causam “perturbações” na cidade, que só podem ser evitadas se “tanto o bom médico como o bom legislador da cidade” forem capazes de “vigiá-las de longe, não menos que o agricultor que sabe do seu ofício, para evitar, acima de tudo, que se formem” (564b10-c3).

É importante compreender que essa relação do âmbito individual – o governo da parte apetitiva na alma do homem democrático – com o social – o domínio dos zangões/sofistas – reitera a existência de um intercâmbio⁴⁰³ entre almas e *polis* também neste regime político deficiente: a organização da cidade importa e suplementa a ordem anímica; ambas, em conjunto, determinam o tipo de regime que se institui na cidade e nas almas de seus cidadãos⁴⁰⁴. Na prática, esta é a sistematização da crítica que Sócrates realiza no *Górgias*. Ali, a codependência entre as dimensões individual e política se expressa explicitamente a partir da articulação entre o diagnóstico de um descontrole dos prazeres individuais e a denúncia sobre a influência que a retórica exerce em Atenas. Para Platão, não se trata de uma relação contingencial, mas estruturante para o modo como a democracia funciona.

No *Górgias*, o Sócrates platônico classifica a retórica democrática como uma *empeiria* que visa a produção de prazer na alma, através da produção de discursos. O ponto do *Górgias*, como vimos no capítulo 3, é que a retórica não é *technê* (463a6), mas um tipo de adulação (*kolakeia*, 463b1) porque encontra fundamentação *somente* no prazer (465a2), ou seja, é incapaz de oferecer qualquer tipo de fundamentação moral que determine o melhor modo de agir (465a2-5)⁴⁰⁵. A potência do tipo efêmero de prazer produzido pela retórica ateniense prospera em uma cidade organizada em torno do hedonismo do tipo ao qual Platão dedica sua crítica na parte final do

⁴⁰³ Ou seja, ocorre tanto um processo de internalização, nos moldes do que Lear (1992) atribui a *Kallipolis* (v. n. 307), na medida em que a falta de educação influencia a formação das almas e desejos dos cidadãos, quanto de externalização, pois é o tipo de desejo que os cidadãos procuram que fomenta a ordem destas classes na democracia. O argumento a seguir corrobora esta tese.

⁴⁰⁴ Platão não insiste em um isomorfismo ou mesmo uma analogia tão rigorosa no caso dos governos degenerados. Mas não há motivos para crer que a analogia precise se manter na democracia. Um dos pontos da analogia cidade-alma na *República*, afinal, é estabelecer as condições para que indivíduo e *polis* se mantenham justos e alimentem a manutenção da ordem um do outro. Cf. Lear (1992); discussão em “A formação do thumos...” e “O papel social da vergonha”, no cap. 4.

⁴⁰⁵ Sócrates subverte, portanto, a reputação da retórica em Atenas. Sobre este argumento, v. “As inversões socráticas” no cap. 3.

diálogo. A crítica à *pleonexia* do *Górgias*, portanto, tem sua dimensão amplificada e sistematizada na *República*: a vontade de acúmulo de posses, a presença desses “zangões” e a ausência de uma educação moral explicam como a sociedade tende para uma busca descontrolada do prazer. O que impossibilita a coesão social na democracia – e o que causará a continuidade de sua degeneração na direção da tirania⁴⁰⁶ –, afinal, é que cada indivíduo visa a satisfação dos próprios prazeres⁴⁰⁷ (586b). Caracteriza-se, assim, a incontinência e a decadência da cidade e da alma.

A potência da retórica se efetiva na democracia porque as pessoas são orientadas pelas suas motivações apetitivas. Por outro lado, é também justamente a influência da retórica na cidade que possibilita o acúmulo de poder e prestígio político. Uma dinâmica retroalimenta a outra: a estrutura das almas, guiada para o prazer, e a estrutura da cidade, dominada por aqueles que mobilizam o prazer para o próprio acúmulo de dinheiro e poder. Os cidadãos, neste contexto, são formados por um tipo de educação voltado para a obtenção de prazer, que se formula justamente a partir de um discurso que, como o de Cálicles, exalta o hedonismo. Se aplicarmos a leitura estrutural da tripartição, a importância social atribuída a uma prática que funciona através da mobilização de apetites e prazeres (como a retórica do tipo adúladora, conforme estabelecido no *Górgias*) só poderia ser explicada pelo governo do *epithumêtikos* na alma e o domínio dos zangões na cidade. É essa desordem que torna não apenas o indivíduo escravo dos próprios prazeres, mas subordina a própria cidade à dinâmica de satisfação de desejos. Nesta ordenação político-anímica da democracia, ocorre uma instrumentalização das demais partes da alma de seus cidadãos, assim como uma submissão das demais classes à dos zangões. Por isso, ocorre o “culto à riqueza” (“*plouton timan*”, 555c8): o dinheiro é perseguido pela alma governada pelo *epithumêtikos* por ser objeto *de prazer*, mas passa a estar em relação também com as demais partes da alma. O *thumos* passa a direcionar seu apreço ao acúmulo de bens materiais, e a combater tudo que impede este fim.

⁴⁰⁶ Nesse sentido, concordo com Arruzza (2018, p. 62) ao afirmar que “*Plato’s critique of tyranny should be taken not so much as a critique of actual, historical tyrannical regimes but more as an important part of his critique of Athenian democracy*”.

⁴⁰⁷ A crítica ao tipo de prazeres perseguidos na democracia e na tirania (referido no livro VIII como “prazeres desnecessários”, cf. 559a-c) se complexificará, no livro IX, a partir de uma distinção entre tipos de prazeres mais e menos reais (586b ss.). No livro VIII, Sócrates parece estar se referindo, no entanto, apenas a prazeres corporais, separados entre aqueles que são necessários à sobrevivência e outros que seriam supérfluos e prejudiciais, enquanto, no livro IX, está em jogo, como nota Muniz (2011, p. 291), “a conexão das faculdades psíquicas e seus respectivos vazios ao alimento gerador da real saciedade psíquica”.

O problema neste caso, para Sócrates, é que “prestar culto à riqueza e ao mesmo tempo ser possuidor de temperança suficiente é impossível entre os cidadãos” (555c7-d1). A temperança, como definida na *Rep.* IV, é “uma espécie de ordenação (*kosmos*)” (430e6) que implica “o domínio (*enkrateia*) de certos prazeres e desejos (*hêdonôn tinôn kai epithumiôn*)” (430e6-7)⁴⁰⁸. O dilema inicialmente colocado na *Apologia*, entre militar pela alma e pela reflexão ou pelo dinheiro e pela honra, encontra aqui fundamentação em uma teoria psicológica. Ou bem se é governado pelas motivações racionais, caso em que se orienta pela reflexão e pelo cuidado da alma como um todo, ou bem se deixa governar pelos apetites, e a vida passa a ser dedicada a perseguir dinheiro, prazeres e reputação.

Ora, a temperança, que Sócrates exprime através da expressão “ser senhor de si (*kreittô hautou*)”, se explica em termos psicológicos justamente a partir da hierarquia anímica adequada. No entanto, ela não ocorre “quando devido a uma má educação (*trophês kakês*) ou companhia a parte melhor (*to beltion*), sendo menor, é dominada (*kratêthêi*) pela superabundância da pior (*hupo plêthous tou cheironos*)”; além disso, quando ocorre esta formação anímica, a pessoa “a tal expressão [i.e. a temperança] censura [e reprova] (*oneidei psegein*) [e chama a ela de inferior e intemperante] (*te kai kalein hêttô heautou kai akolaston*)” (431a7-b2). Essa visão é ecoada em falas de outros personagens que habitam Atenas. No *Lísis*, por exemplo, Sócrates pergunta ao personagem homônimo: “te parece ser feliz (*eudaimôn*) o homem que é escravo (*anthrôpos douleuôn*) e ao qual não é permitido fazer nada daquilo que deseja (*epithumoi*)?”⁴⁰⁹ (207e), ao que Lísis responde negativamente. Mas talvez a defesa mais aguerrida do prazer seja mesmo feita por Cálicles no *Górgias*, que também repudia a vida do temperante como a vida de um escravo (“*douleuôn*”, 491e6), e segundo quem o belo e justo por natureza é “servir (*hupêretein*)” os desejos, “satisfazer o apetite (*epithumia*) sempre que lhe advier⁴¹⁰” (492a2-3).

A *akolasia*, uma expressão de negação da temperança, não apenas passa a ser valorizada e vista como honrosa, como pode ser inclusive justificada, já que a parte racional da alma está, esta sim, escravizada pelos apetites⁴¹¹. Isso explica a possibilidade de que alguns interlocutores de

⁴⁰⁸ O que garante a temperança em todas as classes na *República*, inclusive a dos auxiliares e produtores, é a relação do indivíduo com a sociedade e com as demais classes. V. *Rep.* 389d9: “Para a grande massa (*hês to plêthei*), os pontos cardeais da temperança não são obedecer aos chefes (*archontôn*), e ser senhor de si (*autous de archontas*) relativamente aos prazeres da bebida, de Afrodite e da comida?”.

⁴⁰⁹ Tradução de Carlos Alberto Nunes.

⁴¹⁰ Para uma análise do argumento, v. cap. 3 e “*O caso Cálicles*”, a seguir.

⁴¹¹ Cf. posição de Wilburn (2015b), n. 241 e 250. Conforme nota Irwin (1979, p. 192), a liberdade advogada por Cálicles não diz respeito à alma como um todo, mas trata-se, antes, de uma liberdade incondicional dos apetites: “*He*

Sócrates defendam, por exemplo, a injustiça e o hedonismo (mais sobre isso abaixo): a desorganização anímica – ou a intemperança – se traduz não apenas na perseguição constante de quaisquer tipos de prazeres, mas na possibilidade de racionalizar este estilo de vida e colocá-lo como um objetivo e um bem a ser almejado⁴¹². Se, como vimos⁴¹³, o homem oligárquico tem na sua alma a escravização da parte racional e irascível da alma pela parte apetitiva (“*katadoulôsamenos*”, 553d2; cf. 553c5-d8) – quando, por isso, começa a se orientar pela busca pelo acúmulo de posses e dinheiro (“*ex ellatonôn chrêmatôn pleiô estai*”, 553d) –, é na democracia que esta instrumentalização encontra as condições sociais para a sua consolidação e aprofundamento.

A crítica geral à democracia enquanto um regime político se articula pelo menos em alguns pontos com a crítica à Atenas democrática que executou Sócrates. A preocupação com o dinheiro e os bens materiais, deflagrada na democracia ateniense e já denunciada na *Apologia*, é, na *República*, lida como o traço determinante da democracia enquanto regime: a vontade de acúmulo de riquezas. Platão dá, na *República*, um passo além, que articula a crítica moral e social a um diagnóstico psicológico: a *akolasia* é explicada pela perseguição do prazer enquanto objeto prioritário da alma. Já em diálogos como o *Górgias*, Sócrates denuncia o modo como essa busca incessante por prazer se realiza em Atenas e se articula com a organização política: através de artifícios como a retórica e a adulação de plateias numerosas, oradores e sofistas acumulam poder e prestígio, aquilo que possibilita o seu próprio acúmulo de prazer.

A dinâmica da adulação, nesse sentido, é o que explica também aquilo que será considerado como belo e como vergonhoso na democracia ateniense. Na *República VI*, Sócrates trata sobre como mesmo uma alma superdotada de alguém nascido com natureza filosófica pode ser corrompida se, por acaso, receber uma má educação. O que causa a corrupção da alma filosófica

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.”

⁴¹² Russell (2005) observa corretamente que a ordenação entre diferentes partes da alma é determinante para explicar o sentido existencial que se confere à satisfação de diferentes tipos de prazeres: “*to talk about the pleasure of a life pursuing money, for instance, is not to talk about how money-making feels, but about the value that one’s emotions attribute to money-making projects as a part of one’s whole existence. To be pleased with such a life is to see one’s projects as worth spending time on, to see those projects as intimately bound up with an identity that one prizes, and in general to have one’s emotions resonate with those projects.*”

⁴¹³ Em “*Uma interpretação alternativa*”, no cap. 4.

na democracia, ou em uma sociedade organizada em torno da opinião pública, é a necessidade de agradar a multidões:

Quando tomam assento juntos e em grande número, nas assembleias ou nos tribunais, teatros ou acampamentos ou qualquer outra reunião pública numerosa, e com grande alarido censuram (*pollôi thorubôi... pseôsi*) certos ditos e feitos (*tôn legomenôn ê prattomenôn*), outras vezes aprovam (*epainôsin*), exagerando em ambos os sentidos, quer na gritaria quer nos aplausos, e, além desses, as pedras e o lugar onde se encontram fazem-lhes eco, produzindo um ruído em duplicado (*diplosion thorubon*) da censura e do louvor. Em tais condições, como se comportará o coração do jovem que falávamos? Ou que educação particular (*paideian idiôtikên*) resistiria (*anthexeîn*), sem ser arrastada, submersa por essa tal censura ou louvor, na corrente que a leva? E não declarará que são belas ou feias (*kala kai aischra*) as mesmas coisas que para eles, e não terá as mesmas ocupações (*epitêdeusein*) e não será do mesmo jaez (*esesthai toiouton*)? (*República*, 492b-c)

A dinâmica do prazer denunciada no *Górgias* através da crítica da retórica enquanto adulação é aqui atribuída ao funcionamento de uma sociedade democrática como Atenas, estruturada em torno de assembleias e tribunais que contam com a participação de muitas pessoas. É com grande estrondo (“*thorubôi*”) que as multidões, integrando boa parte das instituições responsáveis pelas decisões políticas, influenciam a própria formação dos cidadãos. Em um certo sentido, esta é a descrição de um tipo de internalização – de influência social e cultural sobre o tipo de pessoa que se forma na cidade e de quais práticas realiza – bem diferente da de *Kallipolis*: aqui, tudo é determinado admirável e vergonhoso à luz das expectativas das multidões. O jovem educado em um tal contexto não apenas julga as coisas como belas e feias a partir dos parâmetros do público, como se ocupa com as mesmas coisas e é do mesmo tipo.

É assim que a dinâmica do prazer se retroalimenta no regime democrático: os discursos que são aceitos na cidade são aqueles que causam prazer, pois as plateias estão acostumadas a exaltar os discursos que lhe aprazem; e as plateias são constantemente recondicionadas a exaltar os discursos aprazíveis porque são esses discursos que satisfazem a sua sede de prazer. O problema fundamental é, afinal, a necessidade de aprovação desse grande número de pessoas, que, educadas nesta mesma cidade, tomam decisões não com base no conhecimento – pois sobre muitos dos assuntos que opinam sequer têm conhecimento⁴¹⁴ – mas numa *doxa* que se baseia, em grande medida, no prazer. A incompatibilidade entre a perseguição do prazer e a temperança se expressa pela determinação de diferentes motivações, mas tem implicações epistêmicas. Nesse contexto,

⁴¹⁴ Cf. *Górgias* 464d-e, em que Sócrates compara as audiências atenienses com uma plateia de “homens ignorantes (*anoêtois*) como crianças” (*Górgias*, 464d6-7).

uma outra camada da influência da dinâmica do prazer se faz notar, pois a aprovação ou reprovação de alguém depende da conformidade entre aquilo que considera como admirável ou vergonhoso em relação às coisas como elas parecem, de modo contingencial. Qualquer capacidade cognitiva, portanto, é subjugada e instrumentalizada pela dinâmica psíquica da *akolasia*, assim como é a força motivacional da reputação, que depende e em alguma medida se confunde com a necessidade de produção de prazer (nas plateias) para obtenção do próprio prazer (através do enriquecimento oriundo da aprovação pública, p. ex.).

O que importa sublinhar, por fim, é que a dinâmica do descontrole do prazer se expressa tanto no nível individual quanto no nível político: assim como em *Kallipolis* há uma interdependência entre harmonia interna e externa, na Atenas democrática é justamente a desordenação da cidade que explica a desordenação das almas. No caso individual, a comparação do homem democrático com o tipo imediatamente anterior de constituição e de homem degenerado na *República* é pertinente. Se o homem oligárquico age a partir de cálculos hedonistas para obtenção do maior lucro possível (554a), o homem democrático persegue não apenas os prazeres necessários, mas também os desnecessários – aqueles que não causam bem a si mesmo. O homem oligárquico não está livre de conflitos internos (“*astasiastos*”, 554d9), mas determina alguns prazeres que persegue, em detrimento de outros, piores. Ele parece justo (“*eudokimeî... dikaios einai*”) porque suprime (“*katecheî*”) os piores apetites (“*kakas epithumias*”). Ele faz isso não “por os convencer (*peithôn*) que não é melhor segui-los, nem por os suavizar com argumentos”, mas “devido à necessidade e ao medo, porque treme pelo resto da sua fortuna” (554d1). Já os jovens criados no governo democrático são “inativos quer física quer espiritualmente, e não são moles para resistir ao prazer e ao desgosto (*karterein pros hêdonas te kai lupas*), e ainda por cima preguiçosos” (556b8-c2).

Trata-se da ausência, nesse sentido, também de um tipo específico de medo, o medo da má reputação, que seria capaz de se contrapor a certos tipos de desejo. Não há contraponto ao prazer sequer em um tipo de vergonha estimulado pelo uso da razão (ainda que instrumentalizada), a partir de convicções que visam, em última instância, o acúmulo de mais riqueza (como ocorre no caso do homem oligárquico). Para Platão, é a “falta de vergonha na cidade (*anaidôs en têi polêi*)” (556b2) a característica decisiva que faz do homem democrático mais degenerado que o homem oligárquico. Enquanto este é capaz de efetuar cálculos e privar-se de certos prazeres, mesmo que

apenas visando a sua reputação para alimentar o acúmulo de dinheiro, aquele sequer mobiliza qualquer senso de vergonha para evitar a perseguição de prazeres que viriam a lhe causar prejuízo.

Sócrates afirma que, quando os aliados do elemento democrático vencem na alma, “chamando imbecilidade a vergonha (*aidô êlithiotêta onomazontes*), a empurram ignominiosamente (*atimôs*) para o exílio” (560d2). Bem, se a função da vergonha na alma é justamente louvar o que deve ser louvado e combater o que deve ser temido, a sua ausência faz com que se afirme que “todos os prazeres são semelhantes e devem honrar-se por igual (*timêteas ex isou*)” (561c3-4), mesmo “se, da parte dos parentes, vier algum reforço para o que na sua alma há de poupado” (560c6-7). A vergonha atuaria, no regime oligárquico, como eventual motivação contra o prazer; mas, ao mesmo tempo, é a falta de fundamento epistêmico que parece tornar inexorável a degeneração da sociedade na direção de um regime governado pelo prazer.

Ao final da descrição do homem equivalente ao regime democrático, Sócrates dedica-se a fazer uma ressalva, que aponta para a possibilidade de resistência mesmo em uma cidade desordenada, povoada por zingãos (560d-e): a passagem do homem oligarca para o homem democrático pode ser inicialmente impedida. O pai do homem oligárquico ou algum outro parente (“*oikeiôn*”), “censurando-o e vilipendiando-o” (“*nouthetountôn te kai kakizontôn*”), pode fazer surgir na alma de um jovem “uma revolução e uma contrarrevolução, e uma luta de si para consigo (*stasis kai antistasis machê en autôi pros hauton*)” (560a2). Em alguns casos, o “elemento democrático cede (*hupechôrêse*) ao oligárquico⁴¹⁵, e alguns desejos (*epithumiôn*), uns extinguiram-se (*diephtharêsan*), outros foram derrubados (*exepeson*)” (560a5-6). Isso ocorre “por [ter surgido] (*engenomenês*) na alma do jovem um pouco de [vergonha] (*aidous tinos engenomenês en têi tou neou psuchêi*), até que se restabelecesse a ordem (*katekosmêthê*)” (560a6-7)⁴¹⁶.

Aqui novamente se destaca a função que a vergonha pode efetuar em relação ao combate do descontrole das *epithumiai*, como o mecanismo capaz de frear a subsequente degeneração da alma (que se expressa pela crescente abrangência de prazeres). Caso na alma intemperante ainda

⁴¹⁵ Platão está se referindo aqui ao elemento intermediário da alma, aquele que controla os prazeres e produz vergonha. O verbo *engignomai* no particípio aoristo parece sugerir antecedência da ocorrência de *aidôs* na alma do jovem em relação à vitória do elemento oligárquico (“*to demokratikon hupechôrêse tõi oligarchikôi*”, com *hupechoreô* no indicativo aoristo), ou pelo menos concomitância entre os dois eventos. Conforme nota Adam (p. 241), “*Plato means to suggest that the oligarchical element present in the neanias is a universal feature of the human race.*”

⁴¹⁶ Veremos, ao fim do capítulo, que este prognóstico diz respeito a uma possibilidade que não se concretiza; o jovem continua a perseguir os prazeres vergonhosos e sua alma acaba mais influenciada pelos zangões da cidade.

haja algum elemento que se contraponha ao desejante, é possível combater este e restabelecer a ordem na alma. O elemento determinante para que essa resistência funcione é que alguma vergonha (“*aidôs*”, ou “pudor”, na tradução de Rocha Pereira⁴¹⁷) tenha surgido na alma do jovem oligárquico. Nesta passagem, recebe importância a presença de alguém próximo – um agente externo –, cuja censura produz uma resistência às demais influências que estimulam – através da má educação ou da companhia – os tipos de prazeres desnecessários⁴¹⁸.

Comparemos com a descrição que Sócrates faz para o tribunal na *Apologia* sobre o tipo de influência que exerce sobre os seus concidadãos e o modo como tenta afastá-los da perseguição do estilo de vida em voga na democracia ateniense:

Assim me parece, realmente, ter o deus me ligado à cidade, desse jeito; eu que **despertá-los e persuadi-los e reprová-los** (*egeirôn kai peithôn kai oneidizôn*) – um por um – não paro de modo algum, o dia inteiro por toda parte assediando-os (*proskathizôn*). Outro desse jeito não surgirá facilmente para vocês, varões (...). Que por acaso sou eu esse tipo de homem – que à cidade pelo deus foi dado – vocês poderiam perceber a partir disto: é que não se assemelha a algo humano eu ter me despreocupado de tudo que é meu (e já por tantos anos aguentar a família sendo negligenciada) para realizar sempre o que diz respeito a vocês, me dirigindo a cada um em particular (*idiai*) **como um pai ou um irmão mais velho**, tentando persuadi-los a se preocupar com a virtude (*peithonta epimelesthai aretês*). (*Apologia*, 30e5-31b5)

Aqui, há também um conflito entre a influência na instância pública e o papel de um particular: Sócrates é um único indivíduo que, em particular, exerce a função formativa que deveria caber a um pai ou um irmão, ou seja, desperta e reprova os demais cidadãos a se preocuparem com a virtude⁴¹⁹. Trata-se de um tipo de cuidado que os próprios familiares, indivíduos oligárquicos,

⁴¹⁷ Sobre *aidôs* no sentido de “senso de vergonha”, v. cap. 1, “*Vergonha grega, agência e moralidade*” e “*O vocabulário da vergonha em Platão*”.

⁴¹⁸ Se lida literalmente, esta parece ser uma aposta um tanto quanto otimista: por que um pai ou um irmão de um jovem, educados no mesmo contexto, efetuariam uma influência contrária àquela que os zangões exercem? Talvez não se trate de um caso impossível no tipo de degeneração que está sendo descrito por Sócrates. Embora não fique claro quanto tempo dura cada tipo de regime descrito nos livros VIII e IX, a corrupção se dá na falha da transmissão intergeracional de valores, de modo que o parente certamente tem papel determinante contra a influência externa de agentes como os zangões que levam o homem ao descontrole dos prazeres. Mas, de acordo com esta leitura literal, os resultados da reprovação paterna seriam temporários e ineficientes, por causa da “falta de capacidade de educar por parte do pai” (*di’anepistêmosunên trophês patros*, 560a8-9). Ora, mesmo se tivesse sido criado no estado oligárquico, o pai já seria vítima das “*apaideusian kai kakên trophên*” características deste regime, 552e3-4).

⁴¹⁹ No *Sofista*, o Estrangeiro estabelecerá uma diferença entre dois tipos de educação moral: uma, “misto moderado de reprimenda e advertência, e que no todo poderia ser chamado exortação (*nouthetêtikên*)” (230a), é aquela aplicada pelos pais aos filhos; outra, partindo da ideia de que “toda ignorância é involuntária e que nenhum dos que se julgam sábios se dispõe a aprender seja o que for daquilo em que se considera forte” (*Sof.* 230a) parece se referir ao método socrático ou pelo menos a sua habitual etapa “negativa” (cf. *Sofista*, 230b-d, passagem citada na abertura deste capítulo). Na passagem da *República* que estamos analisando, Sócrates usa o vocabulário que remete a uma

na maioria das vezes não querem e são incapazes de exercer⁴²⁰– eles próprios afeitos ao prazer, não querem abrir mão do acúmulo de posses e não perseguem a virtude. Também nesse sentido, Fédon, no diálogo homônimo, associa a relação de Sócrates e seus seguidores com a de pai e filho. Momentos antes da morte do filósofo, ele descreve a tristeza que tomara os homens mais próximos de Sócrates: “Sentíamos, em verdade, como quem houvesse perdido seu pai e tivesse de ficar órfão para o resto da vida” (*Fédon*, 116a6-7).

Na *República*, ao sugerir a possibilidade de que apenas uma pessoa de confiança, como um familiar, possa fazer despertar na alma de um jovem a vergonha que efetuará uma luta contra os prazeres, para que a ordem anímica possa ser restabelecida mesmo em um contexto de desordem social e más influências externas, Platão pode nos ajudar a explicar a relação que Sócrates visa estabelecer com alguns de seus interlocutores no ambiente ateniense.

Há três condições estabelecidas para que o jovem democrático possa resistir aos prazeres desnecessários: que haja alguém disposto a ajudar o jovem; que o tal jovem ainda mantenha um pouco de *aidôs* na alma, ou seja, um senso de vergonha; e que tal discussão se dê em âmbito familiar ou particular, ou seja, que não se trate de um discurso proferido no contexto público da assembleia, em que qualquer coisa dita será sempre julgada de modo barulhento e tumultuoso a partir de sua capacidade de apazibilidade às multidões. Ora, a delimitação dessas condições para salvar o homem democrático na *República* nos remete não só ao tipo de diálogo entre Sócrates e os homens atenienses descrito na *Apologia*, mas às próprias discussões representadas por Platão nos *Diálogos*. Caso essas condições sejam atendidas, um conflito psíquico pode se instaurar, e o jovem pode manifestar alguma resistência contra o domínio incontido dos apetites que o levaria rumo à democracia e, potencialmente, à tirania.

A dinâmica do prazer fundamenta a crítica de Platão à democracia: o homem democrático é caracterizado como aquele que busca sempre mais, e que vê no dinheiro a principal motivação, já que é com dinheiro que se realiza prazeres de todos os tipos. Ao mesmo tempo, o domínio do

intervenção do primeiro tipo (cf. “*nouthetountôn*” em *Rep.* 560a2), mas não há motivos para crer que, neste contexto, mesmo se assumíssemos a distinção, uma intervenção como a do segundo tipo não pudesse ser aplicada.

⁴²⁰ Sobre o problema da possibilidade de transmissão do conhecimento moral entre pais e filhos, cf. *Mênon* 93d-94e (exemplos de filhos cujos pais virtuosos foram inaptos para ensinar a virtude); *Protágoras* 319e: “também no âmbito particular (*idiai*), os mais sábios e melhores dentre nossos concidadãos não são capazes de transmitir a virtude que possuem. Por exemplo: Péricles, o pai destes jovens aqui presentes, (...) naquilo em que é sábio, porém, nem ele próprio os educa nem encarrega outra pessoa de fazê-lo”. Sobre a falha no ensino dos filhos de Péricles, cf. também *Alcibíades I* 118d-119a; *Górgias* 516a, em que Péricles é considerado um homem mau por não ter tornado os demais homens melhores, mas piores.

prazer produz, na alma, não só uma deficiência cognitiva (na medida em que a razão está instrumentalizada e subjugada desde a oligarquia), mas também, embora talvez em menor grau, a supressão do tino para a honra. É justamente por isso que a vergonha tem uma capacidade transformadora na democracia. Se há nos personagens de Atenas algum tipo de disposição para a vergonha, isso significa que eles ainda podem ser sensibilizados para o caráter vergonhoso de certos tipos de prazeres. Talvez isso seja o mesmo que afirmar, como faz Sócrates no *Górgias*, que suas almas ainda são curáveis⁴²¹.

Ou seja, a vergonha pode ser uma ferramenta potente em uma cidade como Atenas, na medida em que somente ela é capaz de combater diretamente os prazeres do tipo vergonhoso mesmo num contexto em que não há educação filosófica ou preocupação com o conhecimento da virtude, mobilizando outras motivações que não o prazer (mesmo que sejam, ainda, motivações não exclusivamente preocupadas com o conhecimento, como o cuidado com a honra ou a reputação).

É nisto que reside a aposta de Platão na convergência entre vergonha e razão: Sócrates, através do diálogo, é capaz de mobilizar o envergonhamento de seus interlocutores. O problema da vergonha no contexto de uma democracia, contudo, é a falta de critérios para julgar o que é belo ou vergonhoso que não seja o prazer (como vimos no cap. 5). Se é verdade que as críticas à democracia na *República* VIII e a crítica à retórica no *Górgias* se aplicam a Atenas, Sócrates precisa apelar a outro tipo de fundamentação discursiva se quiser convencer seus interlocutores.

**

A crítica psicológica ao homem democrático e à influência que a democracia enquanto regime político exerce sobre seus cidadãos não é – para ressaltar este ponto novamente – puramente teórica. Os *Diálogos* representam o ambiente onde Sócrates faz o papel do particular, a influência externa que, sozinha, visa criar no jovem uma batalha anímica contra todas as demais influências: a educação aleatória, os zangões e a atração dos prazeres desnecessários.

Mas como ele faz isso em um contexto tão adverso? A denúncia que Sócrates faz à dinâmica do prazer na cidade não se limita à relação entre desejo e seus objetos. Trata-se de uma incompatibilidade que se expressa em um nível de convicções. A intemperança não implica, ao

⁴²¹ Cf. cap. 3, seção “A vergonha como punição e paradigma”.

agente, a impossibilidade de justificar os apetites; ao contrário, como vimos na nossa leitura estrutural da alma, é preciso compreender como, mesmo em uma alma guiada para a satisfação de apetites, as suas demais funções continuam operando. Isso significa que, na democracia, a inversão na hierarquia da alma produz também uma inversão de prioridades, em que os discursos e convicções difundidas também visam a produção de prazer. São essas convicções que serão veiculadas por personagens como Cálicles, Trasímaco e Alcibíades nos diálogos.

O homem democrático não apenas vê a vergonha como imbecilidade, mas também a temperança como covardia, e expulsa qualquer comedimento, dando lugar “à insolência, a anarquia, a prodigalidade e a desfaçatez”. Ele designa “a insolência por boa educação, a anarquia por liberdade, a prodigalidade por generosidade, a desfaçatez por coragem” (560e-561a). Em resumo: a inversão da organização temperante da alma faz com que, no ambiente democrático, o bom possa ser visto como mau, e o *aischron* possa ser visto como *kalon*⁴²². Voltemos, então, à questão que levantamos no começo deste capítulo: se a vergonha depende de um certo conjunto de valores referendados socialmente, como mobilizar a vergonha ou o pudor de alguém que parte de uma perspectiva inversa?

A vergonha funciona, no diálogo argumentativo, através de um mecanismo de revelação; mas esse mecanismo pressupõe critérios a partir dos quais se possa julgar o que é revelado. Para driblar a inadequação dos critérios no ambiente democrático, Sócrates precisa lançar mão de alguns recursos, de modo a persuadir e reprovar seus interlocutores: ora joga com a ambivalência de certas imagens – que são consideradas como vergonhosas, mesmo que pelas razões erradas –, ora parece crer na possibilidade de que, pela razão, possa fazer ver também alguns dos valores que precisam ser adotados para julgar o que é vergonhoso. Há ainda um recurso extremo, talvez o mais poderoso, ao qual Sócrates só pode apelar no caso de alguns dos interlocutores mais promissores filosoficamente – é a relação *erótica*. Como veremos no caso de Alcibíades, é a partir de um tipo de relação específica entre amante e amado, na qual a vergonha ganha outro estatuto, que é possível fazer ver aquilo que é realmente belo e realmente feio.

A seguir, analisaremos algumas passagens de envergonhamento dos interlocutores nos diálogos. Esses personagens subscrevem aos valores delineados até aqui, de modo mais ou menos radical: ora defendem o hedonismo, ora almejam o acúmulo de posses ou mesmo a influência

⁴²² Há uma inversão de valores análoga àquela que Cálicles afirma haver se aceitássemos os argumentos de Sócrates no *Górgias*: “a vida de nós homens estaria de ponta-cabeça (*ho bios anatetrammenos an ein tôn anthrôpon*)” (481c)

política frente às assembleias. Cumpre notar, na nossa análise dessas passagens, três aspectos importantes: (1) Como é preciso um esforço argumentativo para mostrar as consequências, nas posições defendidas pelos interlocutores, das propostas e imagens utilizadas para envergonhar; (2) A dinâmica psíquica que está em jogo, em que a vergonha exerce apelo de modo diferente de uma refutação estritamente formal do argumento; (3) Como Sócrates evoca no interlocutor o medo da má reputação, ou seja, um temor em relação a como ele poderia parecer e como os outros o perceberiam.

6.2 O caso Cálicles: democracia, natureza e norma

No capítulo 3, discutimos⁴²³ sobre o personagem Cálicles e sua representação como uma das “almas incuráveis” às quais Sócrates alude ao final do diálogo (525b-c). Como nós já ressaltamos, talvez seja impreciso afirmar que Cálicles se envergonha frente ao exame socrático, afinal, não há indicações textuais que atestam rubor ou constrangimento por parte do personagem. No entanto, é nítido que a intenção de Sócrates é fazer o personagem se envergonhar ao deparar-se com as consequências da posição que defende. Se nada mais, Cálicles é constrangido a matizar a sua posição e mostra-se incapaz de levar o *elenchos* às últimas consequências. Trata-se de uma tentativa platônica de produzir, através da exibição do verdadeiro caráter de uma figura como Cálicles, um paradigma negativo para os leitores do diálogo.

No entanto, a refutação de Cálicles revela-se como um paradigma também para a nossa análise. Sócrates utiliza alguns procedimentos argumentativos que visam causar vergonha no seu interlocutor. Alguns desses procedimentos aparecerão em outros diálogos, e nos ajudam a responder as questões que motivam este capítulo. Portanto, é do argumento que visa a refutação e o desvelamento das consequências vergonhosas da posição calicleana (481b-495b) que iremos tratar a seguir. Eu pretendo mostrar, a partir da análise dos argumentos proferidos pelo personagem Cálicles e da refutação montada por Sócrates, como a posição de Cálicles expressa uma contradição inerente à própria “ideologia” em voga na democracia ateniense, que pode ser atribuída a uma desordem anímica e um descontrole dos prazeres causados pela ausência de vergonha. Além disso, veremos o papel que Platão vislumbra para a vergonha em uma democracia,

⁴²³ Cf. “Os limites da vergonha”, “A boa retórica”, “A vergonha como punição e paradigma” no cap. 3.

como antídoto não só ao prazer mas a esta determinada desordem na alma e na cidade. Por fim, nos debruçaremos sobre os procedimentos que Sócrates utiliza para efetivar o *elenchos* de personagens formados a partir de critérios morais incomensuráveis, através do uso de imagens ambíguas como a do *kinaidos* e um tipo de argumento que chamarei de *redução à vergonha*.

As ideias basilares da democracia ateniense criticadas pelo Sócrates platônico encontram-se sintetizadas nas teses defendidas pelo interlocutor de Sócrates neste terceiro ato do *Górgias*. Cálicles ama o povo de Atenas (481d5), defende que a vida só vale a pena se a pessoa é indulgente com os próprios apetites (491e) e proclama não se envergonhar (482d-e). A sua função no diálogo é impedir que, após a refutação de Górgias e Polo, dois oradores públicos, a retórica ateniense seja deslegitimada.

No início deste ato do diálogo, é Cálicles quem tenta envergonhar Sócrates. Como fica claro no desprezo que demonstra à atividade socrática, o personagem também reconhece a oposição entre a ideologia democrática e a vida filosófica:

Se alguém, mesmo de ótima natureza (*euphuês*), persistir na filosofia além da conta, tornar-se-á necessariamente inexperiente em tudo aquilo que deve ser experiente o homem que intenta ser belo, bom e bem reputado (*kalon kagathon kai eudokimon*). [...] Quando então [os filósofos] se deparam com alguma ação privada ou política, são cobertos pelo ridículo (*katagelastoi gignontai*) [...]. (484c8-d2)

Cálicles faz uso de um mote presente no imaginário ateniense que opõe a vida intelectual à vida prática e à capacidade de obter prestígio e ganhos através da vida política⁴²⁴. A vida filosófica, a partir da visão democrática, é um tanto quanto ridícula, porque não se propõe a perseguir aqueles fins, que, afinal, são reconhecidos como bens em uma democracia. Ao contrário: não só priva o sujeito de prazer, na medida em que é incapaz de obter prestígio e honra, como também pode causar dor através da punição infligida por aqueles que são capazes de mobilizar as multidões. Essa incapacidade do filósofo culmina no prognóstico de que, caso fosse acusado, Sócrates seria incapaz de se defender contra uma pena de morte: “diante de um acusador extremamente mísero e desprezível, tu morrerias” (486b3-4).

É curioso que, a princípio, uma série de simetrias aproximam a posição de Cálicles à posição de Sócrates na *República*. Cálicles também reconhece o dilema entre a vida voltada ao

⁴²⁴ Um tema presente na *Antíope* de Eurípides, que é aqui satirizada. Sobre a retomada deste tema a partir de uma perspectiva platônica e a intertextualidade no *Górgias*, v. Nightingale (1995, p. 67-87). Cf. Freitas (2018).

prazer e a vida da filosofia e do autocontrole: é preciso escolher uma delas. Assim como o Sócrates da *República*, Cálicles assume uma classificação entre indivíduos de acordo com sua natureza, e vislumbra o perigo de que alguém de boa natureza possa ser corrompido com uma má educação. A diferença é que, colocadas essas oposições – entre *akolasia* e temperança, entre a natureza propensa para a filosofia ou para a vida pública –, Cálicles adotará uma posição oposta à de Sócrates. É preciso sim perseguir o prazer e a honra, em vez de perseguir a vida da reflexão. O conhecimento filosófico não pode trazer uma boa vida; a felicidade é “luxúria, intemperança e liberdade” (492c7). E o perigo da má educação se coloca, para Cálicles, na medida em que pode fazer com que se continue a filosofar além da idade. A filosofia é uma etapa da formação que não deve ultrapassar a infância; caso um adulto seja visto ou ouvido (“*akousêi tis... horai*”) filosofando na cidade, “se mostra absolutamente ridículo (*katagelaston*), afeminado (*anandron*) e merecedor de umas pancadas (*plêgon axion*)” (485b-c).

O terceiro interlocutor de Sócrates no *Górgias* marca o que parece, à primeira vista, um limite do *logos* socrático. As premissas e valores assumidos por Sócrates e Cálicles são tão diferentes que a discussão é marcada por uma série de indicações dramáticas que sinalizam, para o leitor, como a conversa periga ser abortada a qualquer momento: há trocas de acusações, silêncios, indignação e até a recusa, por parte de Cálicles, de continuar respondendo às perguntas de Sócrates⁴²⁵. Mas em meio a essas indicações dramáticas, há de fato a construção de argumentos que expõem não só a oposição pontual entre esses dois personagens, mas ilustram a diferença entre a filosofia socrática e o tipo de pensamento que circula e estimula os entusiastas da democracia ateniense. Retomemos o modo como Cálicles delinea sua posição ao longo da discussão no terceiro ato do *Górgias* e passa a defender a vida hedonista.

Cálicles entra na conversa proclamando uma distinção entre *nomos* e *phusis* (482e), segundo a qual a segunda é superior ao primeiro. A distinção, no lugar-comum utilizado entre os sofistas e oradores contemporâneos a Platão, costuma opor lei e natureza. Mas é preciso entender “lei”, neste caso, como uma derivação de deliberações humanas, construídas de modo a normatizar institucionalmente os costumes morais solidificados em uma sociedade – e muitas vezes restritos a ela⁴²⁶. Ao trazer o contraste *nomos* e *phusis* para o centro do debate no diálogo, portanto, Platão

⁴²⁵ Cf. cap. 3, seção “*Os limites da vergonha*”.

⁴²⁶ Conforme nota Guthrie (1971, p. 55) “*Nomos for the men of classical times is something that nomizetai, is believed in, practiced or held to be right; originally, something that nemetai, is apportioned, distributed or dispensed. That is to say, it presupposes an acting subject—believer, practitioner or apportioner—a mind from which the nomos*

está tematizando justamente os conceitos que nos permitem compreender a importância da vergonha, enquanto *pathos* que se funda na consciência não apenas da lei, mas da norma, ou seja, aquilo que se institui, a despeito da formalização legal, a partir do olhar dos concidadãos e de um critério moral comum.

No interior do argumento de Cálicles, o dualismo *natureza - norma* visa um duplo papel. Em primeiro lugar, permite que Cálicles se afaste das opiniões convencionais: “na maior parte dos casos natureza e [norma] são contrárias entre si, de modo que se alguém, envergonhado (*aischunêtai*), não ousar dizer o que pensa, será constrangido a dizer coisas contraditórias” (482e5-483a2). Cálicles é aquele que é “franco e não tem vergonha” (“*parrêsiazesthai kai mê aischunesthai*”, 487d5), como sinaliza Sócrates, justamente porque, consciente da distinção que estabelece, está disposto a contradizer aquilo que é estabelecido por convenção⁴²⁷. Na hierarquia por ele estabelecida, o sentido da oposição de *nomos* à *phusis* se refere ao modo como os homens estabelecem seus valores, à diferença de como as coisas se dão naturalmente (e subentende-se, verdadeiramente). Cálicles propõe falar de acordo com a *phusis*, e portanto suas teses não estão submetidas aos valores determinados pela moralidade comum, o que, a princípio, o impediria de ter vergonha⁴²⁸.

Em segundo, Cálicles utiliza a *phusis* como critério para se contrapor às teses que Sócrates defendera até então: segundo a norma (*nomos*), que um possua mais (*pleonektein*) do que muitos outros é vergonhoso (*aischron*), assim como é mais vergonhoso cometer do que sofrer alguma

emanates”. Guthrie destaca que, na época dos sofistas, “*a new generation has divorced nomos from physis, as what is artificially contrived from what is natural, and sometimes what is false (though commonly believed) from what is true*” (p. 56). O sentido segundo o qual traduzimos *nomos* por “lei” é tardio, e derivado da acepção original – isto é, “*usage or custom based on traditional or conventional beliefs as to what is right or true*” (idem) –, que se mantém em uso no período clássico. Como observa Dodds (1956, p. 266): “*the distinction between what is legally enforceable and what is morally right was much less clear-cut among the Greeks than it is with us*”. Sobre os usos de *nomos* e *phusis* pelos sofistas, cf. Guthrie (1971), p. 55-83.

⁴²⁷ No seu influente estudo sobre o papel da vergonha no *Górgias*, McKim (1988) defende que, a partir da distinção *phusis* e *nomos*, Cálicles rejeita em absoluto o sentimento de vergonha, como um “*unnatural feeling induced by conventional morality in order to make people suppress their natural belief in the benefit of vice*” (McKim, 1988, p. 38). De fato, nesta passagem Cálicles rejeita a subscrição aos valores de *nomos*, e, em alguma medida, a vergonha oriunda da tentativa de agradar às multidões. Mas o próprio Cálicles refere-se à vergonha desde a sua entrada em cena, quando critica a confusão entre *phusis* e *nomos* na refutação de Polo (“Polo falava do que era mais vergonhoso segundo a lei, mas teu discurso encaçava o que era mais vergonhoso segundo a natureza. Pois segundo a natureza, tudo o que é mais vergonhoso também é pior.”, 483a6-8; cf. também 484e1, em que fala de filósofos “cobertos pelo ridículo”); em 494e7-9, pergunta se Sócrates não sente vergonha pelas coisas que fala, etc. Ao meu ver, não se trata da rejeição, pelo menos consciente, da emoção, mas das normas que a orientam em seu aspecto cognitivo (ou seja, da temperança, i.e., a não-instrumentalização da parte intermediária da alma pelos apetites).

⁴²⁸ Isso o aproxima em alguma medida do perfil traçado para o homem democrático, que chama de “imbecilidade a vergonha” e a exila (*Rep.* 560d).

ação injusta. Por outro lado, a natureza, para Cálicles, “revela que justo é o homem mais nobre (*ameinô*) possuir mais (*pleon echein*) que o pior (*tou cheironos*), e o mais potente (*dunatôteron*), mais do que o menos potente (*adunatôterou*)” (483d1-2). Subjacente à sua visão, de que justiça é o mais naturalmente nobre possuir mais, está uma ideia que sintetiza a visão que subscreve à *pleonexia*: a “vida correta” é cultivar os apetites e satisfazê-los sempre, obtendo prazer⁴²⁹. Sua posição expressa aquilo que marca a passagem, na *República*, para a democracia: colocar o acúmulo de posses como um bem (555b), e atribuir o infortúnio dos que possuem menos a uma falta de mérito (556d). Falar de acordo com a *phusis*, no argumento de Cálicles, é admitir a mesma dinâmica psíquica responsável pela passagem da oligarquia à democracia na *República VIII*: o acúmulo de posses e bens materiais que se fundamenta na busca por prazer, livre das determinações normativas que poderiam infligir qualquer tipo de senso de vergonha.

A tese inicialmente proposta por Cálicles começa a ser analisada por Sócrates a partir de alguns argumentos que não levarão a uma refutação propriamente dita, embora desvelem o que Cálicles pensa a respeito desta nobreza natural que menciona, digna do acúmulo desenfreado (488d5-489b1). O texto esclarecerá como a sua posição, ao mesmo tempo que de fato expressa “claramente o que outros pensam” (492d2-3) é incompatível com a própria vida democrática ao longo prazo. Retomemos o argumento de forma sintética: após fazer Cálicles admitir que entende “melhor (*beltion*)” e “mais forte (*kreitton*)” (488d2) como a mesma coisa, Sócrates pergunta se “a massa (*hoi polloi*) não será superior por natureza (*kata phusin*) a um único homem”, na medida em que “institui [*nomos*] contra ele” (5-7). Ou seja: se a superioridade natural defendida por Cálicles se expressa em termos de força e domínio, se a instituição de uma norma é uma forma de domínio, e se em um regime como o de Atenas as deliberações normativas e políticas às quais todos estão sujeitos (e, portanto, pelas quais são “dominados”) ocorrem em assembleias e expressam a opinião do povo, não seria o caso de afirmar que são justamente as multidões aquelas que detêm o poder e, portanto, são mais fortes? Cálicles assente que as “[normas] da massa (*ta tôn pollôn ... nomima*) são as [normas] dos superiores” (488d9) e, portanto, “belas por natureza (*kata phusin kala*)” (488e4).

A estratégia de Sócrates, aqui, é justamente associar o *nomos* instituído no ambiente democrático – segundo o qual, pelo menos em público, é vergonhoso admitir que um homem tenha direito ao acúmulo e à apropriação de posses em relação aos demais homens – da *phusis* que

⁴²⁹ Para uma discussão sobre o tipo de hedonismo de Cálicles, v. Rudebusch (1992).

proclama o governo dos mais fortes – no caso da democracia, os muitos. Em outras palavras, dada a conclusão de que o *nomos* dos muitos é o *nomos* dos superiores, e considerando não apenas que os superiores são assim denotados *de acordo com a natureza*, mas também a crítica de Cálicles ao juízo dos muitos (que consideram a *pleonexia* vergonhosa), Sócrates quer saber se, na perspectiva calicleana, “não é somente pela [*nomos*] que cometer injustiça é mais vergonhoso (*aischion*) do que sofrê-la e que justo é ter posses equânimes, mas também por natureza” (489a-b1).

Esta primeira tentativa de refutação deflagra uma incoerência no conjunto de teses defendidas por Cálicles até aqui. A sua posição conjuga um elemento individualista, segundo o qual deve-se ter sempre em vista o próprio lucro em detrimento dos demais, com um elemento público, a saber, a exaltação do *dêmos* e da vida política ateniense. Sócrates revela, através do *elenchos*, que esta conciliação só é possível superficialmente. Como vimos na seção anterior, a vida na democracia ateniense encontra na retórica a prática que exemplifica uma tensão do mesmo tipo: entre aquilo que proclama, ou que parece realizar (o bem da cidade) e o que de fato visa (o prazer e o acúmulo de posses). A retórica ateniense carece das condições de *technê* não apenas porque não tem fundamentação epistêmica e moral, mas também porque o seu fim último, numa tal cidade, é a produção de acúmulo financeiro e hedônico de quem a pratica, em detrimento dos demais. Aqui, após refutar Górgias e Polo, Platão quer revelar os fundamentos psíquicos e morais por trás da potência da retórica.

A estratégia é auspiciosa: Cálicles já havia sido classificado como amante do povo, e, frente à grande audiência que assiste à discussão, talvez fosse difícil negar, no argumento, a força normativa de uma multidão. Cálicles poderia envergonhar-se e admitir que sua definição de justiça está errada, e que de fato o mais justo, por natureza, é seguir a norma estabelecida pelo povo, naturalmente mais forte, que expressa a divisão de posses equânimes na cidade. É mais ou menos assim que se dá o procedimento refutativo dos dois interlocutores anteriores do diálogo, Górgias e Polo, que ao terem as consequências de suas posições expostas por Sócrates, acabam por voltar atrás, por uma espécie de pudor de aceitar as consequências de suas teses. Górgias não consegue admitir o descompromisso da retórica com o conhecimento moral; Polo não consegue contrariar a moral popular⁴³⁰.

⁴³⁰ Conforme também é retomado por Sócrates ao fim do diálogo: “era verdadeiro o que, segundo o teu juízo, Polo havia consentido por vergonha, que ser injusto e cometer injustiça é tanto mais vergonhoso quanto pior do que sofrê-la; e que, portanto, deve ser justo e conhecedor do que é justo quem intenta ser um rétor correto, com o que Górgias,

Mas Cálicles é diferente. Uma vez exibida a inconciliação entre os dois aspectos de sua tese, o oponente de Sócrates dobra a aposta. Entre as qualidades de Cálicles está a franqueza (“*parrêsian*”, 487a3), e em vez de se envergonhar e comprometer a parte egoísta de sua posição, o parresiasta abandona a parte “democrática” da sua tese, em que aceita a superioridade da massa (488d). A sua solução para escapar à objeção socrática é restringir o sentido de ser superior e ser melhor; ele esclarece que essa superioridade não se constata pelo regime de ocaso⁴³¹, mas sim do seu poder de dominação: “julgas que eu digo que uma turba congregada de escravos e de homens de toda sorte, todos eles sem mérito, exceto talvez pela força do corpo, o que ela ditar serão as *nomima*?” (489c4-7)

Afinal de contas, Platão parece estar sugerindo, Cálicles não “ama o povo”, isto é, não defende um regime democrático, e sim um regime tirânico. Sócrates está localizando, aqui, uma tensão entre um homem democrático, como Cálicles, e a própria prosperidade de um regime político. Ou bem se ama o povo, ou se defende, como Cálicles fará a seguir, que “o justo por natureza” seja que “o melhor e mais inteligente domine (*archein*) os mais débeis e possua mais que eles (*pleon echei tôn phauloterôn*)” (490a6-8).

No fundo, o diálogo dá a entender que a defesa de uma vida voltada aos prazeres individuais, exemplificada por alguém como Cálicles, não encontra justificativa racional legítima que possa ser defendida em um ambiente democrático, governado por multidões⁴³². Mas, como vimos na *República VIII*, o prazer é justamente aquilo que fundamenta a defesa da liberdade de acumular riquezas – o que, por sua vez, é ao mesmo tempo o próprio princípio que leva à instituição da democracia e à sua derrocada em direção à tirania. Então a sugestão no *Górgias* parece ser, afinal, que as próprias teses que individualmente sustentam a defesa da democracia levariam inevitavelmente à sua degeneração e à produção de um outro tipo de regime, segundo o qual alguém inevitavelmente domina os demais à força, visando o próprio acúmulo de prazer. Por isso, Cálicles acabará por fazer a defesa de um regime tirânico (510a); também por isso que Sócrates

por sua vez, havia concordado por vergonha, segundo Polo” (*Górgias*, 508b7-c3) . Cf. cap. 3, “*As refutações e a vergonha*”

⁴³¹ Como parece ser a posição inicial de Trasímaco na *República*, p. ex.; v. mais abaixo, “*Trasímaco: um leão enrubescido*”.

⁴³² Sócrates alude ao caráter “individualista” da posição socrática em 508d: “Os sábios dizem, Cálicles, que o céu e a terra, os deuses e os homens, a amizade e o ordenamento, a temperança e a justiça, constituem uma comunidade (*koinônian*), e por essa razão, meu caro, chamam a totalidade de *cosmos*, de ordem, e não de desordem e intemperança (*akosmian oude akolasian*). (...) Mas a tua opinião é que se deve buscar possuir mais (*pleonexian*)”.

crê, como expõe na *República*, que a democracia facilmente leva à tirania (574b-575d), caracterizada justamente pela *pleonexia* do tirano⁴³³.

Há uma incompatibilidade entre julgar-se mais merecedor do que todos os outros e o desejo de agradar às opiniões correntes. Trata-se de um paradoxo que surge da conjugação de um individualismo supostamente autônomo, que concebe apenas a autorrealização, sem consideração pelo *nomos*, e os meios para satisfação dos desejos, que passam pela instrumentalização de outras motivações e relações necessariamente heterônomas⁴³⁴. Como vimos, o elemento que distingue o regime democrático de um regime oligárquico é a ausência da vergonha. É esta carência anímica que possibilita o desejo pelo acúmulo irrestrito de prazeres, independente mesmo da manutenção da própria reputação. Cálicles, portanto, ao colocar o prazer frente à concordância com a opinião das multidões, está apenas evidenciando um discurso (ou pensamento) típico do homem democrático, despojado de qualquer tipo de pudor ou critério externo ao prazer⁴³⁵. Isso explica também a inexorabilidade da degeneração contínua: não há vergonha para frear o ciclo vicioso da busca individual pelo prazer e pelo acúmulo de dinheiro que descamba na tirania.

6.2.1 Cálicles, vergonha e temperança

No trecho a seguir da discussão, Cálicles continua a responder Sócrates e a defender a sua posição, segundo a qual “um único homem inteligente é superior a milhares de homens estultos e ele deve dominar, enquanto os outros, serem dominados, e quem domina, possuir mais que os dominados” (490a1-4)⁴³⁶. É curioso notar que a primeira parte desta tese não é tão diferente de

⁴³³ Sobre a transição e o papel da *pleonexia* na *Rep.* IX, v. Nielsen (2020).

⁴³⁴ Schofield (2006, p. 111) sintetiza muito bem o paradoxo da democracia colocado por Cálicles: “*In this narrative and satirical mode Plato is spelling out a paradox of democracy. Democracy depends on citizens’ availing themselves of the freedom to participate in rule, and on respect for a legal and constitutional framework which governs the exercise of their freedoms. But if freedom to do as one pleases also enshrined in democracy is pushed to its limits, people will regard themselves as entitled to ignore that legal and constitutional framework, and to participate in rule or not just as they like, not as the law provides.*”

⁴³⁵ Embora na prática seja difícil prescindir da subscrição à *nomos*, como evidenciam os casos de Górgias e Polo, dois oradores dependentes da opinião pública.

⁴³⁶ A adição de “inteligência” aqui como critério para determinar o homem superior já havia sido sugerida anteriormente, como nota Irwin (1979, p. 187). Mas importava, antes, a reputação: Cálicles exortara Sócrates (486c) a adquirir uma reputação de *phronein*, “inteligência”: “para de refutar (*elenchôn*) os outros, aplica-te à erudição das coisas (*eumousian askei*), aplica-te àquilo que te confira a reputação de homem inteligente (*doxeis phronein*)” (486c4-6).

uma hipótese como a do filósofo-rei, segundo a qual um único homem (ou mulher) deve governar todos os demais cidadãos na *República*. Em certo sentido, portanto, talvez o próprio Sócrates platônico concordasse com a parte da tese calicleana que promove o governo de “um único homem inteligente” sobre os demais cidadãos. A diferença vem na segunda parte da tese: ao contrário de Cálicles, Sócrates não defende que este governo deve servir ao acúmulo de bens para fins próprios.

Sócrates então inicia o processo refutativo ao aplicar a sua tradicional analogia com o conhecimento técnico de outros campos à tese calicleana⁴³⁷: ele pergunta se o homem mais inteligente (“*phronimiôteros*”) deve possuir mais comida que os demais homens (490c), se o melhor tecelão deve possuir os melhores mantos, se o sapateiro deve possuir os melhores sapatos (490d) e o agricultor, que, inteligente em relação à terra, deve possuir mais sementes (490e). A analogia, no entanto, irrita Cálicles: não são sapateiros ou cozinheiros os homens inteligentes a que ele se refere, mas “os inteligentes nos afazeres da cidade, no modo correto de administrá-la, e não somente corajosos, suficientemente capazes de levar a cabo o que pensam (*noêsôsîn epitelein*), sem se abaterem pela indolência da alma” (491b1-4).

O problema, aqui, passa a dizer respeito ao que é essa inteligência, ou essa coragem, a que Cálicles se refere. Após protestar sobre a inclusão de um novo conceito na definição calicleana de quem seriam os melhores homens – a coragem –, Sócrates pergunta a Cálicles se, além de dominar as demais pessoas, o homem corajoso e inteligente “domina a si mesmo (*auton heautou archonta*)” (491d7). O que ele tem em mente é o autocontrole dos prazeres – “como diz a massa (*hoi polloi*), ser temperante (*sôphrona*) e conter a si mesmo (*enkratê auton heautou*), dominar seus próprios prazeres e apetites (“*tôn hêdonôn kai epithumiôn archonta tôn en heautôi*”) (491d9).

E é interessante que justamente neste ponto da discussão Sócrates efetue um deslocamento da discussão sobre a *phrônesis*⁴³⁸ para a temperança, uma virtude que diz respeito ao autocontrole. Para alguém não familiarizado com as teses socráticas, aqui parece haver uma mudança um tanto súbita de tema, um deslocamento do âmbito político e moral para o âmbito psíquico e ético. A mudança, no entanto, é apenas aparente. Sócrates está explicitando a dinâmica psíquica por trás das teses de Cálicles, a expressão franca daquilo que não apenas ele, mas muitos outros defensores

⁴³⁷ Uma estratégia semelhante será utilizada em parte da refutação de Trasímaco na *Rep. I*. Cf. “*Trasímaco*: um leão enrubescido”.

⁴³⁸ Conforme também observa Irwin (1979, p. 187): “*Socrates supposes that Callicles is speaking of people with phronesis – people like Callicles himself, upper-class, well-educated, more capable people, who claim supreme power on that account. Phronesis is widely valued as a part of political skill and excellence, aretê.*”

da retórica e da democracia ateniense defendem: o descontrole da parte apetitiva da alma em detrimento da parte racional.

Na *República*, antes das discussões psicológicas estabelecidas a partir do livro IV, Sócrates menciona os “pontos cardeais” da temperança (*sophrosunê*) para a “grande massa”: “obedecer aos chefes, e ser senhor de si relativamente aos prazeres da bebida, de Afrodite e da comida” (389d-e). Essa expressão, no entanto, é ressignificada no livro IV: “na alma do homem há como uma parte melhor (*to beltion*) e outra pior (*to cheiron*); quando a melhor por natureza domina (*enkrates*) a pior, chama-se a isso ‘ser senhor de si’ (*kreittô hautou*)”. (431a) A temperança é definida como uma “harmonia (*sumphonian*)” e uma “concordia (*homonoian*)” entre diferentes partes da alma “sobre saber quem deve comandar (*archein*), seja na alma, seja na cidade” (432a). Essa concordia pressupõe portanto que as partes não estejam brigando entre si, mas cada uma esteja direcionada para o objeto ao qual lhe compete – e, portanto, pressupõe coragem e sabedoria (431e)⁴³⁹.

É importante notar, no entanto, que a digressão entre os temas políticos discutidos até então para uma discussão sobre a temperança só faz sentido frente a um projeto de integração entre ordenação psíquica e o plano político. É também na *República* que encontramos tal articulação. Uma das características definidoras do filósofo, que o colocam como alguém que seria capaz de governar a bela cidade com justiça, é justamente a sua capacidade de manter a sua alma bem ordenada, e priorizar a busca pelo conhecimento em relação à obtenção dos seus próprios prazeres. Justamente por dominar os seus próprios apetites, ele é capaz de governar a cidade de uma forma justa.

O governo do homem temperante é também um dos pontos centrais do isomorfismo cidade-alma, e, ao contrário do que pode parecer à primeira vista, talvez Sócrates esteja mesmo procurando pontos de convergência com seu interlocutor no *Górgias*: afinal, parte da tese calicleana alude justamente ao governo de um homem inteligente. O personagem Cálicles, evidentemente, nunca se dá conta disso, pois de fato não leu a *República* ou presenciou a discussão com os irmãos de Platão. Mas o autor dos *Diálogos* pode estar jogando com o leitor familiarizado com as teses veiculadas em diálogos como a *República*, aludindo à relação entre a organização individual e social para ilustrar a diferença entre as duas posições em jogo⁴⁴⁰.

⁴³⁹ Cf. “Sobre os modos de funcionamento das partes, a relação entre os seus objetos e o conflito motivacional” no cap. 4.

⁴⁴⁰ Isto não pressupõe, evidentemente, que Platão tenha escrito a *República* antes do *Górgias*. É plenamente possível que o sistema complexo de inter-relação psicossocial da *República* já tivesse sido discutido por Platão na Academia,

A inteligência e a coragem, na visão socrática, se articulam e estão intimamente relacionadas ao controle dos próprios prazeres⁴⁴¹. O conhecimento seria capaz de oferecer o fundamento epistêmico para que uma virtude como a coragem, dependente de outra categoria de motivações – aquelas pertencentes à parte intermediária da alma – se efetive⁴⁴², como resistência aos prazeres que devem ser evitados, por exemplo, na forma de *aidôs*. Mas esta não é a visão de Cálicles, para quem, ao contrário, o homem que é feliz não pode ser “escravo de quem quer que seja (*douleuôn hotôion*)” (491e6). A passagem a seguir articula a oposição *phusis-nomos* com uma tese radicalmente hedonista:

Mas o belo e o justo por natureza (*kata phusin*), para te dizer agora com franqueza (*parrêsiazomenos legô*), é o seguinte: o homem que pretende ter uma vida correta deve permitir que seus próprios apetites dilatem ao máximo e não refreá-los (*mê kolazein*), e, uma vez supradilatados, ser suficiente para servir-lhes com coragem e inteligência (*huperetein di'andreian kai phonêsin*), e satisfazer o apetite sempre que lhe advier. Mas isso, julgo eu, é impossível à massa: ela, assim, vitupera tais homens por vergonha (*di'aischunên*), para encobrir a sua própria impotência, e afirma que é vergonhosa a intemperança (*aischron.. tèn akolasian*), como eu dizia antes, e escraviza os melhores homens por natureza (*doulomenoi tous beltious ten phusin anthrôpous*); ela própria, incapaz de prover a satisfação dos seus prazeres, louva a temperança, e a justifica por falta de hombridade (*anandrian*). Pois, para todos que desde o nascimento são filhos de reis, ou que são por natureza suficientes para prover algum domínio, alguma tirania ou dinastia, o que seria, na verdade, mais vergonhoso e pior (*aischion kai kakion*) do que a temperança e a justiça para tais homens? (491e6-492b4)

A discussão, aqui, parece chegar no cerne das diferenças entre a posição de Sócrates e a posição de Cálicles. Para este, o prazer é sempre o fim último da vida e, portanto, o critério a partir do qual tudo o mais deve ser determinado. A coragem e a inteligência, virtudes que se caracterizam pela manifestação de motivações específicas na *República*, e que se articulam, em uma alma bem ordenada, em favor da justiça e da temperança, aqui encontram suas definições deturpadas como meios para a obtenção de prazer na *pleonexia*. Assim como no caso do homem democrático, a

por exemplo, embora isso também não deva ser pressuposto. Limite meu argumento à sugestão de que as ideias expressas na *República* nos ajudam a conferir sentido à mudança de tema nesta parte da discussão, do domínio de uma classe política sobre as demais para a temperança como autodomínio.

⁴⁴¹ Moss (2005, p. 155) sugere uma associação semelhante à que articulamos no cap. 4.: “Reason, calculating that it is best to abstain from some pleasant action, pulls the agent away from the action; drags the agent towards it; spirit joins forces with reason against appetite because it finds the action shameful, and abstinence from it kalon. (...) they override the appetitive part's desire for pleasure and its fear of pain, and the person behaves with temperance and courage.”

⁴⁴² Outra relação apenas desenvolvida na *República* (cf. 442b11-c3). Cf. cap. 4, “O objeto do thumos” e seguintes. Posteriormente no diálogo, Sócrates irá sugerir que para ele, ao contrário de Cálicles, não é o caso que “conhecimento e coragem são diferentes tanto entre si quanto do bem” (495d2-5). A questão é discutida também no *Protágoras*. Cf. seção “A vergonha de Hipócrates” abaixo, esp. n. 464.

proposta aqui é de instrumentalização das demais motivações ou funções da alma a partir de uma inversão das suas funções⁴⁴³. Essa é a caracterização de alguém que é governado pelos próprios apetites. Cálicles defende explicitamente a sua intemperança, ou, se quisermos usar o vocabulário da tripartição⁴⁴⁴, uma ordenação que não se dá a partir do controle da parte racional da alma com o apoio da vergonha. A inteligência deve ser utilizada, presume-se, para calcular como obter a satisfação do próprio apetite, e a vergonha deve ser extirpada ou instrumentalizada.

É a defesa da intemperança, portanto, que deve ser refutada por Sócrates caso ele queira contrapor-se à posição de seu adversário. Cálicles, na medida em que defende teorias articuladas para defender o hedonismo e não se envergonha de expressá-las ou contrariar o *nomos*, personaliza a própria vida intemperante que defende. Sócrates precisa mostrar para seu interlocutor que a vida que ele próprio segue não vale a pena. Mas esta não é uma refutação fácil: Cálicles contraria as opiniões correntes e enxerga o valor simplesmente naquilo que é capaz de lhe conferir prazer, desdenhando de valores e opiniões estabelecidas por convenção em preferência a uma doutrina que se fia na natureza. Aparentemente, ele não se importa com as opiniões dos homens, ou em manter uma reputação em relação às expectativas sobre seu comportamento. Ao mesmo tempo, a refutação não pode se limitar à demonstração de incoerências: Cálicles não se fia pela razão, desdenhando da tentativa socrática de refutação como alguém que se prende a tolices (“*phluarôn*” 489b7): na sua visão, Sócrates está apenas a “caçar palavras” (“*onomata thêreuôn*”) para “obter algum proveito se alguém erra nas expressões” (489b9-c1); ao contrário, ele não se incomoda de, ora ou outra, rever suas posições, ou, nas palavras de Sócrates, “não dizer as mesmas coisas sobre os mesmos assuntos” (491b7-8). Para que Cálicles veja-se refutado, portanto, tampouco basta apontar as incoerências entre as opiniões que expressa.

A estratégia que Sócrates adotará fará uso do apelo à vergonha: ao tentar envergonhá-lo, o filósofo terá como alvo primordial não a razão, mas a sua reputação diante do *nomos*. Sócrates quer mostrar que o hedonismo aparentemente naturalista e autônomo de Cálicles tem consequências vergonhosas e que Cálicles não pode senão reconhecê-las em alguma medida, ainda

⁴⁴³ Lembro-nos que, na *Rep.* VIII, os zangões exercem influência na alma do jovem democrático através de paixões múltiplas, “chamando imbecilidade (*êlithiotêta*) a vergonha (*aidô*), “covardia (*anandrian*) à temperança (*sôphrosunên*)” etc. (560d).

⁴⁴⁴ Talvez seja um tanto quanto controverso aplicar a teoria da tripartição da *República* no *Górgias*, um diálogo que, em boa parte das cronologias tradicionais, é tido como anterior. No entanto, como estamos mostrando, há uma série de elementos que se beneficiam da compreensão das teorias expostas na *República* e parecem presumir certa familiaridade do leitor. A nossa interpretação da refutação de Cálicles, a despeito disso, não *depende* dessas relações.

que não seja convencido a mudar de posição. A ridicularização de Cálicles embargaria a defesa do hedonismo (ou pelo menos um hedonismo irrestrito) não porque o personagem ainda mantém alguma relação de dependência em relação à opinião pública, ou porque de fato seja persuadido pela insustentabilidade de sua vida frente às incoerências apreendidas do diálogo filosófico. A refutação de Cálicles, antes, visa a audiência que assiste à discussão, justamente porque, como vimos, existe uma função paradigmática na sua punição⁴⁴⁵. A vergonha parece ser, *também no drama* deste terceiro ato do *Górgias* assim como no caso do homem democrático, a aposta socrática em um antídoto contra o domínio dos apetites na alma. Mas, neste caso, o antídoto deve ser aplicado não ao personagem que está sendo refutado, mas àqueles “outros” (492d2) que se identificam com a sua posição.

O argumento socrático terá como estratégia um processo de refutação por ilustração: Sócrates exemplifica a lógica da *pleonexia* a partir de mitos e imagens (“*muthologô*”, 493d3; “*allên ... eikona legô*”, 493d5). A parte apetitiva da alma é caracterizada em primeiro lugar, de acordo com um mito narrado por Sócrates, como um jarro furado. A estratégia se aprofundará com a ilustração em outras imagens subsequentes: a comparação entre jarros do homem temperante e do homem intemperante (493d5-494a3); em seguida, com uma tarambola (“*charadiou*”, 494b6); depois, com uma pessoa com “sarna e coceira (*psôrônta kai knêsiônta*)” (494c6-7), possivelmente apenas na cabeça (494e1) e, por fim, com a vida dos *kinaidoi* (494e4).

As imagens que Sócrates usa deixam entrever a dinâmica incessante de esvaziamento e preenchimento dos prazeres corporais, que se expressa por meio de uma constante fluidez (“*epirrein*”, 494b2). Um jarro furado precisa ser constantemente preenchido de novo conforme seu fluido se esvai, um gesto cuja repetição perene remete menos a uma vida digna de ser vivida e mais a um castigo divino sisifiano (“as dores mais pungentes”, 494a1). Na medida em que se considera tal necessidade de preenchimento como dor, coloca-se um paradoxo em relação à própria satisfação oriunda de uma vida hedonista. A imagem da tarambola exemplifica o caráter vulgar desses prazeres: se a vida humana se resume à satisfação de apetites, não somos em nada diferentes, nesse aspecto, de um animal com metabolismo acelerado.

⁴⁴⁵ Cf. “A vergonha como punição e paradigma” no cap. 3.

Como já discutimos na análise da *República*, o uso de imagens é um artifício eficiente para a formação do *thumos*, através do apelo à vergonha⁴⁴⁶. Na refutação de Cálicles, Platão parece sugerir, este artifício também funciona para apelar à vergonha de alguém cujo *thumos* já está formado. Não é difícil entender por que: se o nosso senso de vergonha é formado através de imagens, que ilustram exemplos e paradigmas a serem perseguidos e evitados, faz sentido que a mobilização de figuras que evoquem esta primeira formação seja capaz de “ativar” a vergonha – e talvez fazer surgir, na alma, um conflito psíquico.

Sócrates está usando a imagem do *kinaidos* como mais uma das que exemplificam o tipo de vida que se vive quando a satisfação de apetites através da obtenção de prazeres corporais é o principal objeto de dedicação. Se Cálicles de fato é hedonista, Sócrates está sugerindo, este é o tipo de vida que afirma argumentativamente, e, assume-se, que vive. No entanto, o uso da imagem implica mais do que uma simples ilustração da tese da *pleonexia*, na medida em que é capaz de mobilizar uma reação inédita de Cálicles, que evoca *justamente* a vergonha – “não te envergonhas (*aischunêi*) de conduzir a discussão a este ponto (*eis toiauta agôn... tous logous*), Sócrates?” (494e7-8).

Mas o que exatamente é um *kinaidos*? Lopes (2011) traduz o termo por “veado”, Carlos Alberto Nunes por “devasso”. Mas talvez seja difícil expressar em um único termo moderno as implicações de ser associado a um *kinaidos*. Conforme analisei em um estudo sobre o uso desta expressão no argumento do *Górgias* (Freitas, 2017), o *kinaidos* é visto como alguém que quebra barreiras de gênero e se relaciona com práticas sexuais não aceitas pelo *nomos*: um homem adulto, a quem frequentemente se atribui traços afeminados, que pratica voluntariamente sexo com outros homens adultos e muitas vezes recebe pagamento por isso. Nesse sentido, associar-se à imagem da do *kinaidos* é uma forte ameaça à reputação justamente pela relação que seu estilo de vida mantém com um tipo de prazer imoral e repudiado socialmente⁴⁴⁷.

No entanto, há duas visões diferentes sobre o sentido da associação da imagem com o prazer nesta passagem, que residem numa distinção sobre a percepção das práticas efetivas que caracterizavam a vida de um *kinados* como vergonhosa: uma concebe (a) a produção indireta do prazer através do dinheiro obtido na troca da satisfação sexual de outros homens como aquilo que

⁴⁴⁶ Sobre a relação entre imagens e mitos e a parte intermediária da alma na *República*, cf. “A formação do *thumos* e a vergonha”, no cap. 4.

⁴⁴⁷ Winkler refere-se ao *kinaidos* como uma “*scare-image*” (1990, p. 45).

é visto como inaceitável pelo *nomos*, e outra segundo a qual (b) o *kinaidos* é moralmente questionável por procurar no sexo passivo a produção do próprio prazer corporal. A primeira é corroborada por autores como Kahn (1983) e Dover (1978).

Charles Kahn (1983), em seu célebre artigo sobre o *Górgias*, dedicou especial atenção ao uso deste exemplo para explicar o desenrolar da argumentação. Ele recorre ao estudo de Kenneth Dover (1978) sobre a homossexualidade grega, segundo o qual o homem que quebra as regras do *dikaïos eros*, o sexo legítimo, “se desliga do corpo de cidadãos homens, passando a fazer parte da mesma categoria que as mulheres e os estrangeiros” (Dover, 1978, p. 148). 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” (Kahn, 1983, p. 106). (Freitas, 2018, p. 82-83)

Segundo esta primeira visão, a imagem do *kinaidos* está sendo usada, aqui, como sinônimo de *prostituto*. A prostituição, neste caso, ilustraria a produção de prazer obtido através do dinheiro resultante da atividade sexual. Mas essa leitura exclui a possibilidade de que o prazer do *kinaidos* seja de um tipo “intrínseco” à própria prática à qual se refere – em outras palavras, não um prazer sexual, um prazer corporal inerente ao próprio ato, mas o prazer que advém da obtenção de ganhos através da transação financeira. Nesse sentido, é possível compreender o uso da imagem a partir de uma segunda leitura:

A análise de Winkler, na medida em que contempla o aspecto do prazer intrínseco à própria prática em questão – como o prazer resultante de se coçar –, difere da 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” (Winkler, 1990, p. 54). Não se trataria, portanto, de uma impossibilidade em termos de prazer, mas uma “impossibilidade social”. (Freitas, 2018, p. 87)

A diferença aparentemente trivial não se resume, ao meu ver, a uma contenda antropológica. No estudo em questão, a minha intenção é mostrar como, na verdade, a imagem do *kinaidos* é apropriada para este momento da refutação porque ela explora uma ambiguidade que, no contexto de perspectivas de mundo incomensuráveis como as de Sócrates e Cálicles, é argumentativamente eficiente. Enquanto Cálicles acha que a imagem é inadequada e incompatível com a sua visão por causa das consequências normativas (portanto, ligadas à *nomos*), que conferem a má reputação à vida do *kinaidos* graças à sua ligação com a prostituição e a afeminação, Sócrates a utiliza a partir de uma visão que a julga como inadequada por sua relação íntima com o prazer intrínseco ao sexo:

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. (...) 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 *polis* poderia trazer, somente um caso que prejudicasse sua ascensão social poderia ser empecilho para alguém como Cálicles. O aspecto jurídico 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, poderíamos dizer – seria condenável na medida em que só o autodomínio conquistado através do conhecimento poderia trazer satisfação plena. O sexo só seria capaz de satisfazer temporariamente uma demanda que nunca pode ser definitivamente preenchida. Ou seja, o desejo, por confundir seu objeto, sempre busca satisfação sexual. 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 *Górgias*, ecos da moral popular ateniense [apontada e rejeitada por Cálicles] – segundo a qual o autodomínio deve ser capaz de refrear o hedonismo. (Freitas, 2018, p. 97-98)

A ambiguidade do sentido de *kinaidos*, que descreve tanto alguém que sente prazer por se prostituir quanto alguém que sente prazer em práticas sexuais que fogem às normas, joga com a incomensurabilidade entre as diferentes perspectivas em diálogo neste terceiro ato do *Górgias*. A sugestão de Sócrates, afinal, ao ilustrar a *pleonexia* na figura ambígua do *kinaidos*, é revelar uma coincidência entre Sócrates e Cálicles – ser um *kinaidos* é tanto vergonhoso de acordo com a doutrina da natureza calicleana, que afinal visa o domínio político para obtenção de prazer, e portanto não poderia defender uma vida absolutamente rejeitada socialmente, quanto de acordo com a moral socrática, que vê na própria busca incessante de prazeres corporais, como o sexual, algo vergonhoso.

6.3 A redução à vergonha

Retomemos, por fim, o que ocorre na estrutura desta parte do argumento. Como Sócrates explicita logo a seguir, as imagens têm como intenção ilustrar as consequências implicadas na posição de Cálicles, ou seja, considerar o bem como o “deleitar-se (*chairein*) de qualquer modo” (495b3-4). Sócrates que tornar “manifestas (*phainetai*) aquelas inúmeras consequências vergonhosas (*aischra... sumbainonta*) há pouco insinuadas (*ainichthenta*), e muitas outras mais”. É interessante que, aqui, Sócrates aproxima o sentido de *elenchos* à sua acepção arcaica,

relacionada à vergonha⁴⁴⁸. Mas estaria Sócrates aludindo ao seu método de modo geral, ou apenas descrevendo o procedimento específico que usa contra Cálicles?

Vlastos (1982), em seu célebre artigo sobre o *elenchos* socrático, propõe um padrão para compreender a estrutura geral do argumento no tipo de refutação característica dos diálogos em que Sócrates tenta mostrar a incoerência na posição de seu interlocutor. O padrão é o seguinte:

1. O interlocutor, falando o que acredita, afirma p , que Sócrates considera falso e toma como alvo da refutação.
2. Sócrates obtém concordância sobre premissas adicionais, digamos, q e r , que são independentes logicamente de p . O acordo é *ad hoc*: Sócrates não argumenta em favor de q ou r .
3. Sócrates argumenta, e o interlocutor concorda, que q e r implicam não- p .
4. Portanto, Sócrates afirma, p provou-se falso e não- p verdadeiro. (Vlastos, 1982, p. 712)

A leitura de Vlastos sobre o *elenchos* é tão influente quanto controversa. Inúmeras objeções e tentativas de revisão foram propostas nas décadas que nos separam de sua publicação original⁴⁴⁹. Cada um dos pontos estabelecidos no padrão de Vlastos (para não falar da própria redução do método socrático ao *elenchos*) já foi alvo de questionamentos. É flagrante que a própria argumentação contra Sócrates que acabamos de descrever não se presta à formalização nesta estrutura. Consideremos p como a proposição *a vida feliz consiste em permitir que seus próprios apetites dilatam ao máximo e não refreá-los, mas satisfazer o apetite sempre que lhe advier*. Em relação a “2”, mesmo se considerarmos a ilustração da tese calicleana através de imagens como a assunção de premissas adicionais como q e r , não é verdade que as imagens têm independência lógica daquilo que ilustram; mesmo se considerássemos, de modo alternativo, que essas premissas adicionais sem relação lógica com p estão sugeridas implicitamente a partir da ambiguidade das imagens, “2” seria uma formulação bastante oblíqua e talvez imprecisa de como o argumento funciona. Tampouco “3” parece ocorrer, neste caso, pelo menos de modo explícito (o argumento, a princípio, não mira na implicação da falsidade de p , mas tenta simplesmente oferecer ilustrações que demonstram as consequências vergonhosas de p). E eu diria, em ressalva contra “4”, que, embora talvez seja correto afirmar que a refutação tem como objetivo final servir de evidência sobre a falsidade de p , a refutação da posição de Cálicles fortalece, neste caso, “não- p ”, mas apenas porque a decisão entre p e não- p é um dilema ético (que se exprime na decisão sobre as motivações

⁴⁴⁸ Cf. cap. 1, n. 89.

⁴⁴⁹ Wolfsdorf (2002) destaca a influência da leitura de Vlastos e faz uma revisão bastante exaustiva dos principais autores que se dedicaram ao tema desde Vlastos.

a serem perseguidas para vida feliz, sejam os apetites, seja o conhecimento). Esse só é o caso porque não se trata de uma valoração da vida hedonista tanto em termos de *verdade* quanto de *preferência*.

Entre as críticas ao padrão de Vlastos, eu destacaria Carpenter e Polanski (2002), que demonstram como “as refutações elênticas nos diálogos socráticos de Platão têm muitas formas e manifestam muita reflexão de Sócrates a respeito do que ele está fazendo no contexto imediato” (2002, p. 99). A posição deles, em certo sentido, coloca-se como obstáculo ao “projeto de estabelecer um método ou lógica geral para o *elenchos*” (idem). No entanto, a crítica de Carpenter e Polanski talvez seja demasiada radical, na medida em que ignora a repetição de certos padrões na estrutura dos argumentos refutativos e, ao rejeitar o modelo de Vlastos, não propõe alternativas.

Eu gostaria de esboçar, aqui, um padrão que se nota em pelo menos *um dos tipos* de argumentação elêntica proposta por Sócrates: aquele em que ele envergonha outro personagem a partir da derivação de consequências vergonhosas da posição original do interlocutor (que geralmente expressa algum aspecto da ideologia democrática). A minha proposta é um tanto modesta: não se trata de um padrão exaustivo ou que expresse um modelo para *todos os casos* de refutação socrática. Mas eu vou propor, além de sua aplicação no caso Cálicles, a sugestão de que ela pode ser também aplicada a outros casos de refutação através da vergonha (como veremos nas próximas seções).

Este modelo é bastante inspirado no estudo de Novaes (2016), embora seja distinto do padrão proposto por ela. Novaes defende que o *elenchos* socrático se aproxima a uma *reductio ad absurdum*. A redução ao absurdo, em linhas gerais, “começa com a assunção precisamente daquilo que queremos provar impossível (ou falso)” (Novaes, 2016, p. 2612). No seu entender, esse tipo de argumentação se presta particularmente bem ao contexto dialógico, na medida em que “um participante pode retirar também conclusões a partir daquilo com o qual [apenas] o seu interlocutor se compromete, sem ter que se comprometer ela própria com a afirmação” (idem, p. 2618)⁴⁵⁰. O *elenchos* socrático, no seu entender, é uma “variante dialógica da *reductio ad absurdum* tradicional (monológica), em que o mesmo agente cria a hipótese inicial, demonstra que ela conduz ao absurdo, e conclui o contrário da hipótese inicial” (idem, p. 2622). Nesse sentido, afirma Novaes,

⁴⁵⁰ Novaes (2016) ressalta a importância do contexto dialógico para compreender como uma *reductio ad absurdum* funciona. De fato, Novaes vai além e defende que “*dialectical refutations—the kind of thing that Socrates does in Plato’s dialogues when he shows that his interlocutor’s discursive commitments are collectively incoherent—can be viewed as the genealogical ancestors of reductio arguments*”. (p. 2607)

pelo menos parte da proposta de Vlastos é correta, por partir do primeiro passo “*O interlocutor, falando o que acredita, afirma p, que Sócrates considera falso e toma como alvo da refutação*”.

Incorporando então as críticas estabelecidas ao célebre artigo de Vlastos sobre o tema⁴⁵¹, Novaes propõe uma nova estrutura para expressar o funcionamento de um argumento típico das refutações socráticas:

- (i) O interlocutor 1 se compromete com A (seja a partir de uma pergunta colocada pelo interlocutor 2 ou espontaneamente), o que corresponde a assumir a hipótese inicial.
- (ii) O interlocutor 2 leva a hipótese inicial ao absurdo, tipicamente se baseando em outros comprometimentos discursivos de 1 (que podem ser sugeridas por 2 através de perguntas).
- (iii) O interlocutor 2 conclui $\sim A$; o interlocutor 1 é então orientado a retirar seu comprometimento com A (ou um de seus outros comprometimentos). (Novaes, 2016, p. 2624)

A estrutura captura um aspecto da argumentação socrática que é muitas vezes ignorado – o aspecto dialógico implicado na assunção de uma premissa com a intenção de prová-la falsa – e não restringe o modelo do argumento com padrões inferenciais demasiadamente específicos (como faz Vlastos), de tal modo que diferentes recursos argumentativos (como a própria ilustração através de imagens) ainda se encaixam no padrão⁴⁵². Ela faz isso ao enfatizar em seu modelo não tipos de inferências específicas, mas os atos de fala geralmente implicados na argumentação dialógica. É importante ressaltar que o modelo não é perfeito nem aplicável a todos os casos de *elenchos* nos *Diálogos*⁴⁵³, mas para os nossos propósitos ela serve de bom ponto de partida. O argumento para

⁴⁵¹ Novaes, (2016, p. 2623), concorda principalmente com as críticas ao ponto “4” do padrão de Vlastos, segundo o qual o *elenchos* funciona antes para mostrar uma incoerência entre diferentes premissas aceitas pelo interlocutor do que para provar a falsidade de uma proposição *p* e a conseqüente verdade de $\sim p$: “*there is a fundamental difference between a reductio argument and a dialectical refutation, namely that the former aims at establishing the truth (or falsity) of a given thesis, whereas the latter can only show that a certain number of claims, when taken collectively, lead to incoherence, without thereby singling any one of them out as false*”.

⁴⁵² O passo “ii” é particularmente abrangente. Até mesmo Novaes admite as dificuldades para explicar como ocorre este tipo de inferência em direção ao absurdo ou ao impossível: “*we still seem to be stuck with the problem of providing a satisfactory philosophical account of impossible thoughts*” (p. 2613). De modo geral, o que ocorre é o seguinte: “*along the way we avail ourselves of auxiliary hypotheses/premises. Now, it is the conjunction of all these premises and hypotheses that leads to absurdity, and it is not immediately clear whether we can single out one of them as the culprit to be rejected*” (p. 214), o que Novaes reconhece como um problema e, ao meu ver, sugere uma volta ao modelo de Vlastos (em especial o ponto “2”). No entanto, o que é particularmente interessante, este não é o caso no argumento contra Cálculos: as imagens são derivadas dedutivamente da hipótese inicial assumida. Trata-se não de assumir outras hipóteses gerais ou premissas sem ligação com a hipótese inicial, mas, sim, explorar casos mais específicos em que a hipótese inicial pode ser ilustrada. Ou seja, trata-se de assumir a hipótese inicial, que é mais geral, por se referir a “prazeres”, e aplicá-la a diferentes tipos determinados de prazeres, como o da coceira ou do sexo.

⁴⁵³ Discordo, nesse sentido, do objetivo geral de Novaes, que propõe este padrão como um modelo geral aplicável aos casos de refutação dos *Diálogos*. Retomemos, por exemplo, a refutação de Polo (cf. subseção “*A vergonha de Polo*”, no cap. 3). Polo vai oferecer uma afirmação inicial (“É pior sofrer injustiça do que cometer”), e Sócrates propõe a assunção de outras premissas logicamente independentes (“Os critérios para julgar algo vergonhoso são dor e mal” e

refutar Cálicles é parcialmente compatível com esse modelo: Sócrates está, ao ilustrar o hedonismo proposto por Cálicles, explorando as consequências de uma afirmação hipotética a partir do que está nela implicado, propondo exemplos derivados dedutivamente para revelar como ela pode levar a consequências inaceitáveis que não eram antes evidentes.

Mas há uma diferença importante entre este argumento e uma redução ao absurdo. No caso da *reductio ad absurdum* (e de muitos casos de *elenchos*) a conclusão não pode ser aceita porque é absurda, o que significaria que ela é flagrantemente falsa e reconhecida como falsa pelos participantes em uma discussão. Muitas vezes, nos casos em que de fato ocorre o passo “2” do modelo Vlastos (“Sócrates obtém concordância sobre premissas adicionais, digamos, q e r , que são independentes logicamente de p ”), o argumento apenas evidencia a incompatibilidade entre uma conclusão derivada da assunção inicial com premissas admitidas *en passant* no decorrer da refutação. Sobretudo, importa reconhecer que no caso do tipo de argumento usado por Sócrates com Cálicles a conclusão (ou, antes, consequência) derivada da posição do interlocutor não é reconhecida como falsa, mas como vergonhosa.

Para entender como esta distinção entre o absurdo e o vergonhoso influencia no argumento, é útil analisar o tratado de Perelman (1996) sobre argumentação, que discute o papel do ridículo. Revelar as consequências vergonhosas da posição de alguém já é previsto na sua exploração sobre o uso argumentativo do ridículo. Perelman nota corretamente em sua definição geral que “uma afirmação é ridícula quando entra em conflito, sem justificação, com uma opinião aceita” (1996, p. 233). Ele afirma que “normalmente, o ridículo está vinculado ao fato de uma regra ter sido transgredida ou combatida de um modo inconsciente, por ignorância seja da própria regra, seja das consequências desastrosas de uma tese ou de um comportamento” (p. 234). Perelman de fato vê o apelo ao ridículo na argumentação como uma variação da redução ao absurdo, e sua análise nos ajuda a explicar o que está em jogo no tipo de argumento de que estamos tratando:

Assim como, em geometria, o raciocínio pelo absurdo começa supondo-se verdadeira uma proposição A, para mostrar que suas consequências são contraditórias com o que se admitiu por outro lado e passar daí à verdade de não-A, assim também a mais caracterizada argumentação quase-lógica pelo ridículo consistirá em admitir momentaneamente uma tese oposta àquela que se quer

“Cometer injustiça não excede sofrer injustiça em dor”) para chegar a uma conclusão incompatível com a afirmação inicial (“Cometer injustiça excede sofrer injustiça em *mal*, i.e., é pior do que sofrer injustiça”). No entanto, por que seria isso equivalente a uma refutação ao absurdo? O argumento se baseia quase que exclusivamente nas premissas logicamente independentes da hipótese inicial, de modo que o argumento praticamente prescinde da hipótese inicial do ponto de vista lógico. A hipótese inicial é apenas absurda na medida em que contraria aquilo que foi demonstrado, mas ela em momento algum é assumida por Sócrates na construção do argumento que caracteriza o *elenchos*.

defender, em desenvolver-lhe as consequências e mostrar a incompatibilidade destas com o que se crê por outro lado e em pretender passar daí à verdade da tese que se sustenta.” (Perelman, 1996, p. 235)

Assim, Perelman admite que tanto na *reductio ad absurdum* quanto numa tentativa de revelar a posição de um interlocutor como ridícula (ou seja, de envergonhá-lo), o argumento é iniciado através da assunção de uma hipótese com o objetivo de desdobrar consequências problemáticas. A diferença se dá no caráter desses problemas. Por um lado, o absurdo exprime uma contradição, na acepção lógica, entre consequências que são efetivamente contrárias e inconciliáveis com outras premissas assumidas (em termos, se quisermos, de valor de verdade). Já a vergonha, por outro, resulta de uma incompatibilidade entre as consequências da hipótese a ser rejeitada e o que se aceita por subscrever às normas estabelecidas.

É parte do procedimento deste tipo de argumento articular uma imagem ou ideia que ilustra as consequências aquilo que se defendia inicialmente, consequências que têm implicações para a reputação daquele com o qual a imagem está associada. É fundamental, no caso da refutação nos *Diálogos*, que a chamada *condição de sinceridade* tenha sido estabelecida, ou seja, que o interlocutor de fato se comprometa com as teses que ele defende. Este é um ponto que o próprio Sócrates ressalta pouco antes de evocar as imagens da refutação para Cálicles (487e1). O assentimento de Cálicles implica que ele concorda com aquilo que está sendo discutido – e o que está em jogo, portanto, não são teses em abstrato, mas convicções que exprimem o seu modo de vida⁴⁵⁴.

Em vez de uma redução *ao absurdo*, ocorre uma *redução à vergonha*: a hipótese inicial revela-se, a partir da associação com outras imagens ou premissas, como vergonhosa, e torna-se insustentável para o interlocutor na medida em que o associa a algo reconhecidamente (no contexto do argumento) vergonhoso. Aplicando estas ressalvas, eu proporia a seguinte estrutura na *redução à vergonha*:

- (i) O interlocutor 1 se compromete com A (seja a partir de uma pergunta colocada pelo interlocutor 2 ou espontaneamente), o que corresponde a implicar-se na hipótese inicial.

⁴⁵⁴ Vlastos (1982, p. 711) destaca o papel central da condição de sinceridade no *elenchos*: “*Observance of the ‘say what you believe’ rule is vital, for this is what marks off decisively the practice of elenchus from that of eristic. In the latter, where the prime object is to win the argument, one can say anything that will yield a debating advantage. In the former, where the prime object is to discover truth, one does not have that option.*”

(ii) O interlocutor 2 se utiliza de imagens ou formulações (a1, a2...) que ilustram ou estão implicadas em A e são reconhecidas, de acordo com os critérios tanto do interlocutor 1 quanto do interlocutor 2, como vergonhosas, assumindo ou não premissas adicionais (x, y...) propostas pelo interlocutor 1 e concedidas pelo interlocutor 2.

(iii) A associação entre A e a1 revela a hipótese inicial como vergonhosa tanto de acordo com os critérios do interlocutor 1 quanto de acordo com os critérios do interlocutor 2.

(iv) O interlocutor 1 é então constrangido a retirar seu comprometimento com A (ou a reformulá-lo).

No caso que estamos analisando, o *interlocutor 1* é Cálicles, o *interlocutor 2* é Sócrates, A se expressa na afirmação “*a vida feliz consiste em permitir que seus próprios apetites dilatam ao máximo e não refreá-los, mas satisfazer o apetite sempre que lhe advier*”, e a imagem a1 é o exemplo do *kinaidos*. De acordo com o modelo, o argumento poderia ser resumido assim:

(i) Cálicles se compromete com “*a vida feliz consiste em permitir que seus próprios apetites dilatam ao máximo e não refreá-los, mas satisfazer o apetite sempre que lhe advier*” (A), o que corresponde a implicar-se na hipótese inicial.

(ii) Sócrates se utiliza de imagens ou formulações que ilustram ou estão implicadas em A (a1 - *a tarambola tem uma vida feliz*, a2 - *o kinaidos tem uma vida feliz...*) e são reconhecidas, de acordo com os critérios tanto de *Cálicles* quanto de *Sócrates*, como vergonhosas.

(iii) A associação entre A e a1 revela a hipótese inicial como vergonhosa tanto de acordo com os critérios de *Cálicles* (*prostituição imputável a pena*) quanto de *Sócrates* (*prazeres sexuais insaciáveis como fim último*).

(iv) Cálicles é então constrangido a reformular seu comprometimento com A (o que irá acontecer apenas posteriormente, cf. 499b6-8).

Mesmo que consideremos que há uma subconclusão implícita que pode ser expressa numa proposição do tipo “A vida do *kinaidos* é feliz”, ela não é incompatível com a assunção inicial ou com qualquer das outras premissas estabelecidas ao longo do argumento. Ela é incompatível apenas com a opinião do próprio Cálicles, possivelmente oriunda da internalização dos valores normativos. É importante notar, portanto, que o argumento não exorta Cálicles a retirar seu comprometimento com a tese inicial por uma impossibilidade, pois as consequências expostas não levam ao absurdo nem *per se* nem consideradas em conjunto com a assunção inicial. E, de fato, o

personagem inicialmente não abre mão da hipótese A, justamente porque ele pretende resistir à vergonha. Trata-se de um tipo de argumento diferente da *refutatio ad absurdum* e incompatível tanto com o modelo Vlastos quanto com o modelo Novaes porque *depende* do senso de vergonha, um atino para a heteronomia. Como nota Perelman, reside nisto uma diferença fundamental entre a redução ao absurdo e o apelo ao ridículo (que nos remete também à distinção quanto a este tipo de redução à vergonha):

Embora seja verdade que o ridículo desempenhe, na argumentação, um papel análogo ao do absurdo na demonstração, ainda assim (...) o orador pode afrontar o ridículo, colocando-se em franca oposição a uma regra habitualmente admitida. Quem afronta o ridículo sacrifica essa regra e expõe-se à condenação por parte do grupo. (Perelman, 1996, p. 237)

Há uma tentativa de refutação da tese hedonista de Cálicles a partir da utilização de imagens como ilustração das implicações de sua posição. A refutação não é formal: as consequências de assumir a imagem, inclusive, são tácitas, não explicitadas por Platão. Mas a vida do *kinaidos*, inaceitável para ambos os interlocutores, mostra como não é desejável defender um hedonismo extremo e levá-lo às suas últimas consequências de qualquer uma das perspectivas. É justamente nessa “afronta ao ridículo” que Cálicles se expõe não apenas ao público do diálogo, mas ao leitor, e coloca-se como um desses paradigmas negativos aos quais Sócrates alude ao final do diálogo⁴⁵⁵.

O caso Cálicles talvez seja *sui generis* nos diálogos. Ele representa, como vimos, o verdadeiro *êthos* do homem democrático, aquele que, dominado pelos apetites, não tem vergonha e instrumentaliza a razão para obter prazeres. Como já vimos no capítulo 3, a reação de Cálicles frente ao argumento da refutação pela vergonha não é a vergonha, mas a indignação. Talvez falte a ele o “senso de vergonha”, uma das condições para que alguém possa ser impedido de efetivamente se entregar a quaisquer tipos de prazeres diante da associação com alguma imagem *aischron*. Talvez ele direcione suas motivações ligadas à honra e ao combate não aos próprios prazeres que se mostram vergonhosos no diálogo com Sócrates, mas, instrumentalizando essas motivações ainda em favor dos apetites, direcione-as a Sócrates. E talvez isso explique a animosidade e o desdém crescentes de Cálicles em relação a seu interlocutor.

⁴⁵⁵ Cf. cap. 3, “A vergonha como punição e paradigma”.

Na *Apologia*, Sócrates descreve para o tribunal o que ele acredita ser uma das causas de certas acusações contra ele. É a “inspeção (*exetasis*)” que ele e seus discípulos realizam da sabedoria dos homens. Conforme Sócrates revelava, através da sua inspeção, que cada um dos homens com que dialogava “parecia ser sábio para si próprio e para muitos outros, mas que não era” (21c), o filósofo se tornava “odioso” (*apêchthomên*, 21e) a muitos homens. Sócrates demonstra alguma surpresa ao constatar que os inspecionados por aqueles que o seguem “passam a odiar a mim, e não a si mesmos (*emoi orgizontai, ouk hautois*)” (23c-d). Esse ódio autodirecionado que não ocorre seria, como vimos na *República*, justamente a manifestação da vergonha na alma. A partir da constatação de que sua reputação não corresponde àquilo que de fato realiza, e às associações efetivas com imagens ou posições vergonhosas, Sócrates espera que o senso de vergonha – ou, na teoria da *República*, o *thumos* – produza uma autocensura em relação às más ações ou discursos. A questão é que, no caso de homens sem senso de vergonha, a única coisa que se pode esperar é a manifestação da alma na forma de raiva contra aqueles que podem se apresentar como ameaça à própria realização (a obtenção de prazeres e o acúmulo de posses). Este parece ser o caso de Cálicles.

É possível se perguntar quão bem-sucedida é a tentativa de envergonhar Cálicles. A imagem do *kinaidos*, os argumentos subsequentes e a exortação de Górgias são suficientes para constranger Cálicles a mudar sua posição – posteriormente, o personagem volta atrás: o tipo de hedonismo que defende é refinado. Ele passa a afirmar que não mais todos os prazeres devem ser acumulados, o que implica a atribuição de algum outro tipo de critério ou valor para determinar o que deve e o que não deve ser perseguido. Ao mesmo tempo, Cálicles não parece *de fato* se convencer a abandonar suas posições ou a alterar seu estilo de vida. Mas talvez, como já ressaltamos, o argumento não tenha como objetivo efetivamente fazer este personagem se envergonhar ou rever sua posição, mas, sim, servir de exemplo para a audiência presente no ambiente do diálogo ou mesmo para os leitores do próprio diálogo.

A nossa análise tentou mostrar alguns diferentes aspectos desta seção do *Górgias* que nos ajudam a elucidar como a vergonha pode ser usada, por Sócrates, para a refutação de um interlocutor em Atenas – e, conseqüentemente, o que Platão tem a nos dizer sobre a vergonha a partir do *elenchos*. Eu argumentei em favor de alguns pontos: (a) Há uma aproximação entre o personagem de Cálicles, suas características e posições, com o homem democrático, o que faz com

que a vergonha seja um mecanismo potente de refutação contra uma alma dominada pelos apetites (seja a do próprio interlocutor a ser refutado, seja a da audiência que assiste a refutação); (b) a tripartição é um quadro conceitual que explica o modo de vista intemperante proposto por Cálicles e a incomensurabilidade entre as posições dos dois interlocutores e (c) há uma estrutura no argumento (a *redução à vergonha*) utilizado no *elenchos* de Cálicles que visa a refutação através de imagens ambíguas e *depende* da vergonha e formula-se a partir do apelo ao senso de vergonha.

Estabelecidos esses pontos, a seguir, nas próximas seções, eu analisarei de modo mais breve alguns outros casos de refutação pela vergonha. Como veremos, a despeito das variações entre os diferentes personagens e diálogos, é possível ainda localizar alguns ecos dos pontos que levantamos no caso Cálicles, o que nos levará a algumas considerações finais sobre o possível papel da vergonha em Atenas.

6.4 A vergonha de Hipócrates

Na abertura do *Protágoras*, Sócrates descreve a um amigo como, na madrugada anterior, o jovem Hipócrates havia batido em sua porta avidamente e gritado por ele. O motivo de sua ansiedade era a vinda do famoso sofista Protágoras a Atenas. Hipócrates, que estava fora da cidade, volta afoito para encontrar o sofista, e procura Sócrates para acompanhá-lo até a casa de Cálias, onde Protágoras encontrava-se hospedado. Sócrates indaga então Hipócrates sobre os motivos de seu grande interesse em procurar o sofista, ao que o jovem responde: “Porque somente ele é sábio (*sophos*), e não me torna como tal” (310d5-6).

Sob a justificativa de que ainda está muito cedo para dirigirem-se à casa de Cálias, Sócrates inicia um diálogo com Hipócrates, visando examiná-lo e indagá-lo (“*diseskopoun auton kai êrôtôn*”, 311b2). Hipócrates antecipa a resposta necessária à pergunta derradeira de Sócrates – que tipo de homem o jovem pretende se tornar ao seguir ao encontro do sofista Protágoras? – através de uma relação analógica proposta pelo filósofo: alguém que procura instruções de um médico, eles concordam, deseja se tornar um médico, assim como alguém que procura um escultor deseja se tornar escultor. Hipócrates infere a explicação que o argumento oferece para a sua ansiedade de encontrar Protágoras:

E ele, ao me responder, enrubescou (*eruthriasas*), pois a luz do alvorecer já era suficiente para divisá-lo:

– Se o caso se assemelha aos anteriores, é evidente que para me tornar sofista.

– Mas, pelos deuses! – perguntei: – Não sentiria vergonha (*aischunoio*) de se apresentar aos helenos como sofista?

– Sim, por Zeus, Sócrates! Se devo dizer o que penso. (312a2-a9)

O surgimento da primeira luz da manhã é quase simultâneo à revelação daquilo que torna-se, através da discussão com Sócrates, iluminado: Hipócrates quer ir atrás de Protágoras para ser educado por ele, mas o próprio jovem concorda que um sofista somente poderia torná-lo, através de sua educação, um sofista. Enrubescido, o jovem se mostra comprometido e implicado no argumento que travara com Sócrates, atendendo à condição de sinceridade ao “dizer o que pensa”.

Este argumento aparentemente simples, que ocupa as páginas iniciais do *Protágoras* em sua espécie de prólogo, é uma oportunidade para analisar alguns dos artifícios argumentativos utilizados por Sócrates na tentativa de refutação pela vergonha⁴⁵⁶. O contexto dramático desta abertura do *Protágoras* é bem diferente daquele apresentado no final do *Górgias*, e Hipócrates guarda poucas semelhanças com Cálicles. Mas Sócrates vai mobilizar alguns recursos semelhantes para levar Hipócrates à vergonha e dissuadi-lo de procurar o sofista Protágoras, pelo menos com empolgação irrestrita. Entre eles, está o uso de um argumento de redução à vergonha e o apelo a uma imagem cujo sentido ambíguo enseja o reconhecimento de consequências vergonhosas derivadas de uma posição irrefletida.

Para entender o uso desses recursos, é crucial responder à pergunta: por que Hipócrates se envergonha diante da conclusão a que chega junto a Sócrates? Que Sócrates não ache admirável correr atrás de um sofista na primeira hora da manhã é condizente com a figura representada nos *Diálogos* e com os argumentos que apresentará a Hipócrates após o seu enrubescimento (313a-314c). Mas por que o jovem que acorda Sócrates de madrugada com pressa de ir à casa de Cálias,

⁴⁵⁶ Sobre as ocorrências subsequentes de vergonha no *Protágoras*, v. a leitura de Shaw (2015, p. 74-80). Apesar de interessante, Shaw define a vergonha como “*fear of social hostility*” (p. 76), o que é diferente de “*fear for one’s reputation*”, que se aproxima à definição que vimos, por exemplo, no *Eutífron* (v. “*A vergonha como parcela do medo*” no cap. 1). Embora possam estar facilmente relacionados, o medo da hostilidade social pode se dar sem que se tema a má reputação – basta pensar no caso de uma pessoa que tenha receios de frequentar uma sociedade que apresente perigos reais e físicos a ela (p. ex., em termos contemporâneos, uma pessoa LGBTQIA+ em um país homofóbico pode ter “*fear of social hostility*” sem que tenha vergonha). Shaw, em sentido contrário (e ao meu ver incorretamente), identifica uma forma de vergonha no diálogo inicial entre Sócrates e Protágoras (316b-317e), p. ex., e afirma que “*Protagoras reveals how he understands his social situation and prepares the reader for a pattern of shame and concealment of his part.*” (Shaw, 2015, p. 73).

e que minutos antes admite almejar obter conhecimento de Protágoras fica envergonhado diante da perspectiva de apresentar-se aos helenos como um sofista?

Não sabemos muito sobre a figura histórica na qual o personagem de Hipócrates teria sido baseado⁴⁵⁷. Mas alguns elementos dramáticos podem nos ajudar a compreender suas motivações. Em primeiro lugar, a intimidade entre o jovem Hipócrates e Sócrates fica evidente nesta abertura do diálogo. Quando explica por que não ficou sabendo da presença de Protágoras na cidade, Hipócrates relata como seu escravo havia fugido e, antes de viajar em sua busca, pretendia comunicar a Sócrates que sairia atrás dele (310c). O rapaz tem intimidade o suficiente para acordar o filósofo nas primeiras horas da manhã e se sentar em sua cama, ainda sem luz (310c1-2)⁴⁵⁸.

Por outro lado, Hipócrates demonstra bastante interesse nos sofistas. Sócrates também menciona a intenção de Hipócrates de realizar pagamento em dinheiro, inclusive mediante empréstimos de amigos (315b5) para pagar Protágoras. Mais tarde, ao chegar à casa de Cálidas e encontrar o sofista, o filósofo vai descrever brevemente o jovem:

Esse Hipócrates é nativo daqui, filho de Apolodoro, membro de uma família influente e próspera; quanto à sua natureza (*phusis*), ele parece se equivaler aos seus coetâneos. Mas suponho que ele almeja adquirir boa reputação na cidade (*epithumein de moi dokei ellogimos genesthai*), presumindo que alcançaria esse intento, sobretudo, se convivesse com você. (316b8-c2)

Hipócrates é caracterizado a partir da alusão a uma figura tradicional em Atenas: um jovem de família rica que, interessado em adquirir boa reputação e influência política, vai procurar sofistas. Nesse sentido, ele é um personagem bastante diferente de Cálicles, alguém cujas convicções a respeito do papel da retórica e da sofística já estão bastante sedimentadas; Hipócrates está de alguma maneira preocupado com a sua formação, ou pelo menos com a aparência de que é alguém que foi formado nas mãos de um sofista.

Dada a exibição de sua intimidade com Sócrates, é curioso que Hipócrates não esteja familiarizado com as suas ressalvas à sofística. A crítica socrática aos sofistas é um dos temas

⁴⁵⁷ Nails (2002, p. 169-170) recolhe algumas evidências e conjectura que Hipócrates seria sobrinho de Péricles.

⁴⁵⁸ Bolzani (2001) analisa a importância de alguns elementos cênicos do *Protágoras*, com atenção à posição espacial dos personagens neste prólogo. Ao meu ver, este é mais um detalhe importante da cena que atesta a natureza da relação entre Sócrates e Hipócrates: “Em sua ansiedade juvenil, Hipócrates chegou ainda de madrugada e, no escuro, diz Sócrates, ‘apalpando o leito, sentou-se junto a meus pés’ (*ekathezeto para tous podas mou*)” (310c), colocando-se em posição inferior, como um discípulo diante do mestre. Sócrates não tardará em desfazer essa situação: ‘Não vamos lá agora, meu caro, pois ainda é cedo; mas levantemo-nos (*exanastômen*) e vamos ao pátio (...)’ (311c)”. (Bolzani, 2001, p. 223, 224)

recorrentes em boa parte dos diálogos, um dos traços fundamentais da figura de Sócrates como representada nos *Diálogos*, essencial para diferenciar o próprio empreendimento intelectual socrático-platônico do que os sofistas faziam. A crítica é elaborada não só a partir do âmbito político – os sofistas recebem para ensinar, e têm uma influência questionável sobre a cidade – mas também epistemológico, pois eles não estão em uma posição adequada para educar os jovens se sequer conhecem as virtudes ou os assuntos dos quais tratam. Já o jovem Hipócrates espera que o filósofo o apóie em seu projeto de ser educado por Protágoras, levando-o à casa de Cálias, onde o sofista encontra-se hospedado, já nas primeiras horas da manhã. Hipócrates declara a Sócrates que pretende não apenas pagar Protágoras, como afirma, no prosseguimento do exame, que o sofista é o “conhecedor de coisas sábias” (312c6). O próprio Sócrates aponta a ignorância do jovem a respeito do tema – “o que é o sofista, eu me admiraria se você soubesse” (312c1-2).

Pretendendo utilizar Sócrates como intermediário para estabelecer contato com Protágoras, aliás, Hipócrates parece em alguma medida confundir o filósofo com os sofistas – como também faz o escravo de Cálias, ao recebê-los em sua porta. O texto não nos possibilita conceber, portanto, que Hipócrates reconheça a sua ambição de aprender com Protágoras como vergonhosa por todos os mesmos motivos que o Sócrates platônico habitualmente reconheceria. E no entanto, para que a refutação socrática funcione dramaticamente, é necessário que a conclusão derivada do argumento – através de sua educação, Protágoras só é capaz de tornar Hipócrates sofista – seja reconhecida por ambos os personagens como vergonhosa.

A princípio, dados os elementos que elencamos, podemos conceber, seguindo as linhas interpretativas já estabelecidas, duas explicações para a vergonha de Hipócrates neste momento do diálogo. A primeira explicação possível é que Hipócrates simplesmente esteja expressando o pudor diante da possibilidade de se tornar algo tão magnânimo quanto um dos sofistas que ele tanto respeita⁴⁵⁹. Embora seja possível, esta interpretação parece contrariar algumas das evidências do prólogo. Após enrubescer, Hipócrates prontamente concorda com a sugestão oferecida por Sócrates, de que a sofística poderia compor, assim como ocorre no ensino de práticas como a cítara, a ginástica e o letramento, um tipo de formação de um “homem leigo e livre (*tôn idiôtên kai ton eleutheron*)”, cujo aprendizado não visa “tornar-se artífice (*dêmiourgous*) de cada uma

⁴⁵⁹ Como interpreta Lopes (2017a), seguindo Palumbo (2004, p. 92-93, apud Lopes): “ele sentiria vergonha por ser descoberto por Sócrates almejando ser como Protágoras, um sonho de glória e fama dificilmente alcançável, pois trata-se, como o *Prólogo* do diálogo pontua ironicamente, do ‘mais sábio entre os homens’ (...) Nesse sentido, a vergonha de Hipócrates seria entendida antes como uma manifestação de ‘pudor’” (Lopes, 2017, p. 547).

[dessas práticas]” (312b3-4). Caso se tratasse de uma questão de humildade ou pudor, haveria poucos motivos para o personagem subscrever tão imediatamente à alternativa proposta por Sócrates. A representação de Platão parece indicar ansiedade por parte do jovem de distanciar-se de um tipo de formação que o tornaria um artífice da sofística, ou o que poderíamos chamar de um “sofista profissional”. Os termos utilizados talvez indiquem os motivos de sua ressalva: manter-se *eleutheros*, ou seja, um homem livre, em contraposição a um artífice que vive em função da sua prática, e *idiotês*, leigo, mas também *particular*, alguém que não se torna uma figura pública que professa ensinar um tipo específico de conhecimento, como é o caso de uma figura como Protágoras. Poderia contribuir talvez para essa leitura a crença de que um homem de família abastada como Hipócrates deveria almejar tornar-se não um artífice que domina uma técnica para reproduzi-la⁴⁶⁰.

É justamente a possibilidade de uma educação instrumental que salvaguarda Hipócrates de sua vergonha, pelo menos momentaneamente, de modo que eles ainda seguirão para a casa de Cálias em busca de Protágoras. Ao meu ver, uma explicação mais plausível para a vergonha é que Hipócrates reconhece, enquanto membro da aristocracia ateniense, a má reputação dos sofistas e o próprio perigo de deixar-se educar por eles⁴⁶¹, de acordo com uma percepção social que o próprio Protágoras posteriormente admite existir (316c5-d3)⁴⁶². Assim, embora Hipócrates ainda pareça crer na capacidade dos sofistas de discursar bem ou no conhecimento que pode ser obtido do contato com eles, ele teria, ao presumir essa má reputação que circula no imaginário ateniense, compreendido como algo vergonhosa a conclusão do argumento analógico da sofística como *technê* – de que seu contato com Protágoras acabaria por torná-lo um sofista.

De todo modo, adotada qualquer uma das duas explicações para explicar a vergonha de Hipócrates diante da visão de apresentar-se aos gregos como sofista, os motivos pelos quais Sócrates e Hipócrates compreendem como vergonhosa a conclusão do argumento são necessariamente distintos. Enquanto Sócrates reconhece a sofística como uma prática da qual se

⁴⁶⁰ A aquisição do conhecimento sofístico, assim, apresenta-se como vantajosa aos jovens atenienses para uma utilização instrumental. Este é o caso representado, por exemplo, nas *Nuvens* de Aristófanes. Sobre a relação entre *As nuvens* e o *Protágoras*, v. Lopes (2017a, p. 25-45).

⁴⁶¹ Interpretação sugerida, p. ex., por Cantarín e Díez (2005, p. 131, n. 34): “[Platão apresenta] *de forma dramática la existencia de un prejuicio contra el movimiento sofístico, perceptible en la admisión de un hipotético sentimiento de vergüenza por parte de Hipócrates*”.

⁴⁶² Embora, como bem destaca Lopes (2017a, p. 30), o termo “*sophistês* serviria, no séc. V a.C., a princípio, como denominador comum para indivíduos que se destacasse dos homens ordinários no exercício do *logos*, como Sócrates e Protágoras, por exemplo”.

tira vantagens a partir de uma mera aparência de saber, sem que de fato se detenha saber, sendo por isso vergonhosa, Hipócrates crê que Protágoras poderia lhe transmitir algum conhecimento, embora enrubesça diante da possibilidade de apresentar-se como sofista – seja por um senso de vergonha no sentido de “pudor”, seja porque não almeja profissionalizar-se enquanto um sofista e sacrificar o prestígio de sua família para encarnar a figura profissional de reputação duvidosa. Importa destacar que mais uma vez – assim como no caso do *kinaidos* –, Sócrates está utilizando uma imagem ambígua para apelar aos paradigmas comuns daquilo que é visto como admirável ou vergonhoso no próprio imaginário ateniense. É isso que permite que o seu interlocutor perceba como a consequência de sua posição – no caso, de seu desejo de aproximar-se de um sofista – é vergonhosa.

Tentemos, então, resumir este argumento a partir do modelo da *redução à vergonha*:

(i) Hipócrates se compromete com A (A - *Hipócrates quer procurar o ensino de Protágoras e oferecer uma remuneração em dinheiro em troca de tornar-se sábio*), o que corresponde a implicar-se na hipótese inicial.

(ii) Sócrates se utiliza de uma formulação (a1 - *Hipócrates quer se tornar um sofista*) que está implicada em A e é reconhecida, de acordo com os critérios tanto de Sócrates quanto de Hipócrates, como vergonhosa, assumindo as premissas adicionais propostas por Sócrates e aceitas por Hipócrates:

x - *Protágoras é um sofista (implícita)*.

y1 - *Alguém que procura um médico e lhe oferece um salário em benefício próprio (subentende-se em troca de educação) deseja tornar-se um médico. (311b5-c2)*

y2 - *Alguém que procura escultores e lhes oferece salário em benefício próprio deseja tornar-se escultor (311c3-7)*

yc - *Homens oferecem dinheiro a outros homens porque, em troca, desejam tornar-se homens do mesmo tipo (implícita, sugerida em 311a8-b5 e fundamentada por y1 e y2)*

z - *Os princípios de educação da medicina e da escultura (o aprendizado visa formar artífices) vale também para a sofística (implícita; a partir de x e y; será retirada em 312a-b).*

(iii) A associação entre A e a1 revela a hipótese inicial como vergonhosa tanto de acordo com os critérios de Hipócrates (*ambicionar tornar-se sofista, um sábio/um orador profissional mal reputado, é vergonhoso*) quanto de acordo com os critérios de Sócrates (*propor-se a ensinar sem fundamento epistêmico ou moral é vergonhoso*) .

(iv) Hipócrates é então constrangido a retirar seu comprometimento com A (ou a reformular A).

Também essencial para que a vergonha funcione, neste argumento, é um procedimento de *redução à vergonha* da posição inicialmente assumida pelo interlocutor de Sócrates – neste caso, o desejo de ser educado por Protágoras. Hipócrates somente se envergonha após Sócrates apresentar as consequências do seu desejo: a revelação do efeito que o sofista causa em alguém a quem ensina. Em termos argumentativos, o filósofo precisa explorar aquilo que está implicado na posição inicial, que não é tida como vergonhosa, para chegar a uma consequência, esta sim reconhecida como vergonhosa. É apenas ao perceber que o seu desejo de encontrar um sofista lhe tornaria um sofista que Hipócrates pode envergonhar-se deste desejo.

A vergonha de Hipócrates explica-se pelo risco à própria identidade: embora deseje obter boa reputação (“*ellogimos*”, 316c1) na cidade, ele teria vergonha de *se apresentar* como sofista aos helenos. Esse tipo de relação entre a vergonha e a autoimagem nos remete ao papel da educação e da comparação da imagem de si com certas imagens que atuam como paradigmas morais – sejam positivos, como é o caso das boas histórias a serem narradas e imitadas em *Kallipolis*, sejam negativos, como as almas que são punidas no Hades no mito ao final do *Górgias*. Em todos esses casos, a vergonha diz respeito à necessidade de se adequar às imagens que atendem às expectativas *dos helenos* ou da sociedade em questão.

Enrubescido, o jovem Hipócrates vê-se, então, diante de um conflito psíquico. Por um lado, o jovem manifesta um desejo talvez irrefletido, aquele que o próprio Sócrates anuncia a Protágoras: “acontece que Hipócrates, aqui presente, deseja conviver com você (*tugchanei en epithumiai ôn tês sês sunousias*)” (318a2-3). Mas, por outro lado, ele é amigo de Sócrates, que “testando o ímpeto” do jovem (“*tou Hippokratous tês rhômês dieskopoun*”, 311b1), acaba por despertar também na sua alma a vergonha de levar a cabo o seu desejo.

Enquanto Cálicles mais se aproxima à imagem do zangão da *República VIII*, talvez Hipócrates se assemelhe ao tipo representado pelo jovem que periga ser corrompido, em cuja alma se desdobra um conflito psíquico entre os zangões-sofistas e um particular que tenta lhe inculcar vergonha. O conflito em sua alma se expressa em termos de dois tipos de motivações exibidas pelo jovem Hipócrates, ao que Platão pode estar aludindo quando Sócrates caracteriza o jovem, nas primeiras páginas do diálogo, por sua “coragem e avidez” (“*autou tèn andreian kai tèn ptoiêsin*”, d2-3). A dupla adjetivação aparentemente pleonática expressa na verdade a concomitância de dois traços psíquicos que, à luz das discussões propostas na psicologia moral platônica, devem ser

reconhecidos como distintos⁴⁶³, senão opostos. A coragem é definida no *Protágoras* como “a sabedoria relativa às coisas temíveis e não temíveis (*hê sophia ara tôn deinôn kai mê deinôn andreia estin*, 360d4-5)”⁴⁶⁴. Já a avidez (*ptoiêsis*) designa um tipo de desejo irrefletido – sua forma verbal é utilizada por Platão para descrever o fenômeno ao qual alguém está sujeito quando é “[arrastado] (*heptoêtai*) em volta de outros desejos (*epithumias*)” pelo elemento “irracional e apetitivo” (*alogiston te kai epithumêtikon*) da alma na *República IV*⁴⁶⁵.

O uso desses termos nos remete à dinâmica do conflito psíquico entre diferentes motivações: por um lado, o apetite por prazeres, e, por outro, a coragem. Se, por um lado, Sócrates reconhece os desejos irrefletidos do jovem que pode almejar tornar-se sofista e, com isso, perseguir um estilo de vida reconhecido como vergonhoso, por outro, menciona a sua coragem, virtude que está intimamente associada a um tipo positivo de vergonha – na *República*, por consistir na resistência a dores e prazeres maus/vergonhosos e, aqui, por ter o que é belo e vergonhoso como critério para ação⁴⁶⁶.

Assim, mesmo que Hipócrates não saiba inicialmente definir o que é um sofista, Sócrates, certamente alguém que Hipócrates respeita, também pode censurá-lo, apelando para o seu senso de vergonha diante da possibilidade de tornar-se um sofista. O personagem de Hipócrates, neste

⁴⁶³ Conforme notam Cantarín e Díaz (2005, p. 127, n. 21): “*la repetición del artículo sugiere la independencia semántica de ambos contenidos*”, o que poderia indicar uma polarização entre os dois termos coordenados (*andreia* e *ptoiêsis*).

⁴⁶⁴ Note-se a inclusão de “sabedoria” (*sophia*) na própria definição de coragem, que sintetiza alguns dos problemas discutidos no *Protágoras*, como a unidade das virtudes. Comparar com a definição da *República*: “nós denominamos um indivíduo de corajoso, julgo eu, em atenção à parte irascível (*to thumoeides*), quando essa parte preserva (*diasôizêi*), em meio de dores e prazeres (*dia te lupôn kai hêdonôn*), as instruções fornecidas pela razão sobre o que é temível ou não (*to hupo tôn logôn parangelthên deinon te kai mê*)” (442b11-c3). No *Protágoras*, não está pressuposta uma teoria da tripartição da alma nem há a elaboração de uma separação das virtudes de acordo com as partes; ao contrário, Sócrates ora refere-se a diferentes virtudes como “nomes de uma única e mesma coisa (*tou autou henos ontos*)” (329d1). O problema da unidade das virtudes, já clássico nos estudos platônicos, foge do escopo desta tese. Para os presentes propósitos, eu sigo uma interpretação como a articulada por Taylor para explicar *Górgias* 506e: “*Goodness in the soul depends on its possessing a certain order among its constituents to which we give the name sôphrosunê. Someone who has that order in his soul will always act as is fitting towards gods and men and will never pursue or avoid anything other than what he should, i.e., he will be just, holy and courageous, and all these ways of acting will spring from the one state of soul*” (Taylor, 1991, p. 103).

⁴⁶⁵ Conforme observa Lopes (2017a, p. 542), que traduz “*heptoêtai*” por “excitar”. Para Lopes, essas expressões podem expressar “metaforicamente um desejo de natureza erótica” (idem). A conotação erótica é sugerida pelo uso do verbo também no *Banquete* 206d-e. Denyer (2008, p. 70), sobre o emprego do termo, afirma: “*it is no doubt the prospect of intellectual procreation with Protagoras that gets Hippocrates so excited here*”. Cf. *Prot.* 317c6-d1: “[Protágoras] queria se exibir a Pródico e a Hípias e se vangloriar de que viéramos até ali enamorados (*erastai*) por ele”.

⁴⁶⁶ Cf. *Prot.* 360a-b, em que se determina que o corajoso deseja se dirigir (“*hêdion erchetai*”, 360a7) a coisas que não são vergonhosas, o que faz do seu medo e da sua audácia (“*tarrê*”) não vergonhosos, mas belos; já o covarde se dirige em relação às coisas que são vergonhosas. Sobre a relação entre coragem e vergonha na *República*, v. “*Vergonha e thumos*”, no cap. 4.

sentido, talvez seja a representação de um daqueles casos de um jovem cuja alma contém elementos conflitantes, que remetem a diferentes constituições políticas, e que pode ser influenciado por alguém próximo para combater a formação de prazeres vergonhosos.

Nesse sentido, a vergonha de Hipócrates adianta-se às discussões que serão efetuadas no prólogo e mesmo no diálogo. A abertura não só prepara o leitor para uma das questões mais importantes do *Protágoras* – a possibilidade de ensinar a virtude –, como também expressa a denúncia de uma adoração inadvertida pelos sofistas e o desejo de tornar-se hábil em falar, mesmo sem que se saiba sobre o quê. O que estará em jogo no *Protágoras*, afinal, é justamente *quem* deve ser este homem que efetua o papel de formador e responsável pela *paideia* de um jovem como Hipócrates. Atraído pela sofística e a reputação de sabedoria, Hipócrates almeja aproximar-se de Protágoras; buscando conselho e a companhia de Sócrates, ao mesmo tempo, é capaz de reconhecer aquilo que pode ser de fato vergonhoso nos próprios desejos.

Platão representa com Hipócrates um caso em que a vergonha é psicologicamente eficiente, pelo menos de modo parcial: a partir deste momento, a postura de Hipócrates parece ter sido modificada. Ele admite que, apesar de Protágoras oferecer instruções enquanto sofista, não é isso que deseja se tornar. Na continuação do diálogo, a conclusão que veio acompanhada da vergonha parece tê-lo tornado menos afoito em relação ao treinamento com Protágoras: ele termina uma discussão com Sócrates na entrada da casa de Cálidas antes de sequer bater à porta (314c) e, embora eles estejam de fato indo ter com o sofista estrangeiro, eles o fazem com vistas não a simplesmente receber seus ensinamentos, mas para compartilhar “o exame (*skôpômetha*) desse assunto” (314b4) e consultar não apenas Protágoras, mas outras pessoas (314b7-8). Através da vergonha de Hipócrates, que atua como um paradigma também para o leitor, exibe-se a influência positiva de Sócrates e do *elenchos*, que promovem a repreensão dos impulsos inferiores da alma – seja de obtenção de fama e poder político ou o desejo por um o sofista –, para a busca do conhecimento. Platão representa a influência do personagem de Sócrates sobre Hipócrates – se não transmitindo racionalmente a virtude, impedindo que sua alma seja conduzida livremente pelo desejo de ser um sofista através da relação que se estabelece com aquilo que é vergonhoso.

6.5 Trasímaco: um leão enrubescido

No primeiro livro da *República*, um outro personagem é enrubescido pelo exame de Sócrates: Trasímaco, baseado em um célebre orador da *polis* de Calcedônia e interlocutor derradeiro deste momento do diálogo. A caracterização do personagem lhe confere poucas semelhanças com Hipócrates. A animosidade em relação a Sócrates nos remete, antes, ao diálogo com Cálicles, no *Górgias*: Trasímaco não se submete de bom grado ao exame socrático, mas pretende convencer Sócrates de sua própria posição através de uma postura combativa.

Trasímaco é um dos personagens mais marcantes a figurar no *corpus* platônico; concorrendo, nesse aspecto, apenas com Cálicles. Assim como ocorre no terceiro ato do *Górgias*, a irritada irrupção de Trasímaco *in medias res* no diálogo perdura por toda a discussão no livro I da *República*. Os dois personagens têm personalidade bastante arredia, e defendem uma vida de vantagens oriundas do acúmulo de poder na cidade, exibindo desprezo pela prática socrática e a filosofia. E no caso da discussão com ambos os personagens, Sócrates tenta dissuadi-los de suas posições através de um apelo à vergonha.

Assim como ocorre ao final do *Górgias*, a insolência de Trasímaco também é uma marca do personagem durante toda a discussão com Sócrates. Sócrates, em sua narração, o descreve como alguém que ambiciona ser bem reputado (“*eudokimêseien*”, 338a8) com um discurso admirável na discussão. O personagem entra na discussão de maneira abrupta e violenta:

Ora, muitas vezes, mesmo enquanto conversávamos, Trasímaco tentara assenhorar-se da argumentação, mas logo os circunstantes o haviam impedido, pois queriam ouvi-la até ao fim. Assim que parámos e eu disse aquelas palavras, não ficou mais sossegado, mas, formando salto, lançou-se sobre nós como uma fera (*thêrion*), para nos dilacerar. (336b)

Sócrates descreve o comportamento de Trasímaco a partir da imagem de uma fera. O caráter feroz de Trasímaco, que evoca, nas descrições de Sócrates, a figura de um leão⁴⁶⁷, também

⁴⁶⁷ Cf. *Rep.* 341c2: “Julgas-me tão delirante que tente fazer a tosquia de um leão, pondo-me de mau partido contra Trasímaco?”. Arruzza (2018) ressalta a aproximação de Trasímaco à figura de um lobo: “*Thrasymachus displays several traits traditionally characterizing tyrannical behavior. Like a wild beast, he is ready to jump on Socrates and Polemarchus and tear his frightened interlocutors into pieces (336b1–6). Like the tyrannical Oedipus and the Creon of Sophocles’ tragedies, he consistently refuses dialogue, is unwilling to listen to other people’s arguments, sarcastically fakes agreement, and is prone to unrestrained anger (336d8). These antisocial features make Thrasymachus look like an untamed beast or, more specifically, like a wolf (an animal often associated with tyrants)*”.

o aproxima dramaticamente ao último interlocutor do *Górgias*⁴⁶⁸. A descrição cênica, que opõe a figura bestial às determinações dos presentes, alude ao contraste formulado também por meio do diálogo entre Sócrates e Trasímaco: é o senso de vergonha e o perigo da má reputação que embarga a defesa da tirania, a ser revelada como vergonhosa através do *elenchos* e da redução à vergonha.

Quando Trasímaco finalmente ocupa a cena do diálogo, sua irritação dirige-se inicialmente à forma da conversa que testemunha: ele irrita-se com o próprio método socrático. Ele também mede Sócrates por sua régua, e afirma que o filósofo busca “a celebridade a refutar quem te responde (*philotimou elenchôn, epeidan tis ti apokrinêtai*)” (336c5-6). Exige que Sócrates não mais faça perguntas e pare de refutar as opiniões de seus interlocutores, mas que responda, dizendo o que entende por justiça, “clara e concisamente (*saphôs ... akribôs*)”, 336d4.

O próprio Trasímaco pretende oferecer uma resposta à discussão presente, que gira em torno da questão “o que é a justiça?”, com uma definição que julga clara e concisa: a justiça é “a conveniência do mais forte (*to tou kreittonos sumpheron*)” (338c3). A definição expressa a crença de que os governantes devem ser os mais fortes, e que estes devem exercer sua força em benefício próprio. Após elaborar sua posição e discutir com Sócrates, defende abertamente a vida do tirano, que “arrebata os bens alheios a ocultas e pela violência, quer sejam sagrados ou profanos, particulares ou públicos” (344a8-b1). Por fim, após contestar as teses éticas que Sócrates estava desenvolvendo até então em conversas com Céfalo e seu filho, Polemarco, Trasímaco será então refutado por Sócrates.

Não são apenas as metáforas animais para descrever seu comportamento ou a sua animosidade que o aproximam de Cálicles, mas também a revelação das implicações de suas teses. Os dois interlocutores de Sócrates defendem a ideologia do homem democrático por uma ideia que, paradoxalmente, flerta com o advento da tirania. O elogio da tirania é aqui formulado em outros termos, e encontra outros fundamentos – a discussão não passa explicitamente pelo hedonismo, por exemplo, e a exposição de Trasímaco prescinde da formulação de uma distinção entre *phusis* e *nomos*. Mas trata-se, ao meu ver, apenas de um deslocamento de ênfase.

A fundamentação da posição política de Trasímaco ainda se dá a partir de uma vontade de poder irrestrito de satisfazer os desejos individuais, livre tanto de determinações normativas – ou

⁴⁶⁸ V. *Górgias* 483e5-6: “A fim de plasmarmos os melhores e os mais vigorosos dos nossos homens, nós os capturamos ainda jovens como se fossem leões, e com encantos e feitiços os escravizamos afirmando que se deve ter posses equânimes e que isso é o belo e o justo”;

seja, do que é justo *de acordo com o nomos* – e da autocensura provinda de emoções como a vergonha. Como Trasímaco esclarece, os que governam para a sua própria conveniência visam garantir vantagens em relação às outras pessoas. E, mesmo que o argumento do personagem não explicita seus motivos, por que mais se desejaria obter vantagens através do governo senão para usufruir dessas vantagens, obtendo prazer⁴⁶⁹? Nesse sentido, a tentativa de um *elenchos* de Trasímaco através do envergonhamento também se fundamenta no papel que o senso de vergonha poderia ter para combater a perseguição do prazer como o único critério de motivação existencial.

Sigamos o desenrolar do argumento, em linhas gerais, para analisar como se dará a refutação pela vergonha. A tese da conveniência do mais forte fundamenta-se, nos termos de Trasímaco, em observações sobre o estado de coisas: “Há um só modelo de justiça (*tauton dikaion*) em todos os Estados (*polesin*) – o que convém (*sumpheron*) aos poderes constituídos (*tês kathestêkuias archês*). Ora estes é que detêm a força (*kratei*)” (339a1-4). Cada governo (democracia, tirania) institui um modelo diferente de regime (democrático, tirânico) e leis que visam a conveniência de quem está no comando (o povo, os tiranos). É justamente o exercício de um comando sobre os demais que caracteriza o próprio estabelecimento de um *nomos* que definirá o que é justiça: “promulgadas essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violaram a lei e cometeram uma injustiça” (338e3-6). Na visão de Trasímaco, isto é a justiça: a obediência dos mais fracos ao *nomos* que visa a conveniência dos mais fortes, que seriam os que estão no governo e promulgam as leis.

Sócrates inicia então a primeira tentativa de refutação. O filósofo pergunta a Trasímaco se os governantes podem se enganar, o que este concede; com esta ressalva, Sócrates infere: ao se enganar, cometem atos que são prejudiciais a si mesmos e, portanto, “prescreve-se ao mais fraco que faça o que é prejudicial ao mais forte” (339e8-9). De acordo com a posição do próprio Trasímaco, os governantes estariam promovendo a injustiça, o que cria um paradoxo em relação à sua visão de que a justiça tem sua origem nas leis decretadas por aqueles que estão no poder.

⁴⁶⁹ Hobbs (2000) defende que o naturalismo calicleano constitui uma diferença significativa entre a posição dos dois: “Para Trasímaco, ‘o mais forte’ se refere apenas ao partido político no poder [...] enquanto, para Cálicles, o ‘mais forte’ se refere aos poucos que são naturalmente mais corajosos, masculinos e engenhosos” (Hobbs, 2000, p. 168). Neste ponto, eu discordo da leitura de Hobbs. Cálicles defende inicialmente (483d) que é o homem mais nobre (*ameinô*) e mais potente (*dunatôteros*) que deve acumular posses em detrimento dos demais. No entanto, posteriormente, como vimos, Cálicles identifica o mais nobre também ao mais forte (*kreittô*; 488b-c). O mais forte, tanto para Cálicles quanto para Trasímaco, ora se referem àqueles que são capazes de instituir leis (cf. *Górgias* 488d e *Rep.* 338d8-339a4), ora fazem referência à sua natureza (*Górgias* 483b4-c5, *Rep.* 343b-d).

Quando o governante promulga leis que não lhes são vantajosas, a justiça ou é obedecer a lei promulgada, caso em que a própria lei determinar-se-ia também pela desvantagem do mais forte, ou é contrariar a lei produzida pelos mais fortes, de modo que seria preciso oferecer uma concepção alternativa de justiça que servisse de critério. Em suma, qualquer um dos casos possíveis, se se considera a possibilidade de leis serem criadas a partir do engano de governantes, contradiria a definição de justiça de Trasímaco⁴⁷⁰.

As intervenções de Polemarco e Clitofonte na discussão, em seguida, sugerem alguma relutância de Trasímaco em admitir sua aporia inicial. Sócrates oferece a Trasímaco a chance de reformular sua posição, sugerindo uma distinção entre o que os governantes *judgam* ser melhor para si e o que de fato é. A contraobjeção de Trasímaco, no entanto, tem como alvo a própria noção de *technê*: assim como o médico, enquanto médico, não se engana (“*hamartanei*”), “artífice (*dêmiourgos*), sábio (*sophos*) ou governante (*archôn*) algum se engana, enquanto estiver nessa função” (340e5-6), mas apenas “quando o seu saber o abandona é que quem erra se engana e nisso não é um artífice” (340e3-4). Assim, Trasímaco conclui, “o governante, na medida em que está no governo, não se engana; se não se engana, promulga a lei que é melhor para ele, e é essa que deve ser cumprida pelos súditos” (340e10-341a2).

A estratégia de Sócrates para refutar este novo ponto é se aprofundar no sentido da analogia do governo com as *technai*. Assim como a equitação não promove a própria vantagem de quem a pratica, mas a do cavalo, a medicina não promove, enquanto *technê*, a vantagem do médico, mas do corpo do paciente. Embora nenhum campo de *technê*, a princípio, esteja livre de erros, “nenhuma ciência procura ou prescreve o que é vantajoso ao mais forte, mas sim ao mais fraco e ao que é por ela governado (*archomenou*)” (342c11-13).

Neste ponto da discussão, Trasímaco, em vez de objetar à refutação, escarnece de Sócrates:

- Diz me lá, ó Sócrates, tens uma ama?

⁴⁷⁰ Em que medida esta caracterização do *nomos* arbitrário dos governantes de uma determinada cidade não depende da compreensão da força (de domínio político) como critério de justiça “natural”, nos moldes do que proclama também Cálicles inicialmente? O argumento de Sócrates parece revelar um paradoxo semelhante àquele explicitado na primeira tentativa de refutação de Cálicles, como vimos acima. A diferença, a meu ver, reside apenas nos pontos a serem ressaltados no argumento: enquanto Sócrates insistirá, para refutar Cálicles, no aspecto normativo decorrente desta coincidência entre o critério para estabelecer quem é mais forte (= quem governa e, portanto, deve possuir mais) e da situação da democracia ateniense (quem governa institui *nomos* segundo o qual todos devem ter posses equânimes), para refutar Trasímaco, ressaltará um aspecto epistêmico de um paradoxo mais geral. Mas o que causa a contradição, em ambos os casos, é a tentativa de conciliar um aspecto normativo, a partir da observação dos governos existentes, com a defesa do governo dos mais fortes.

- O quê? – repliquei eu - Não era melhor responderes do que estares a fazer semelhantes perguntas?
- É que não repara que estás ranhoso e não te assoa quando precisas. De modo que nem sequer te soube ensinar a distinguir as ovelhas do pastor. (343a3-9)

Também nisso, Trasímaco lembra Cálicles: Trasímaco tenta desdenhar da refutação e ridicularizar Sócrates. O que se segue, então, é um longo discurso que apela para uma outra analogia, desta vez entre o governo de homens e um grupo específico de práticas, o pasto de bois ou ovelhas. Sendo inegável a superioridade do pastor em relação às ovelhas, Trasímaco diz, também é inegável a superioridade daquele que atinge o poder. E assim como o pastor cria suas ovelhas para obter vantagens para si, o governante deve se orientar em relação à vantagem de si mesmo, por ser superior.

A essa altura, torna-se claro que a visão de Trasímaco sobre a justiça não pode ser aplicada à defesa de qualquer regime de poder. O personagem abre mão de se utilizar do caso da democracia como exemplo legítimo. Ao contrário, explicita o que pretende defender e o regime em que seu mote (“a conveniência do mais forte”) encontra de fato sentido: o caso do tirano, que “arrebata os bens alheios a ocultas e pela violência, quer sejam sagrados ou profanos, particulares ou públicos” (344a8-b1). A concepção de poder de Trasímaco se reduz ao acúmulo de vantagens políticas por quem está no comando, e se um governo é tão “justo” quanto mais injustiças pratica e bens alheios acumula, a tirania seria o melhor regime de governo possível.

O fundamental na posição de Trasímaco não é a sua tentativa de definir o conceito de justiça, mas uma exaltação do tipo de acúmulo que visa o próprio bem. Trata-se de uma visão de mundo que parte justamente da descrença em que valores como a justiça sejam definidos de acordo com critérios morais alheios ao próprio prazer. Na visão de Trasímaco, a injustiça impera sobre aqueles governados que são individualmente “justos”, isto é, obedecem àquilo que lhes é proposto como justiça pela norma instituída pelo governo. Nesta concepção vazia de “justiça” individual, desprovida de qualquer outro critério moral que não o normativo, estabelecido pelo governo de ocasião, a vida mais feliz possível é justamente a do governante que estabelece a norma em favor próprio⁴⁷¹.

⁴⁷¹É nesse sentido que o projeto platônico em um diálogo como a *República* parece buscar uma solução mais complexa para superar as convicções expressas por alguém como Trasímaco justamente na postulação de valores absolutos, ou pelo menos em valores que estejam para além das *doxai* emitidas pelos homens e redutíveis ao tipo de contingencialidade que se encontra com a promoção do próprio interesse.

A partir desse momento, o orador passa a defender que, no nível individual, a vida injusta (“*adikon einai*”, 344a) seria mais vantajosa (“*mallon sumpherei idiai*”) que a vida justa (“*to dikaion*”). Temos, aqui, a segunda tese de Trasímaco, uma versão reformulada de sua proposta política que enfatiza o aspecto individual: a sua concepção de “justiça” política e normativa na cidade se fundamenta na “injustiça” individual e existencial na alma do governante, definida à luz do exemplo: ele é capaz de *acumular, ter mais que os outros* e, nesse sentido, *se sobrepor*, “em larga escala” (“*ton megala dunamenon pleonektein*”, 344a).

A apropriação e usufruto dos bens pelo tirano nos remete ao hedonismo calicleano: trata-se de uma nova expressão da *pleonexia* professada pelo personagem do *Górgias*. A relação com o prazer está implicada tanto pelo argumento de Cálicles quanto pelo argumento de Trasímaco: se a tirania é a mais completa justiça pois através dela o governante (o homem mais forte e inteligente) arrebatou os bens alheios para a própria conveniência (344a8-b1), presume-se que serão os tiranos a usufruir dessas posses visando o seu próprio prazer. A posição de Trasímaco ressalta ainda um elemento da reputação pública. Ao contrário de alguém que cometa apenas um desses atos em menor escala, que seria “castigado” e “receberia injúrias”, sendo chamado de nomes como “sacrílego, negreiro, gatuna, espoliador, ladrão” (344b3), o tirano, ao sequestrar e escravizar os próprios cidadãos, “em vez desses epítetos vergonhosos (*toutôn tôn aischrôn onomatôn*)” (344b8), é qualificado de feliz e bem-aventurado (344b9). Logo, a vida do tirano, além de mais vantajosa por conseguir vantagens e bens, seria ainda tão conclamada pelos cidadãos quão mais dominados pelo déspota (“faz deles escravos e os torna seus servos”, 344b6-8). A justificativa: “É que aqueles que criticam a injustiça não a criticam por recearem praticá-la, mas por temerem sofrê-la” (344c2-4)⁴⁷².

A tese política de Trasímaco é examinada por Sócrates, que se propõe a analisar a questão com rigor (346e), em uma espécie de extensão do argumento do benefício próprio a partir da analogia com as *technai*. Há salários para cada arte; mas embora o médico ganhe um salário para praticar a medicina, não a caracterizamos em sua potência específica como a “arte dos lucros”. De igual modo, os bons homens não queriam governar nem por honrarias nem por riquezas, pois não as estimam; caso precisassem governar, precisariam ser constrangidos e castigados. Seria

⁴⁷² Outro tema do *Górgias* é aqui retomado: a disputa entre ser melhor sofrer ou cometer uma injustiça. A questão, que toma boa parte da discussão entre Sócrates e Polo (cuja posição é então pressuposta por Cálicles), parece ser parodiada pelo próprio Platão na formulação de Trasímaco utilizada para justificar os críticos da tirania. Sobre o argumento no *Górgias*, v. cap. 3, “A vergonha de Polo”.

vergonhoso (“*aischron*”, 347c4) “ir voluntariamente para o poder, sem aguardar a necessidade de tal passo”.

Neste ponto da discussão, Sócrates toma como alvo de refutação uma consequência da segunda tese de Trasímaco: a de que a vida do injusto vale mais a pena (“*lusitelesterá*”, 348b10) do que a vida do justo – o que inclui, a partir das perguntas propostas por Sócrates, a assunção de uma série de outras premissas: a injustiça é virtude e prudência (348c10), enquanto a justiça é uma “sublime ingenuidade” (“*gennaian euêtheian*”, 348c); e a afirmação derradeira, de que os injustos são “sensatos e bons” (“*phronimoi... agathoi*”, 348d3). O filósofo ressalta que encontra de saída um problema, pois, ao colocar a injustiça no mesmo grupo da virtude e da sabedoria (348e3-4), seu oponente toma uma “opinião ainda mais irredutível (*stereôteron*)” (e5-6). Sócrates fala que se Trasímaco pusesse “a hipótese de a injustiça ser mais vantajosa”, mas concordasse “com alguns outros, que ela é um vício ou uma coisa vergonhosa (*kakian... ê aischron*, 348e8)”, ele seria capaz de responder-lhe, “de acordo com a opinião geral (*kata ta nomizomena*, 348e8-9)”.

Sócrates expressa aqui a incomensurabilidade entre duas visões de mundo distintas, cada uma delas guiada por valores incompatíveis. Já a menção à vergonha é o prenúncio irônico do que acontecerá a seguir na conversa; ao contrário do anunciado, Trasímaco, enrubescido, ao final da objeção de Sócrates, reconhece como vergonhosas as consequências da defesa da injustiça a partir de seus próprios parâmetros. O apelo a teses da opinião comum às quais Trasímaco, na verdade, também subscreve, possibilitará o envergonhamento do orador.

Sócrates vale-se mais uma vez da analogia entre política e outras *technai*. O argumento tem como foco o que parece ser o elemento central da tese de Trasímaco, uma teoria político-existencial centrada na vontade e na capacidade de “ter mais” (“*pleon echei*”, 349b3). Enquanto o homem injusto quer exceder (“*pleonektêsei*”, 349c8) todos os demais homens, o homem justo não acha digno nem quer exceder os demais. O desejo de ambos os tipos de homens se observa tanto em relação a um homem que seja como ele quanto a um que seja diferente (“*te homoïou kai tou anomoïou*”, 349c11). No que concerne a outras práticas, como a medicina, a música ou qualquer outra *epistême* (350a6), Sócrates observa, aquele que domina o seu campo de conhecimento não “quereria exceder os atos e as palavras de outro sábio”, mas sim, “fazer, em caso igual, o mesmo que o que é semelhante a ele” (350a7-9). Querer exceder os demais é, na verdade, algo que parece digno do mau e do ignorante, que quer “exceder o que lhe é semelhante e o seu contrário”.

Como o homem injusto é precisamente caracterizado por Trasímaco como aquele que quer exceder a todos os demais homens (tanto os que são diferentes, como os que são semelhantes), a conclusão necessária é que o homem injusto não é “inteligente e bom”, como Trasímaco afirmava a princípio (349d3), mas, sim, ignorante e mau (“*amathês te kai kakos*”, 350c8). Assim como em nenhuma outra *technê*, o artífice gostaria de exceder outro sábio em sua prática, mas apenas o ignorante gostaria de fazê-lo, se o injusto gostasse de exceder os seus contrários e os seus semelhantes, ele só poderia ser identificado ao ignorante – aquele que, afinal, não domina nenhum campo de conhecimento, sequer o político (349d-350b).

O argumento poderia ser resumido na seguinte redução à vergonha:

(i) Trasímaco se compromete com A (*A - A vida do homem injusto, caracterizada pelo acúmulo de posses para si, é mais vantajosa*), o que corresponde a implicar-se na hipótese inicial.

(ii) Sócrates se utiliza de imagens ou formulações (*a1 - A vida do homem injusto é a vida de um homem ignorante e mau*) que ilustram ou estão implicadas em A e são reconhecidas, de acordo com os critérios tanto de Sócrates quanto de Trasímaco, como vergonhosas, assumindo as premissas adicionais:

v1 - *O médico, enquanto médico, não quer exceder/ter mais do que seu igual (outro médico) ou diferente (o seu paciente).*

v2 - *O músico, enquanto músico, não quer exceder outro músico ou os ouvintes.*

vc - *O artífice, enquanto artífice, não quer exceder outro artífice ou os não artífices.*

w - *O artífice é inteligente e bom.*

x - *O inteligente/bom não quer exceder nem o seu igual nem o seu contrário (de v e w).*

y - *O ignorante/mau quer exceder o seu igual ou o seu contrário (de x).*

(iii) A associação entre A e a1 revela a hipótese inicial como vergonhosa tanto de acordo com os critérios de Trasímaco quanto de acordo com os critérios de Sócrates.

(iv) O interlocutor 1 é então constrangido a retirar seu comprometimento com A (ou a reformulá-lo).

Aqui, embora seja possível aplicar a estrutura proposta de redução à vergonha, há uma mudança em relação ao modo como a refutação de Cálicles e de Hipócrates ocorrem. Há a explicitação de uma incoerência nas teses de Trasímaco: ele pretende que os homens a partir dos

quais modela o seu ideal de governo (e de vida) sejam “inteligentes e bons”, como afirma explicitamente (348d3). O *elenchos* é, aqui, neste caso, também a manifestação de incoerência entre essa premissa e a conclusão final *a1* – o homem injusto é ignorante e mau. Mas é importante notar que a incoerência poderia ser superada se Trasímaco de fato pudesse abrir mão da premissa que proclama a inteligência e a bondade do governante, que é concedida quase *en passant*. Mas ele não abre mão desta premissa justamente porque uma tal concessão seria *vergonhosa*. Em alguma medida, ele subscreve a uma opinião comum segundo a qual um governante deve ser bom e inteligente, e é o senso de vergonha que o impede de renunciar a ela.

Trasímaco é aqui obrigado a aceitar uma identificação entre o injusto e o ignorante através de um novo argumento de redução à vergonha. A despeito da validade do argumento ou da veracidade de suas premissas, é curioso que ele só seja aplicado após a condição de sinceridade ser trazida à tona. Voltemos algumas páginas: Sócrates afirma que Trasímaco parece estar falando a sua real opinião (349a6-8), ao que este dá uma réplica surpreendente: “Que diferença te faz se é o que eu penso ou não, desde que não refutes a minha argumentação?” (a8-b1). Sócrates, em vez de exigir um compromisso com as opiniões defendidas no diálogo, responde: “Nenhuma”. Que o nosso interrogador proclame abrir mão da condição de sinceridade é uma novidade em relação aos diálogos aporéticos⁴⁷³, e algo que parece prever a continuidade da discussão a partir do livro II, quando a posição de Trasímaco será retomada de modo impessoal e servirá de proposta a estimular as discussões que se desenrolam até o livro X.

A condição de sinceridade, no entanto, é aqui essencial para que a refutação socrática funcione, enquanto uma redução à vergonha: o interrogado, ao ver as posições que defende se provarem vergonhosas, seria, ao ter a sua reputação colocada em risco, levado a uma mudança de vida e à busca pela virtude. É o que está em jogo em alguma medida aqui, no caso de Trasímaco, e no caso de boa parte dos interlocutores dos diálogos aporéticos. Apesar de Sócrates não exigir sinceridade de Trasímaco, Trasímaco está atendendo à condição para uma refutação *ad hominem*

⁴⁷³ V. Bolzani (2016a) sobre a mudança na *tropos* dos interlocutores, entre *Rep. I* e os demais livros, lida a partir da condição de sinceridade: “[A] marcha da investigação filosófica não se dá a contento, se o diálogo não for conduzido por participantes que exibam uma maneira filosófica de ser. Glauco e Adimanto seriam, pois, exemplos paradigmáticos desse *tropos* sem o qual o diálogo não consegue alcançar vãos mais altos. Não se trata, contudo, de propor que o diálogo exige a ‘sinceridade’ dos participantes, isto é, que acreditem realmente no que dizem, mas sim que eles sejam possuidores não somente das capacidades intelectuais adequadas, como aquelas que permitiram aos dois irmãos formular com muito mais valor filosófico a tese de Trasímaco, mas também de um, digamos assim, temperamento e visão de mundo adequados ao filosofar. Defender uma tese como estratégia para encontrar a boa via de sua refutação dá mostras de um *tropos* filosófico e de uma visão correta do que vem a ser a função do diálogo, entendido como caminho para a descoberta da verdade.”

e defendendo a sua própria opinião: ao vê-la refutada, vai ruborizar porque se reconhece nela e com ela está comprometido. Ainda que Trasímaco não tenha pudores em afirmar que a injustiça é mais vantajosa, constrange-se frente à possibilidade de que o injusto não seja inteligente, mas, sim, ignorante e mau. O argumento funciona ao deslocar a discussão dos termos puramente morais para um atributo epistêmico, a inteligência, que efetivamente desperta a vergonha do interlocutor, que se julga, desde a entrada na discussão, mais capaz que Sócrates nesse âmbito.

Estabelecida a condição de sinceridade e tendo Trasímaco aceitado as demais premissas que levam Sócrates à constatação da ignorância do injusto, o retórico só pode aceitar a conclusão do filósofo. Depois de terminar de narrar o argumento que usou contra Trasímaco, Sócrates faz uma interrupção em seu relato para descrever a cena que se sucedeu às conclusões do argumento:

Trasímaco concordou com tudo isto, não tão facilmente como o meu relato, mas contra sua vontade e a muito custo. Suava abundantemente, tanto mais que fazia muito calor — e foi então que, pela primeira vez, vi Trasímaco enrubescer (*eruthrionta*)! (350c9-d3)

O uso do verbo *eruthriaô*, enrubescer, embora não necessariamente denuncie um sinal de vergonha⁴⁷⁴, funciona como elemento narrativo bastante eficaz. Trasímaco de fato envergonha-se de ter sido refutado ou está simplesmente vermelho de raiva? É interessante notar como a alteração no estado de espírito dos personagens ao serem refutados nos *Diálogos* pode tanto se dar através da manifestação de animosidade em relação ao refutador quanto pode ser autodirigida a partir de um reconhecimento da própria ignorância. São duas alternativas que denotam o tipo de manifestação anímica que “vence” na alma: a partir do desvelamento efetivado pelos recursos utilizados por Sócrates e pelo reconhecimento das consequências vergonhosas de uma posição, ou bem prepondera o senso de vergonha, autodirecionado contra os desejos e ideias revelados como vergonhosos, ou mantém-se, através de uma instrumentalização da raiva, uma insistência irracional na posição insustentável. Em ambos os tipos de manifestação anímica, há um mesmo equivalente físico ou corporal: o enrubescimento.

É este tipo de problema que Sócrates localiza já na *Apologia*, quando trata da reação dos interlocutores ao seu exame, ao empreender a tentativa de refutar o enigma colocado pelo oráculo de Delfos e descobrir alguém que efetivamente era mais sábio que o filósofo. Ele afirma que “surgiram muitos ódios (*pollai... apechtheiai*)” (23a) contra ele, situação que se agrava quando os

⁴⁷⁴ Como nota Glooch (1988), pode ser também sinal de humilhação, ou autoconsciência.

jovens começaram a imitar Sócrates e a interrogar também outros homens que tinham reputação de sábios. O problema, afinal, é a reação que se apresenta à revelação de que a reputação de sabedoria não se sustenta após um escrutínio rigoroso: “A partir daí então os ‘inspeccionados’ (*exetazomenoi*) por eles passam a odiar a mim (*emoi orgizontai*), e não a si mesmos (*hautois*)” (23c). Em vez de uma autocensura na forma de vergonha, os homens examinados passam a direcionar sua raiva a Sócrates.

Teria sido a refutação suficiente para que alguma nova disposição ou motivação fosse despertada na alma de Trasímaco? Ou ele é, simplesmente como Cálicles, dotado de uma alma incurável? Ao final do primeiro livro, após ter sua opinião refutada, Trasímaco oferece duas opções: ou discursar à vontade para rebater refutação de Sócrates ou responder com a cabeça, de modo a não se comprometer com a discussão, “como às velhinhas que estão a contar histórias (*muthous*)” (350e4-5)⁴⁷⁵, apenas para agradar Sócrates. Há também quebra da condição de sinceridade, o que parece perturbar Sócrates, ainda que ele se disponha a seguir com os questionamentos. Assim como Cálicles no *Górgias*, Trasímaco continua respondendo às perguntas de Sócrates sem se comprometer com a condição de sinceridade, e o primeiro livro da *República* termina sem que o personagem exiba qualquer mudança de opinião.

E, no entanto, Trasímaco será mencionado mais algumas vezes ao longo da *República*. No começo do livro V, já tendo feito uma descrição da educação dos guardiões na cidade e estabelecida a tripartição da alma, Sócrates parece prestes a concluir a discussão a respeito da cidade ideal, partindo para a enumeração dos tipos de vícios que impedem as cidades de atingir este estado, quando é impedido por alguns participantes da conversa. Polemarco e Adimanto interrompem-no, solicitando que ofereça mais detalhes sobre a organização social da cidade, ao que se segue o apoio de Glauco e Trasímaco: “não te aflijas”, este diz para Sócrates, “e considera que esta é a opinião geral de todos nós” (450a4-5). Ao ser incluído no grupo de ouvintes/interlocutores presentes que exortam Sócrates a continuar oferecendo detalhes sobre a sua teórica cidade, o leão Trasímaco é representado como um interlocutor domado, que ao menos se interessa em continuar ouvindo.

⁴⁷⁵ Comparar com *Górgias* 572a5-6, quando Sócrates fala para Cálicles “Provavelmente essas coisas parecerão a ti como um mito contado por uma anciã, e tu as desprezará.”

O personagem é mencionado também no livro VI, quando Sócrates tenta oferecer uma descrição das calúnias contra a filosofia nas cidades corrompidas e os motivos pelos quais há uma má nutrição das qualidades da natureza filosófica: aquele que é dotado de natureza filosófica e encontra-se em uma cidade corrompida “sente-se como um homem que tivesse caído no meio das feras” (496d). Sócrates parte, em seguida, para a narração de como deveria se dar o tratamento à filosofia em uma cidade de constituição adequada: os cidadãos, quando jovens, devem ter contato com “educação e filosofia apropriada aos jovens”; ao se tornarem homens, continuam dedicando-se à filosofia, e, com o avançar da idade, “devem intensificar os exercícios relacionados a ela”. É então que Adimanto retruca: “Suponho, no entanto, que a maioria dos teus ouvintes te vai oferecer uma oposição ainda mais entusiástica, pois não estão nada dispostos a concordar, começando por Trasímaco” (498c8-11).

A controvérsia mais uma vez nos remete à posição de Cálicles: ao assumir que Trasímaco se oporia ao discurso de Sócrates, Adimanto parece aludir à opinião expressa na radical invectiva contra a prática da filosofia na vida adulta e política retratada no *Górgias* (484c-486d). A resposta de Sócrates, no entanto, visa a conciliação:

Não nos desunas (*diaballe*) a mim e a Trasímaco, que ainda há pouco ficamos amigos, apesar de não sermos inimigos antes. Não omitirei nenhuma tentativa, até o persuadirmos a ele e aos outros – até lhes sermos úteis na vida do além, quando nascerem de novo e se lhes depararem discussões desta espécie. (498c11-d5)

A fala de Sócrates parece nos oferecer algumas indicações a respeito da disposição de Trasímaco em relação à conversa: ele não só continua escutando as teorias colocadas por Sócrates, como concorda com elas e diminuiu sua animosidade em relação ao filósofo. Além disso, o próprio Sócrates parece obstinado em convencer Trasímaco da necessidade de uma educação filosófica, e talvez ainda mais indicativo de sua concordância seja o fato de não haver uma nova interrupção do personagem⁴⁷⁶.

Ao contrário de Cálicles, portanto, Trasímaco parece ter sido levado, pelo *elenchos* e envergonhando-se, a interessar-se pela posição de Sócrates. A resposta que Sócrates desenvolve ao longo dos nove livros sobre a questão da justiça está longe de ser sucinta, como exigido inicialmente por Trasímaco; e, ainda assim, Platão representa o personagem como alguém que está

⁴⁷⁶ Trasímaco ainda é mencionado duas vezes na *República* – em 545b, 590d -, mas nestes casos há apenas uma evocação da sua posição inicial do livro I para fins argumentativos.

disposto a escutá-la, que exorta Sócrates a se alongar em alguns pontos da discussão e, ao menos em parte, que dissuadiu-se de sua animosidade contra a filosofia.

Não por acaso, tanto o *Górgias* quanto a *República* apresentam reflexões sobre o papel ético e psicológico da vergonha: enquanto o primeiro expressa uma teoria da punição, em que a vergonha se apresenta como procedimento capaz de reformar almas ou ao menos transformá-las em exemplos negativos para outros indivíduos, o segundo situa a vergonha na complexa teoria tripartite em relação a demais motivações. O drama que envolve a discussão sobre as respectivas posições desses interlocutores confere vividez e verossimilhança às reflexões psicológicas articuladas argumentativamente: enquanto a vergonha do último interlocutor do *Górgias* ilustra o tipo de envergonhamento que poderia apenas servir de paradigma, o caso de Trasímaco mostra como a vergonha pode efetivamente ter um papel transformador enquanto motivação em jogo em um conflito psíquico.

6.6 Considerações preliminares

Esses são alguns dos casos em que, no *elenchos* dos interlocutores de Sócrates, Platão mistura os procedimentos argumentativos socráticos com a manifestação explícita da vergonha na representação dos demais personagens. Nessas refutações, conseguimos notar alguns padrões, que apontam tanto para a possibilidade de mobilizar a vergonha mesmo em uma cidade sem uma educação ideal, quanto para, de modo mais geral, a convergência entre as reflexões socráticas sobre a vergonha articuladas teoricamente e a dramatização platônica de suas conversas com interlocutores.

Em primeiro lugar, mostramos que há um tipo de argumento, que estamos chamando de *redução à vergonha*, cuja estrutura, a despeito da variedade de temas nos argumentos, mantém-se relativamente semelhante em boa parte das refutações em que o interlocutor se envergonha. Nesses argumentos, Sócrates utiliza a estratégia de revelar, através das perguntas e respostas que caracterizam o seu método de diálogo, as implicações envolvidas na adoção de determinadas teses ou posições morais. Sócrates tenta convencer Cálicles de que adotar o tipo de hedonismo irrestrito que ele defende implicaria na valorização de um tipo de vida do *kinaidos*, uma imagem que Cálicles já concebe como vergonhosa. Hipócrates percebe através da conversa com Sócrates que,

através da busca por Protágoras e na reverência irrestrita a ele, o jovem não poderia aprender outra coisa que não fosse o conhecimento que caracteriza um sofista, o que ele também vê como vergonhoso. Já Trasímaco concorda com a conclusão de Sócrates, segundo a qual os governantes que pretendem acumular bens materiais para si não são inteligentes, porém ignorantes, o que é para ele uma admissão vergonhosa, que embarga a possibilidade de comprometer-se com o ideal de um governo tirânico.

Este tipo de procedimento argumentativo se relaciona, em segundo lugar, com o uso de certas imagens ou posições que são apresentadas no decorrer da *redução à vergonha*. Sócrates seleciona alguma implicação da posição inicial que, em termos morais, apresenta certo grau de ambiguidade: são consequências vergonhosas não apenas segundo os parâmetros filosóficos socráticos, mas também de acordo com a lei ou as convenções estabelecidas em Atenas. Essas imagens ou posições, ao mesmo tempo que são imputadas ao interlocutor de Sócrates, que precisam nelas se reconhecer por serem elas consequências extraídas da própria posição defendida inicialmente, se relacionam negativamente com algum aspecto ou valor da moralidade comum à qual o personagem subscreve. É o caso da vida dos *kinaidoi*, na discussão com Cálicles; de tornar-se um sofista, no caso Hipócrates; da ignorância, no caso Trasímaco.

Em terceiro, há um conflito psíquico, que se manifesta opondo o reconhecimento de alguma imagem ou posição flagrantemente vergonhosa para o personagem, com a qual ele está implicado através do argumento, com a manifestação de desejos que caracterizam intemperança ou uma falta de autodomínio de desejos. Esse conflito, embora possa não ocorrer exatamente nos termos do conflito descrito na ocasião da tripartição da alma na *República*, nos remete a ele, o que aponta para a possibilidade de que Platão conceba a vergonha como fonte motivacional potente contra os prazeres também em outros momentos de sua obra – como evidencia, por exemplo, o *Górgias*.

Esses padrões representam alguns recursos utilizados por Platão para explicar como a vergonha poderia ter uma função positiva mesmo em uma cidade como Atenas, uma democracia que definitivamente não subscreve aos parâmetros educacionais estabelecidos em *Kallipolis*. A vergonha é um dos procedimentos que Sócrates utiliza contra seus interlocutores nos *Diálogos*, em uma realização dramática do apelo que faz explicitamente contra seus acusadores na *Apologia*. A preocupação com o prazer, com a honra e com o acúmulo de bens materiais caracteriza a vida

do homem democrático; e, contra as motivações que estão na alma desse tipo de caráter, Platão parece sugerir, a vergonha é uma das forças motivacionais mais potentes.

Eu gostaria de analisar, por fim, o caso de mais um personagem que manifesta vergonha nos *Diálogos*. Embora não se trate propriamente da representação de um *elenchos*, o discurso de Alcibíades ao final do *Banquete* nos revela alguns dos problemas implicados na utilização da vergonha na refutação de homens atenienses e nos encaminha para algumas conclusões mais gerais.

6.7 A questão Alcibíades

O caráter ambíguo do discurso de Alcibíades no *Banquete* confunde elogio e reprimenda ao tratar da figura de Sócrates. Em uma das passagens mais intensas da fala, Alcibíades descreve o efeito que o filósofo exerce sobre ele. O discurso atinge particular intensidade na passagem em que o personagem admite envergonhar-se diante de Sócrates:

E senti diante deste homem, somente diante dele, o que ninguém imaginaria haver em mim, o envergonhar-me de quem quer que seja (*to aischunesthai hontinoun*); ora, eu, é diante deste homem somente que me envergonho (*aischunomai*).⁴⁷⁷ (216ba1-3)

A vergonha de Alcibíades expressa o tipo de conflito psíquico que sente, dividido entre as práticas e ações que moldam seu caráter no ambiente da Atenas democrática e a relação erótica e filosófica que estabelece com Sócrates. Mas esta não é a única alusão à vergonha, que, na verdade, é recorrente no discurso de Alcibíades.

Já na sua entrada em cena, o personagem manifesta seu receio de que seja ridicularizado por chegar bêbado ao banquete. Em seguida, ele narrará suas investidas para conquistar Sócrates. Na ocasião em que chama Sócrates para jantar com a intenção de seduzi-lo, Alcibíades fica envergonhado (“*aischunomenos*”, 217d4) quando Sócrates anuncia que pretende deixá-lo após terminar a refeição. Alguns passos depois, no entanto, há uma inversão: Alcibíades, apaixonado pelo filósofo, declara, afinal, que prestaria qualquer favor a Sócrates: “a um tal homem [Sócrates]

⁴⁷⁷ Tradução de José Cavalcante de Souza.

recuando meus favores, muito mais me envergonharia diante da gente ajuizada (*tous phronimous*) do que se os concedesse, diante da multidão irrefletida (*tous te pollous kai aphronas*)” (218d6-8).

O verdadeiro significado do relato do personagem e o peso dramático da confissão de sua vergonha precisam ser compreendidos à luz dos eventos que se sucederam na vida do personagem histórico, cujo caráter o diálogo mimetiza. A vergonha não era uma emoção facilmente associada a Alcibíades, que era antes conhecido pela sua ambição. O seu destino um tanto quanto trágico é colocado em moção justamente pela sua ambição desmedida, sua *hubris*. Órfão desde jovem, Alcibíades logo ficou sob a guarda de Péricles, tornando-se cedo figura pública. Reconhecido pela beleza física e personalidade extravagante, constrói sua reputação a partir da demonstração de ousadia em batalhas e do exercício de grande influência na cena política ateniense com seus discursos. A certa altura é condenado e expulso de Atenas por acusações que incluíam profanação e traição – ele faz parte de um grupo que supostamente profana as estátuas associadas aos Mistérios de Elêusis e causa grande comoção. Ainda assim, comanda uma campanha militar pela sua *polis*, quando foge para Esparta. E mesmo tendo lutado contra Atenas ao lado dos espartanos, é mais tarde perdoado por seus concidadãos. Alguns anos depois, no entanto, os inimigos na política interna jogam a opinião pública novamente contra ele, quando é obrigado a se refugiar pela última vez. A causa de sua morte é um mistério, mas em boa parte dos relatos consta o assassinato no mesmo ano em que Atenas é derrotada na guerra do Peloponeso.

De certa maneira, talvez não seja exagero afirmar que um período da história de Atenas e da história de vida de Alcibíades se confundem, ou que a ambivalência de Alcibíades em relação a Sócrates no *Banquete* reproduz o modo como Atenas via Alcibíades⁴⁷⁸. Também de conhecimento público, aliás, foi a sua relação com o Sócrates histórico: a influência de Sócrates sobre Alcibíades é uma das grandes questões históricas de fundo na própria obra platônica. Talvez seja Alcibíades o caso mais proeminente de suposta “corrupção” alegada pelos acusadores para processar e condenar o mestre de Platão. Afinal, é atribuída uma série de desagравos religiosos e militares a um dos jovens mais promissores da cidade que, coincidentemente, foi um dos mais notórios e influentes discípulos de Sócrates.

⁴⁷⁸ Como nota Nails (2002, p. 13): “*Athens was alternately besotted and infuriated with him, and the later sources seem also to deify or demonize him*”. V. p. ex. *As rãs* (1425) de Aristófanes: “[A cidade] ama-o, detesta-o e qué-lo de volta” (trad. Maria de Fátima Silva).

Não é surpresa, portanto, que Platão tenha como um dos objetivos presentes na sua obra oferecer uma versão alternativa da história de Sócrates e Alcibíades. Justificar a corrupção de Alcibíades, conciliá-la à sua intimidade com Sócrates, é condição para que Platão produza uma apologia completa do exercício da filosofia aos moldes de seu mestre. Por isso, são plausíveis as análises que pretendem demonstrar como diversas passagens dos *Diálogos* apontam ou aludem ao “caso Alcibíades” em meio a reflexões filosóficas prementes⁴⁷⁹. As biografias de Sócrates e Alcibíades se misturam, e nada mais esperado que este seja também importante em uma obra em que aquele é protagonista.

O discurso de Alcibíades ao fim do *Banquete* é talvez uma das passagens mais importantes para lidar com a chamada “questão Alcibíades”. Mas a importância desta representação transborda a questão histórica a que alude. Esta é também uma passagem privilegiada para analisar como Platão dramatiza, em um discurso, o efeito que Sócrates exerce sobre os jovens que influencia, como o filósofo lida com figuras imbricadas na cena política ateniense e, também nesse sentido, formadas sob influência da educação exercida em seu tempo e local. Este é um dos diálogos mais lidos de Platão, e o discurso de Alcibíades uma das passagens mais discutidas. Mas é fato que a importância da entrada de Alcibíades em cena, logo após uma outra passagem de particular intensidade literária e filosófica, o discurso de Diotima, não deve mesmo ser subestimada. Mesmo que reconheçamos a maestria de Platão na construção do drama de seus diálogos, não é habitual que seus textos acabem de modo tão chocante, com uma quebra narrativa e temática tão grande em relação às discussões elaboradas pouco antes.

O relato de um dos seguidores mais ilustres de Sócrates sobre a relação com seu amante se expressa em termos de um intenso conflito psíquico. Uma aporia se coloca para Alcibíades ao lidar com a aparente inconciliação dos valores atenienses com a proposta ética promovida pela filosofia socrática. Embora ame o *dêmos*, Alcibíades ama também Sócrates, e reconhece nele – e nas suas críticas a Atenas – a possibilidade de tornar-se uma pessoa melhor. Diante das exortações e exames socráticos, Alcibíades sucumbe à vergonha por não corresponder às exigências colocadas pelo filósofo. Não obstante, a despeito de envergonhar-se de Sócrates – e este parece ser o ponto

⁴⁷⁹ Para citar dois exemplos em larga medida confluentes com a leitura que estamos fazendo neste capítulo: Wilburn (2015a) ressalta como a representação de Alcibíades nos *Diálogos* pode ser relacionada a aspectos teóricos, como a função e formação da parte intermediária da alma, a crítica à democracia, e as teorias psicológicas e educacionais da *República*. Bolzani (2016b) relaciona o retrato que Alcibíades faz da figura de Sócrates no seu discurso com a figura retratada na *Apologia*.

salientado por Platão –, Alcibíades não é totalmente convertido à filosofia, o que poderia lhe salvar do fim trágico que atesta a biografia do personagem histórico e é pressuposta no subtexto.

Eu pretendo mostrar que a vergonha de Alcibíades é resultado do modo como o personagem se deixa influenciar por Sócrates. O seu discurso evidencia, de modo dramático, tanto a dinâmica do conflito psíquico por nós pressuposta para explicar a vergonha quanto o papel da ideologia ateniense na oposição entre dois estilos de vida que impede que a vergonha seja, em última medida, um mecanismo transformador, capaz de influenciar definitivamente alguém como Alcibíades e fazê-lo voltar-se exclusivamente à vida filosófica.

6.7.1 A revelação de Sócrates e o erôs de Alcibíades

É “cingido por uma espécie de coroa tufada de hera e violetas, coberta a cabeça de fitas em profusão” (212e2) que Alcibíades adentra o recinto onde Sócrates, Agatão e os demais participantes do *sumposion* se encontram, com o objetivo de visitar e prestar homenagem ao belo tragediógrafo que ganhara um concurso no dia anterior. Alcibíades, que já chega embriagado, demonstra preocupação com a sua reputação nas primeiras linhas de sua fala: “porventuras ireis zombar de mim (*katagelasesthe mou*), da minha embriaguez?” (212e9). Mas é justamente o efeito da bebida que, a despeito deste lapso de pudor, proporciona um discurso franco: “ora, eu, por mais que zombeis, bem sei portanto que estou dizendo a verdade (*alêthê legô*)” (212e9-213a1). O aviso vale não apenas para os personagens do diálogo, mas para o leitor: o discurso de Alcibíades, que inclui o elogio ambíguo que fará a Sócrates e o relato da relação entre os dois, deve ser levado a sério. Trata-se da verdadeira versão sobre a questão Alcibíades, o que o personagem reitera após o anúncio sobre o seu discurso – “A verdade eu direi. Vê se aceitas!” –, colocando a sua versão à prova do assentimento do próprio Sócrates – “Se eu disser algo inverídico, interrompe-me incontinentemente, se quiseres (...); de minha vontade (*hekôn*) nada falsearei (*pseusomai*)” (214e-215a1). A importância da “questão Alcibíades” é aludida na primeira resposta de Sócrates: “O amor deste homem tornou-se não um pequeno problema” (213c)

Feita a ressalva de que não usará imagens para ridicularizar (“*epi ta geloiotera*”, 215a7) Sócrates, mas as usa “em vista da verdade”, Alcibíades compara o filósofo com Mársias, um flautista célebre, e com as estátuas de silenos, habitualmente figurados com flautas. Isso porque

Sócrates encanta com “o poder de sua boca” (215a1), embora o faça não com instrumentos musicais, mas “com simples palavras” (215c9). Platão, portanto, não nega a influência que seu mestre exerceu também sobre o controverso general: ao ouvir os discursos de Sócrates, o personagem Alcibíades afirma, “bate-me o coração, e lágrimas me escorrem sob o efeito dos seus discursos, enquanto que outros muitíssimos eu vejo que experimentam o mesmo sentimento (*ta auta paschontas*)” (215e2-4).

Alcibíades descreve como, nas conversas de Sócrates, ficou convencido de que descuidava de si mesmo ao se dedicar apenas às questões políticas atenienses⁴⁸⁰. O relato de Alcibíades denuncia o seu fascínio pela figura socrática: interessado no tipo de formação que o filósofo poderia lhe conferir, tencionara conquistar Sócrates utilizando estratégias que envolviam basicamente seduzir o filósofo com a sua beleza corporal exuberante (“o que, com efeito, eu presumia da beleza da minha juventude era extraordinário”, 217a6-7). Após dispensar companhias para ficar a sós com Sócrates, o que não causa grande efeito, Alcibíades convida Sócrates para fazer ginástica com ele. A ocasião tampouco surte resultados, a despeito dos esforços de Alcibíades (“entreguei-me aos exercícios, como se houvesse então de conseguir algo”, 217c2). Por fim, convida Sócrates para jantar, e convence-o a dormir em sua casa. Desperta-o à noite, praticamente suplicando para que se entregue ao rapaz, sem sucesso.

Em relação a esta primeira parte do discurso, há alguns pontos a serem ressaltados. Vale destacar que a ginástica é uma metáfora conveniente, utilizada por Sócrates em diversas ocasiões para se referir à filosofia. Primeiro, por ser a ginástica uma *technê* que ocorre como um exercício recorrente que visa o bem do corpo, assim como, supõe-se, a filosofia deveria valer para a alma de modo análogo (cf. *Górgias* 464b ss.). A metáfora é ainda mais pertinente se considerarmos, como faz Sócrates, que há no diálogo um tipo de prática que se realiza, de modo geral, com parceiros bem dispostos ao mesmo tipo de atividade⁴⁸¹. Mas, além disso, a ginástica sugeria também um tipo de relação erótica, entre *paides* e *paideurestai*, ou entre *erastai* e *eromenoi*, à qual Sócrates relaciona a prática da discussão filosófica – a ginástica, no contexto, costumava envolver uma

⁴⁸⁰ Poderíamos dizer que se trata de uma alusão ao argumento de Sócrates como narrado no *Primeiro Alcibíades*, que trata justamente de convencer Alcibíades – ainda jovem na data dramática deste diálogo – que ele na verdade não detém o tipo de conhecimento que proclama ter e de que este conhecimento é necessário para exercer a influência política que almeja. Cf. *Alc. I*. 113b, 129a e menções ao *Primeiro Alcibíades* abaixo.

⁴⁸¹ V. também *Parmênides* 135c8-d6, quando Parmênides sugere que Sócrates precisa ainda se exercitar (“*gumnasthênai*”) para determinar o que são as formas; uma relação análoga se dá entre Sócrates e Alcibíades no *Alcibíades I* (132b1-3), quando Sócrates conclama Alcibíades a exercitar-se com ele antes de lidar com os assuntos da cidade. V. também *Leis* 646c7, uma das práticas para adquirir coragem.

dinâmica de admiração dos corpos dos rapazes, que se exercitavam nus⁴⁸². Uma associação derradeira entre a ginástica e o exame filosófico se dá entre o desnudamento e a revelação de algo que se esconde atrás de camadas de superficialidade ou de aparência⁴⁸³. A certa altura do *Teeteto*, por exemplo, o velho Teodoro recusa-se a participar da discussão entre Sócrates e o jovem Teeteto, quando convocado. O argumento de Sócrates se faz valer da metáfora da discussão como ginástica para convencê-lo a “se despir” também na discussão filosófica, revelando as suas convicções: “ao ver outros nus (*gumnous*), alguns nada belos, julgarias conveniente tu mesmo não mostrares (*antedeiknunai*), por tua vez, tua [forma] (*to eidos*), despindo-te ao lado deles (*parapoduomenos*)?” (162b2-3).

A nudez é um mote no começo do discurso de Alcibíades. Além de ter praticado ginástica, o seu relato sugere que, antes de deitar-se com Sócrates para “um sono nada mais extraordinário” do que se tivesse dormido com seu “pai ou irmão mais velho” (219e-d), Alcibíades tinha o abordado nu durante a noite, também na esperança de seduzi-lo (ao ser rejeitado, vestiu uma túnica – “pois era inverno”, 219b6). Essas referências à nudez dialogam, no subtexto, com algumas características do personagem histórico. Não só porque Alcibíades era conhecido por desfilar em vestimentas extravagantes, mas também porque, segundo apontam alguns relatos, ele tinha grande capacidade de adaptação, “revestindo-se” com diferentes características de acordo com a ocasião. Nas palavras de Plutarco:

Com efeito, como dizem, uma de suas muitas habilidades e ardis para ganhar a estima dos homens era essa de fazer-se semelhante a eles, assimilando (*sunexomoiousthai kai sunomopathein*) seus interesses e hábitos de vida; passava por mudanças mais violentas que o camaleão (...); Alcibíades ia tão bem com os bons como com os maus, não havia o que não imitasse, nem ocupação que recusasse. (...) não é que passasse assim facilmente de um modo de ser para outro, ou mudasse de caráter de cada vez, mas mantendo o seu natural iria melindrar os de suas relações; por isso, evitava-o; revestindo-se sempre de todos os aspectos e estilos que a eles fossem conformes. (*Vidas*, 23.5)

A descrição de Plutarco, embora posterior, questionável e possivelmente influenciada por relatos como o do próprio Platão, nos ajuda, senão a apreender a verdade sobre o personagem

⁴⁸² Conforme nota Gordon (2015, p. 104), a nudez já está implicada no próprio termo que designa a prática: “A raiz do verbo ‘exercitar-se’ está em *gumnoô*, que significa ficar nu, e o termo deriva da prática, emprestada dos espartanos, de exercitar-se despido”. Dover (1978, p. 54, 55) destaca que “*The gymnasium (...) provided opportunities for looking at naked boys, bringing oneself discreetly to a boy's notice in the hope of eventually speaking to him (the gymnasium functioned as a social centre for males who could afford leisure.*” V. também Scanlon (2002).

⁴⁸³ Sobre este aspecto da prática, Gordon (2015, p. 142) observa: “A metáfora de Sócrates visa especialmente evocar o tipo de vulnerabilidade que acompanha a participação em perguntas e respostas: sentimentos de exposição, inseguranças quanto a suas deficiências, medo de não corresponder, medo de dizer a coisa errada etc.”

histórico, a recuperar o *êthos* atribuído a Alcibíades no imaginário contemporâneo a Platão e desde sua época representado. Neste caso, trata-se de uma reputação que destaca, ao mesmo tempo, a aparente versatilidade de Alcibíades, alguém que se adaptava a seu exterior e “revestia-se” de diferentes aspectos e estilos com grande facilidade, mas cujo caráter e natureza permaneciam subjacentes, escondidos, velados.

É justamente à dimensão filosófica dessa versatilidade exterior de Alcibíades que Sócrates alude quando reclama que seu interlocutor, no *Alcibíades I*, se desfaz de suas opiniões como se estivesse a despir-se de “vestes safadas, que não poderias mais usar”⁴⁸⁴ (113e8): o personagem que empresta nome ao diálogo facilmente se desinteressa e desiste das posições que defendia ao perceber que Sócrates as rejeita. A crítica implícita é clara: nesta obra, dramaticamente anterior ao *Banquete*⁴⁸⁵, o personagem ainda não está implicado no diálogo com Sócrates, ainda não revela suas reais convicções, assim como não revela sua natureza – ou seja, está longe de ser aquele que deseja se expor a Sócrates. Em vez disso, utiliza roupas diferentes a depender da situação, monta-se a partir do modo como poderia causar mais prazer àquele que o ouve⁴⁸⁶, enfim, vive de acordo com aquilo que se espera, como está acostumado a fazer no ambiente democrático.

Aplicada à alma a dinâmica de revelação corporal intrínseca à prática de ginástica, trata-se do tipo de condição de sinceridade exigida por Sócrates a seus interlocutores ao examinar suas almas. Como vimos, esta é uma etapa fundamental para a vergonha⁴⁸⁷: sem que alguém se comprometa com suas convicções através do que diz, ou seja, que se revele através da manifestação do que efetivamente pensa, não há como ser associado àquilo que é visto como admirável ou vergonhoso. A menção à nudez de Alcibíades, no *Alcibíades I*, refere-se a uma etapa do seu processo de aproximação a Sócrates, que prenuncia a entrega de uma exposição ainda mais profunda, não apenas corporal, mas anímica, que no *Banquete* já se realiza⁴⁸⁸.

⁴⁸⁴ Tradução de Carlos Alberto Nunes.

⁴⁸⁵ Alcibíades tem menos de 20 anos no *Primeiro Alcibíades* (*Alc. I*, 123d). No *Banquete*, estima-se que tenha cerca de 35 anos, pois, já general, participara a esta altura de importantes batalhas como a expedição em Potideia (*Banq.* 219e, 221a).

⁴⁸⁶ Se a ginástica, praticada sem roupas, é relacionada a uma *technê* que visa a produção de bem do corpo, a “indumentária” (“*kommôtikê*”, *Górgias* 463b5) é associada às práticas de *kolakeia*, ou seja, de produção de bem apenas aparente.

⁴⁸⁷ V. descrição sobre como os atenienses inicialmente envergonhavam-se ao despirem-se para a prática da ginástica na *Rep.* 452c6-d2. Cf. análise em “Vergonha, conhecimento e política”, no cap. 5.

⁴⁸⁸ Cf. também *Cármides* 154e, em que o despir-se (“*apedusamen*”) é metáfora para o exame filosófico do jovem homônimo.

O sentido anímico pretendido pela metáfora do despir-se é complexificado se consideramos a dualidade entre alma e corpo estabelecida no diálogo *Alcibíades I*: o homem é a alma (130c), apenas se utiliza do corpo (129e); e o amor de Sócrates a Alcibíades é mais verdadeiro justamente porque é amor pela alma, não pelo corpo (131c). Já no *Górgias*, na ocasião do julgamento das almas no pós-vida narrada no mito final do diálogo, a dicotomia corpo/alma é relacionada diretamente à dualidade aparência/essência: ao morrermos, a alma se despe (“*gumnôthêi*”, 524d5) do corpo, o que permite que os juízes divinos possam, assim, ter acesso à natureza da alma e às marcas de acordo com as coisas sofridas ao longo da vida. Isso para não mencionar a escada erótica do *Banquete*, em que a beleza do corpo é estabelecida como ontologicamente inferior à beleza anímica, apenas uma etapa em que se passa das coisas aparentemente visíveis para aquilo que é de fato conhecível. O corpo, nesse sentido, pode ser encarado também ele próprio como indumentária da alma.

Essas menções à nudez corporal e à ginástica, portanto, não apenas se referem à intimidade física entre Sócrates e Alcibíades para desenvolver um relato prosaico da relação dos dois, mas atuam em contraste com um outro tipo de desvelamento e de ginástica propostos por Sócrates, estes não corporais, mas anímicos. No *Banquete*, não é a atração pela beleza física o “poder maravilhoso” (“*tên dunamin hês thaumasion*”, 216c8) que Alcibíades atribui a Sócrates, mas a sua beleza anímica. Alcibíades pretende revelar (“*dêlôsô*”, 216d2) aos demais simposiastas como Sócrates é “lá dentro, uma vez aberto (*endothen de anoichtheis*)” (216d8). Isso porque Alcibíades acredita ter uma relação privilegiada com Sócrates: enquanto este passa o tempo todo “ironizando e brincando” com os homens de prestígio (216e6-7), com Alcibíades o filósofo finalmente “fica sério e se abre” (e7-8). Há, portanto, uma inversão simétrica: enquanto Alcibíades pretende seduzir Sócrates ao desvelar seu corpo, o filósofo oferece ao homem a abertura de sua alma.

Mas se Sócrates não se deixa afetar pela visão do corpo de Alcibíades, o general encanta-se com a visão da alma do filósofo. Alcibíades, a esta altura do discurso, alude novamente à imagem do sileno. Assim como as estátuas que representavam essas divindades um tanto disformes eram ocas e poderiam ser abertas para revelar um interior valioso, em que se guardava estátuas

menores ou outros pertences em ouro⁴⁸⁹, a aparência feia de Sócrates ou sua má reputação esconderia a sua beleza interior:

eu por mim já uma vez as vi, e tão divinas me pareceram elas, com tanto ouro, com uma beleza tão completa e tão extraordinária (*kai pankala kai thaumasta*) que eu só tinha que fazer imediatamente o que me mandasse Sócrates (216e9-217a3)

A beleza interior de Sócrates se expressa principalmente através da sua temperança, da qual o filósofo é cheio (“*posês... gemei... sophrosunês*”, d9). São essas imagens divinas na alma de Sócrates que seduzem Alcibíades, que passa a reconhecer o poder do filósofo: tornar Alcibíades “o melhor possível (*beltiston... genesthai*)” (218d3). Sócrates é o único amante digno de Alcibíades (218c7), e é por isso, afinal, que Alcibíades julga estúpido não oferecer ao filósofo os bens de que dispõe – o seu corpo, seus amigos e a sua fortuna (218d1).

É neste ponto que a dicotomia alma/corpo se traduz, também, em uma comparação entre diferentes modos de vida: a beleza de Sócrates, ambos concordam, é mais verdadeira que a beleza de Alcibíades. É este o diagnóstico oferecido, afinal, pelo filósofo ao recusar Alcibíades após o seu apelo noturno:

se chega a ser verdade o que dizes a meu respeito, e se há em mim algum poder pelo qual tu te poderia tornar melhor; sim, uma irresistível beleza verias em mim (*amêchanon... kallos*), e totalmente diferente da formosura (*eumorphias*) que há em ti. Se então, ao contemplá-la, tentas compartilhá-la comigo e trocar beleza por beleza, não é em pouco que pensas me levar vantagens, mas ao contrário, em lugar [do que parece] (*doxês*) é a realidade do que é belo (*alêtheian kalôn*) que tentas adquirir, e realmente é ‘ouro por cobre’ que pensas trocar.

Reconhece-se, então, a diferença entre uma beleza socrática, interna e mais real, e a beleza de Alcibíades, que é externa, ou seja, do nível do que parece e, portanto, se relaciona à sua reputação e os bens reconhecidos em Atenas, como dinheiro e influência política. Aliás, não se trata apenas da distinção, mas do estabelecimento de uma hierarquia entre as duas, que parece depender, teoricamente, da associação de cada uma a um estatuto ontológico distinto⁴⁹⁰. Trocar

⁴⁸⁹ Sobre as estátuas, Bury (1909, 215a) afirma: “*These were statuettes representing a Silenus playing a flute or pipe; the interiors were hollow and served as caskets to hold little figures of gods wrought in gold or other precious materials. But the precise fashion of their construction and how they opened is by no means clear.*”

⁴⁹⁰ Como nota Bolzani (2016b, p. 62), há, aqui, “uma crítica contundente aos valores relacionados à beleza física, à riqueza, à honra, em favor dos valores do conhecimento, da virtude e da alma. Ela se dá, ainda que por meio de uma simples imagem, mediante uma distinção entre ‘exterioridade’ e ‘interioridade’ (...). Por meio de um Alcibíades, alma naturalmente dotada para a filosofia, mas desviada pelas paixões que seria preciso saber controlar, Platão descreve Sócrates à luz de uma dicotomia que um diálogo como o *Fédon* explora filosoficamente com grande profundidade,

uma beleza por outra seria conceder vantagem excessiva a Alcibíades, que possui apenas beleza aparente.

Já está em operação, aqui, uma inversão dos valores vigentes. Sócrates, infame por uma aparência que não é convencionalmente bela, é na verdade mais belo do que Alcibíades naquela dimensão que, ambos reconhecem, é mais importante do que as aparências e as expectativas convencionais: não o corpo ou os bens materiais, mas a alma. Alcibíades aqui não apenas reconhece a superioridade da beleza de Sócrates, como subscreve à visão socrática que promulga critérios objetivos para conhecer aquilo que realmente é, em contraposição ao que apenas parece. A este ponto – pelo menos enquanto está próximo de Sócrates –, Alcibíades não mais considera as multidões (“*tous pollous*”, 218d6) nem as suas opiniões como, respectivamente, a plateia à qual precisa agradar e às expectativas às quais precisa corresponder. Ele não mais se preocupa com a reputação que construiria em meio aos muitos, pois passa a suspeitar de seus valores. A essa altura do discurso, admite, ele ficaria envergonhado apenas frente àqueles que também reconhecem a beleza interior de Sócrates (“*tous phronimous*”), e que portanto concebem a possibilidade de transformação e educação que o filósofo poderia propiciar: “assim é que eu, a um tal homem recusando meus favores, muito mais me envergonharia (*aischunoimên*) diante da gente ajuizada (*tous phronimous*) do que se os concedesse, diante da multidão irrefletida (*tous te pollous kai aphronas*)” (218d6-8).

Há no discurso de Alcibíades também uma subversão da norma no que diz respeito às expectativas de uma relação paiderástica. Como o próprio *Banquete* atesta, a perseguição de um homem mais jovem por um mais velho seria vergonhosa de acordo com as convenções estabelecidas⁴⁹¹, em que, de praxe, o homem mais velho cortejava o mais novo, oferecendo presentes e favores a partir do reconhecimento de sua beleza, almejando, possivelmente, algum tipo de relação erótica⁴⁹². A dinâmica erótica, nesse sentido, tinha um aspecto transacional que, se

mediante uma distinção forte entre alma e corpo, mas que aqui, no contexto de um elogio feito por um ébrio apaixonado, mas ressentido, apenas aponta para uma ética de valores interiorizados.”

⁴⁹¹ Como destaca Davidson (2007, p. 470) em seu estudo sobre a homossexualidade grega: “*The distinctive love-ways were regarded as central, and even foundational, elements of a community’s institutions, ancient, unchangeable, even divinely sanctioned, not just ‘cultural’ and conventional, but a fundamental part of a city’s conscious cultural identity.*”

⁴⁹² O discurso de Pausânias no *Banquete* descreve sob uma luz crítica o tipo de relação da *paiderastia* praticada em Atenas, em especial 182a-184c. Cf. o estudo de Dover (1978), que se aprofunda nos aspectos transacionais envolvidos nas relações homoeróticas gregas e confere sentido à crítica de Pausânias a partir de uma perspectiva histórica.

não estava no centro do modelo normativo⁴⁹³, era pelo menos parte integrante das expectativas sociais. Ora, o que Alcibíades propõe aqui é justamente a subversão da norma: ele *quer* estabelecer relações com Sócrates, seu amante. Ao reconhecer a beleza de Sócrates, ele se comporta “exatamente como um amante (*erastês*) armando cilada [aos cortejados] (*paidikois*)” (217c9). Mesmo que ainda fosse visto como *erômenos*, por ser mais jovem, o seu comportamento feriria as expectativas vigentes, pois esperava-se que o jovem cortejado não cedesse (ou pelo menos em alguma medida resistisse) às investidas do amante⁴⁹⁴.

É curioso perceber que a inversão dos papéis na sedução de Sócrates não era uma exceção na conduta de Alcibíades; a sua reputação era de alguém que incorpora traços femininos na performance social e no próprio *êthos*. Entre as características corporais atribuídas a Alcibíades por Plutarco está o caminhar “dengosamente (*diakechildôs*)”, “trocar os erres pelos eles”, “pender a cabeça de lado”, arrastar um roupão (*Vidas*, Alc. 1.7): todos traços associados ao comportamento feminino. Por outro lado, Plutarco também afirma que “Alcibíades, não há dúvida, deixava-se atrair pelos prazeres” (*Vidas*, Alc. 6.1). E é aqui que os traços físicos se relacionam, também, a um traço anímico: Alcibíades não era apenas *philotimos*, alguém que se deixava seduzir pela honra, que agradava os amantes em troca de poder, mas também um hedonista. De modo um tanto mais explícito quanto vulgar, Aristófanes já se referia a Alcibíades como *euruprôktos* (*Acarânios*, 716), possivelmente fazendo alusão à sua atividade sexual⁴⁹⁵.

Embora Alcibíades inverta a norma erótica no que diz respeito a quem persegue e a quem é perseguido, ele ainda encara a relação com Sócrates a partir de uma perspectiva transacional. É possível supor que, subjacente à recusa de Sócrates a deitar-se com Alcibíades, portanto, há uma crítica platônica ao modelo paiderástico vigente, segundo o qual basicamente os mais jovens

⁴⁹³ A visão de Dover (1978), que enfatiza esse aspecto, tem sido questionada nas últimas décadas. Davidson (2007), por exemplo, defende que ao reduzir a dinâmica das relações homoeróticas a seus aspectos transacionais e, ainda, ao enfatizar a dinâmica entre atividade e passividade nas relações sexuais, Dover ignora boa parte das evidências disponíveis.

⁴⁹⁴ Dover (1978) defende que “numa relação homossexual (...) não se espera que o eromenos corresponda ao eros do erastes; a palavra *anterastês* significa ‘erastes rival’, e não alguém que corresponde ao eros com eros. (...) Em termos claros, o que é que um eromenos recebe em troca da submissão a seu erastes? A resposta grega convencional é de que não deriva nenhum prazer corporal (...) e que se isto ocorrer, ele passará a ser criticado como *pornos*”. Para uma análise das fontes visuais sobre a concessão de presentes ao *erômenos*, v. Dover, (1978, p. 132-144). V. também Davidson (2002, p. 38-67).

⁴⁹⁵ Como afirma Wohl (2002, p. 143), “*his behavior breaks all the ‘rules’ of sexuality: the distinction between erastes and eromenos, the stigma against male passivity, the essential divide between masculine and feminine.*” Com isso em vista, não é absurdo relacionar a figura de Alcibíades, que manifesta características relacionadas ao feminino, a um *kinaidos*, como faz Wohl: “*An adored eromenos courted by many powerful lovers, an erastes of legendary prowess, Alcibiades was also a whore, an effeminate, a kinaidos*” (2002, p. 130).

deveriam trocar prazeres materiais e vantagens sociais por prazeres sexuais⁴⁹⁶. O que surpreende é que a crítica não se direciona, pelo menos *prima facie*, ao perigo da prostituição ou ao sucumbimento, por parte do jovem, ao prazer. Sócrates não se nega a reconhecer a beleza corporal de Alcibíades como moeda de troca; apenas constata o valor de seu corpo como qualitativamente inferior àquilo que ele próprio tinha a oferecer: “em lugar da aparência, é a realidade do que é belo (*anti doxês alêtheian kalôn*)” (218e7-8).

De todo modo, mesmo que Alcibíades insista em perseguir Sócrates a partir de um modelo erótico que Sócrates julga equivocado, a ação mais vergonhosa frente aos critérios aos quais subscrevem Sócrates e uma plateia mais qualificada, ou seja, o curso de ação que Alcibíades quer evitar, é parar de amar e de seguir o filósofo. A mudança do olhar que se respeita, a consideração de qual plateia estaria apta para julgar o que é belo ou vergonhoso, está intimamente associada a sua admiração à interioridade de Sócrates e a subsequente mudança de critérios morais. Há uma inversão do próprio público ao qual se atribui o referendado da sua identidade, porque, justamente, a intimidade entre Sócrates e Alcibíades não se limita à dimensão da aparência, aquela que está em jogo na dinâmica de discursos de um retórico que fala em assembleias. Alcibíades reconhece na alma de Sócrates um tipo de beleza superior à do corpo, e é portanto dele ou daqueles que também são capazes de superar a dimensão das aparências e da reputação que Alcibíades se envergonharia. Os dualismos essência/aparência, alma/corpo, ambos caros a Platão, são desenvolvidos teoricamente em outros diálogos; mas, aqui, estão ilustrados na densa expressão do dilema psicológico de Alcibíades, com as implicações pessoais e eróticas do caso histórico a que alude.

6.7.2 *Alcibíades envergonhado*

Alcibíades sente vergonha de Sócrates porque ele reconhece pelo menos parte do empreendimento questionador do filósofo, habituado a criticar as normas e valores de Atenas. Mas é pouco claro o quanto o personagem de Alcibíades de fato *compreende* os pontos que Sócrates

⁴⁹⁶ Esse tipo de relação é criticada explicitamente por Sócrates no *Fedro* (243c-d). Após o primeiro discurso que profere, que é uma crítica às relações eróticas nos moldes praticados em Atenas, o filósofo admite que este tipo de prática, caso ouvida por “alguém nobre e sereno”, seria classificada como o amor de “pessoas que se criaram entre marinheiros e nenhum nobre amor viram” (trad. José Cavalcante de Souza).

defende, ou se ele se dedica, de fato, à filosofia. Como o discurso do *Banquete* ressalta, talvez as palavras de Sócrates exerçam antes um efeito de *pathos* (215d-e1), o que é apropriado à luz do uso da imagem do encantamento de uma flauta⁴⁹⁷.

A vergonha de Alcibíades provém, antes de mais nada, do amor que sente por Sócrates. A relação entre amor e vergonha no discurso de Alcibíades ganha sentido se nos lembramos de um dos discursos já proferidos na ocasião do banquete: o discurso de Fedro, que justifica o seu elogio a Eros a partir de uma espécie de ética da vergonha. O personagem sugere a criação de uma expedição militar de *erastai* e *eromenoi* justamente porque é o olhar do par envolvido na relação erótica, seja amante ou amado, que causa vergonha. Eros seria o melhor dos deuses porque é “a causa dos maiores bens” (178c3), a saber: a “vergonha do que é feio e o apreço do que é belo (*tên epi men tois aischrois aischunên, epi de tois kalois philotimian*)” (178d2-3), sem o qual não é possível “nem cidade nem indivíduo produzir grandes e belas obras”.

Afirmo eu então que todo homem que ama (*erai*), se fosse descoberto (*katadêlos*) a fazer um ato vergonhoso (*ti aischron poiôn*), ou a sofrê-lo de outrem sem se defender por covardia (*anandrian*), visto (*ophthenta*) pelo pai não [sofreria tanto] (*algêsai*), nem pelos amigos nem por ninguém mais, como se fosse visto bem bem-amado. E isso mesmo é o que também no amado (*erômenon*) nós notamos, que é sobretudo diante dos amantes que ele se envergonha (*aischunetai*), quando [é visto realizando] algum ato vergonhoso. (178d5-178e3)

O exército de amantes e amados seria o melhor exército possível, na medida em que cada um dos combatentes, sob olhar de um parceiro erótico, realizaria as melhores ações possíveis em batalha. Este discurso nos ajuda a compreender parte do que está implicado na vergonha de Alcibíades. Sócrates, com quem Alcibíades estabelece uma relação erótica de amado-amante, é alvo de estima; é justamente o olhar daquele a quem Alcibíades concede estima que tem o poder de lhe causar vergonha, à medida que é a seu olhar que espera corresponder.

Ao final do diálogo *Alcibíades I*, Sócrates já convenceu Alcibíades de que o homem deve ser identificado não ao seu corpo, mas à sua alma, e que portanto o cuidado de si – aquilo que Alcibíades proclama buscar no *Banquete* ao procurar a companhia de Sócrates – não é o cuidado do corpo ou da sua fortuna, mas da própria alma (131b-c). Para que possa cuidar da alma, alguém precisa examinar o que é em si (“*skepton eîê auto to auto*”, 130d4); no caso, o que é a sua alma, a “parte mais importante de nós mesmos” (130d5-6). O ponto do diálogo, afinal, é justamente que

⁴⁹⁷ Instrumento que, segundo os relatos de Plutarco, Alcibíades recusara-se a aprender (cf. *Vidas*, Alc. 2.4).

alguém como Alcibíades, antes de dedicar-se a agradar plateias ou a discursar para multidões, deveria dedicar-se a si próprio, através de um autocuidado pela reflexão e investigação sobre assuntos morais. Somente assim ele poderia proferir publicamente seus discursos com conhecimento sobre os temas dos quais trata.

A ginástica é novamente mencionada, agora recomendada por Sócrates a Alcibíades como etapa importante de sua formação: já que ele não conhece os assuntos sobre os quais fala em público, ele precisa “exercitar-se (*gumnasai*)” (132b1) antes de oferecer seus discursos na política. Aqui, o tipo de ginástica sugerida pelo filósofo é evidentemente anímico; trata-se, antes, de não se deixar “corromper pelo povo de Atenas” (132a1):

Assim, se não te deixares corromper (*diaphtharêis*) pelo povo de Atenas, nem vieres a [tornar-se mais vergonhoso] (*aischiôn genêi*), jamais te abandonarei. O que eu receio acima de tudo é que, tornando-te apaixonado do nosso povo (*dêmerastês*), venhamos a perder-te. Foi o que já aconteceu com muitos atenienses de nobre estirpe. Pois é de mui bela aparência (*euprosôpos*) a gente do herói Erecteu, de alma grande. É preciso vê-la sem roupa. (132a1-7)

Alcibíades personaliza o conflito oriundo da presença de diferentes forças externas: por um lado, os atenienses, os filhos de Erecteu⁴⁹⁸, podem corrompê-lo, torná-lo mais vergonhoso, porque eles mesmos, embora não sejam de fato *belos*, mantêm uma aparência de beleza. Por outro lado, há Sócrates, o filósofo, cuja influência depende de mobilizar, no jovem sem formação filosófica e acostumado aos ditames da cidade, certas afecções que sejam capazes de se contrapor à influência da aparência e da boa reputação. Ao falar da paixão de Alcibíades pelo povo que poderia se tornar um empecilho para o conhecimento de si, Sócrates alude, afinal, ao destino trágico do próprio personagem, que, apesar de ter mantido intimidade com o filósofo e a sua prática, nunca abre mão de discursar para o *dêmos* ou de se engajar na política *prática* da cidade, e acaba tendo sua reputação manchada por ela. O termo utilizado, *dêmerastês*, implica que Alcibíades se vê dividido entre duas relações eróticas – se no *Banquete* Alcibíades é amante de Sócrates, ele já era, há muito mais tempo, também amante do povo.

Sócrates promete não abandonar Alcibíades desde que ele não se corrompa pelo povo e se torne mais vergonhoso (“*aischion*”). A metáfora da nudez, aqui, novamente alude à separação de essência e aparência: diante da assembleia, é possível defender qualquer posição, aquela que for

⁴⁹⁸ Modo de referir-se aos cidadãos atenienses. Erecteu é um herói “nascido da terra e por Atena educado” (*Il.* II 547-548; trad. F. Lourenço). V. também *Medeia* de Eurípidés 824.

mais aprazível para o público e mais adequada à situação; mas tratar-se-ia não de uma posição ou convicção que expressa algo verdadeiro ou que é defendida a partir do conhecimento; trata-se, antes, de mera aparência. Por isso, a alusão à ginástica é também a recomendação de que Alcibíades dispa sua alma das aparências, mostre-se como realmente é e se dê a conhecer, inclusive a si mesmo.

Isso porque o autoconhecimento professado por Sócrates requer, afinal, o processo dialógico. Sócrates responde a Alcibíades sobre o melhor modo de conhecer a própria alma a partir de uma analogia com os olhos. O modo de o olho ver a si mesmo é “contemplar outro olho e, neste, a porção exata em que reside a virtude do olho, que é propriamente a visão” (133b2-5). É o caso também para a alma, que se quiser “conhecer a si mesma” (“*ei mellei gnôsesthai autên*”, 133b8), precisa também “olhar para [outra] alma e, nesta, a porção (*touton autês ton topon*) em que reside a virtude específica (*hê psuchês aretê*), a inteligência (*sophia*)” (133b9). Ora, isso só é possível, afinal, a partir de um processo em que se permite que se veja a alma, em que ela se desnuda do corpo e da aparência – um processo como o diálogo filosófico estabelecido com Sócrates.

O Alcibíades de Platão sente vergonha de Sócrates porque sente-se tocado por ele, estabelece uma relação erótica de admiração que passa a reconhecer não só um olhar de *erastês*, mas um olhar de amante que vai além das aparências e contempla não o corpo, mas a alma. É essa dinâmica do olhar, permitida a partir de um desnudamento da sua natureza, que produz no Alcibíades platônico a vergonha de Sócrates. E é justamente esse *pathos*, que legitima Sócrates como o paradigma de audiência à qual se pretende corresponder, que abre a possibilidade de cuidado da própria alma.

6.7.3 *Alcibíades em conflito*

A diferença entre a beleza de Sócrates e boa forma de Alcibíades se manifesta não apenas a partir dos dualismos tipicamente platônicos, mas se traduzem também no estilo de vida de cada um. O que significa dizer, na prática, que Sócrates é mais belo que Alcibíades?

O comportamento de Alcibíades no próprio banquete exemplifica o seu caráter. Não por acaso, pouco depois de invadir bêbado o simpósio, fazendo barulho, desrespeitando as regras estabelecidas pelo simposiarca – servindo-se de vinho à vontade e trazendo de volta as flautistas –

, Alcibíades chama Sócrates de *hubristês* (215b8). As evidências sobre os excessos e a desmedida de Alcibíades abundam em outras fontes históricas, e delineiam o imaginário ateniense⁴⁹⁹. Sua figura, de alguém que jogava com os prazeres do *dêmos* a partir de discursos polêmicos, de um democrata com impulsos tirânicos, de um homem com características femininas, de uma personalidade controversa, ora odiada ora amada, era marcada por “contradições e transformações”, nas palavras de Plutarco (*Vidas, Alc.*, 2.1).

De fato, Alcibíades parece ser a personificação da dinâmica de adulação que marca o regime democrático. Os seus artifícios para seduzir e agradar quem quer que fosse, certamente com vistas a fins políticos, nos remetem a crítica ao *kinaidos*: tanto um como outro têm como fim o acúmulo do tipo de prazer que Platão considera mais vulgar. E a personalidade de Alcibíades, como o próprio Platão reconhece, é marcada justamente pela insaciabilidade que caracteriza o hedonismo defendido, por exemplo, por Cálicles no *Górgias*.

Este traço do *êthos* de Alcibíades é formulado de forma sintética no *Alcibíades I*, em que Platão reformula o dilema colocado na forma de uma pena alternativa proposta a Sócrates na *Apologia*. A resposta de Sócrates, naquela obra, é negar a possibilidade de viver sem que possa examinar a si mesmo, o que, afinal, significa que é o exame filosófico aquilo que o guia e que confere sentido à sua vida. Já na declaração que faz a Alcibíades enquanto seu *erastês*, Sócrates atribui uma espécie de mote ao rapaz também na forma de um dilema sobre a sua vida, desta vez hipotético e divino:

Vou revelar-te (*katêgorêsô*) os teus verdadeiros pensamentos com relação a ti próprio, para que vejas como sempre foste objeto de minhas cogitações. Sou de parecer que se algum dos deuses te dissesse: ‘Ó Alcibíades, que preferias (*poteron boulei*): continuar vivo com o que presentemente possuis, ou morrer agora mesmo, caso não te fosse possível aumentar teu cabedal (*meizô ktêsasthai*)?’ estou certo de que escolherias morrer. (105a4-5)

Se, ao responder as acusações no derradeiro julgamento que lhe condenaria à morte, Sócrates vê a atribuição de sentido da sua vida em inspecionar a si mesmo e aos outros (“*emautou kai allous exetazontos*”, *Apologia*, 38a), exame sem o qual a sua vida não é digna de ser vivida (“*biotós*”), para Alcibíades o que confere sentido à vida é aumentar as suas posses. É para isto, portanto, que suas ambições estão orientadas. Ao mesmo tempo, como Platão representa no

⁴⁹⁹ Como bem resume Wohl (2002, p. 129), “*Paranomia was the essence of Alcibiades’ imagined biography*”. V. p. ex., Xenofonte, *Memorabilia*, 1.12.14.

Alcibíades I, ele parece deixar-se seduzir pelas palavras e argumentos de Sócrates. Ao final deste diálogo, afinal, o jovem concorda com a conclusão de Sócrates, de que “não é ficando rico (*ploutêsas*) evitamos a infelicidade, porém tornando-nos sábios (*sôphronêsas*)” (134b4). É isto que configura o conflito em que Alcibíades é colocado no interior dos *Diálogos*: seu amor por Sócrates contrasta com o próprio *êthos* que lhe é atribuído.

Enquanto a reputação de Alcibíades é marcada pela *pleonexia* e pela intemperança, ele reconhece em Sócrates justamente as virtudes que almeja possuir. É o que deixa claro nas passagens de seu discurso do *Banquete* dedicadas a caracterizar Sócrates. Alcibíades não se limita a elogiar a inteligência de seu apaixonado. Sócrates é invulnerável ao dinheiro (219e1-4), mas não apenas isso: ele era melhor do que todos os outros no resistir (“*karterein*”, 220a2) a diferentes prazeres e dores, como o jejuar em campanha e o frio do inverno (220a8). Após ter salvado Alcibíades em uma batalha em que estava ferido (220e), recusa ser condecorado com uma honra, ordenada pelo próprio Alcibíades. Ao lado de Laques, na batalha de Delião (221a), Sócrates é um dos últimos a se retirar; Alcibíades exorta-os à coragem, mas admite que seu perigo era menor, por estar a cavalo, e surpreende-se com o comportamento de Sócrates, que “superava a Laques no domínio de si (*tôi emphron*)” (221b1): “examinando (*paraskopôn*) de um lado e de outro os amigos e os inimigos, deixando bem claro a todos, mesmo a distância, que se alguém tocasse nesse homem, bem vigorosamente ele se defenderia” (221b4-6).

É o dilema entre o reconhecimento do estilo de vida de Sócrates como superior, por um lado, e o seu amor pelo povo e pela política ateniense, por outro, que causa em Alcibíades, afinal, uma situação de aporia, um dilema para o qual não há saída clara. Tal remissão é reforçada pelo vocabulário utilizado quando Alcibíades admite: “embaraçava-me (*êporoun*) então, e escravizado (*katadedoulômenos*) pelo homem como ninguém mais que nenhum outro, eu rodava à toa (*periêia*)” (219e4-6). Não é apenas em relação ao *logos* que encontra-se em aporia; não se trata de uma incoerência entre duas proposições. A aporia de Alcibíades, neste momento, se dá em um nível psicológico ou existencial⁵⁰⁰.

Alcibíades se vê entre dois estilos de vida, cada um deles justificado por uma motivação diferente. O primeiro implica tratar dos negócios de Atenas – subentende-se, participar das

⁵⁰⁰ Como nota Bolzani (2016b, p. 65 66): “A aporia de Alcibíades, contudo, é por assim dizer existencial, e não simplesmente parte de uma interlocução qualquer. Não à toa, o jovem a apresenta com todo o seu peso e dramaticidade. Trata-se, para ele, de uma divisão interna entre inclinações inconciliáveis”.

assembleias e das questões públicas, fazendo discursos e influenciando as decisões políticas da cidade. Alcibíades era essa figura influente, que participava da vida pública justamente para acumular prestígio e galgar ainda mais poder, e representava o estilo de vida que encontra como motivação, afinal, justamente a manutenção da graça frente às multidões e o acúmulo dos ganhos advindos dela. Já o segundo, aquele orientado por Sócrates, um homem cheio de temperança (“*sôphrosunês*”, 216d9), é o cuidado de si. Esse estilo de vida, à moda socrática, implica a busca pelo conhecimento e o engajamento com a filosofia, a despeito do modo como isso pareça à multidão ou da reputação atribuída àqueles que perseguem este caminho. Assim como os atenienses se descuidam da virtude ao perseguir o dinheiro e os prazeres corporais, a prioridade existencial de Sócrates implica uma vida de negligência em relação a outros tipos de objetos materiais.

O conflito existencial de Alcibíades é descrito nos termos de uma luta interna que nos remete à ocasião de divisão da alma em três partes – que, como vimos no capítulo 4, é um dos modos de compreender a vergonha enquanto evento psíquico. Ao ouvir Sócrates, diz Alcibíades, sua alma ficava perturbada (“*etethorubêto mou hê psuchê*”) e se irritava (“*êganaktei*”), “como se se encontrasse em condição servil (*andrapodôdôs diakeimenou*)” (215e7-8). A perturbação e a irritação que Alcibíades sente se devem ao reconhecimento de sua própria imagem a partir da visão de Sócrates: “me força (*anankazei*) ele a admitir (*homologeîn*) que, embora sendo eu mesmo deficiente em muitos pontos ainda, de mim mesmo me descuido, mas trato dos negócios de Atenas (*amellô... ta d’Athênaiôn prattô*)” (216a6-8). No entanto, a influência de Sócrates não é decisiva: Alcibíades admite que, ao se afastar do filósofo, volta para os seus afazeres habituais:

[sei comigo mesmo] (*sunoida gar emautôi*) de que não sou capaz [*ou dunamenôi*] contestar-lhe (*antilegeîn*) que não se deve fazer o que ele [ordena] (*ha houtos keleuei*), mas quando me retiro sou vencido (*hêttêmenôi*) pelo apreço em que me tem o público (*tês timês tês hupo tôn pollôn*). (216b4-7)

O que é exatamente este efeito que Sócrates exerce sobre Alcibíades que, no entanto, se enfraquece quando o general afasta-se do filósofo? É interessante analisar o vocabulário utilizado nessas passagens. O verbo *thorubeô*, utilizado para descrever o estado da alma de Alcibíades sob a influência de Sócrates, remete claramente às reações das multidões nas assembleias diante de algum discurso, seja para expressar aprovação ou reprovação; trata-se de um tipo de agitação que

ocorre, neste contexto, em reação a algo que foi dito⁵⁰¹. A alma de Alcibíades ficava perturbada (“*etethorubêto*”), justamente em resposta aos discursos socráticos, que questionavam o seu estilo de vida, dando prioridade aos assuntos da cidade e à reputação oriunda da busca por poder político. Mas o substantivo equivalente é utilizado também para caracterizar o conflito interno na alma em uma passagem da descrição do homem democrático na *República VIII*: há um “tumulto” (“*thorubou*”, 561b) causado ao jovem sob as más influências dos zangões que, “chamando imbecilidade a vergonha (...) trazem, na companhia de um numeroso coro, a insolência, a anarquia, a prodigalidade e a desfaçatez, todas resplandecentes, de cabeças coroadas” (560d-e). A influência externa é decisiva na transição deste jovem oligárquico para homem democrático justamente porque há uma reordenação anímica auxiliada por fora, “quando uma das duas espécies de paixões que nele existem é auxiliada externamente por um grupo parente e afim”⁵⁰². A alma do jovem, metaforizada na imagem de acrópole, é refém de numerosa invasão desses zangões, que fazem tumulto justamente no papel de impedir a influência de um particular como Sócrates.

Se por um lado Alcibíades sofre influência de Sócrates e se sente escravizado por ele, por outro, quando se afasta, as suas motivações mudam. O verbo “*hêssaomai*”, vencer (“sou vencido pelo apreço em que me tem o público”), também consta no vocabulário bélico utilizado para expressar a luta entre diferentes facções na alma; ele denota o domínio de uma parte sobre outra no vocabulário da *República IV*, no contexto da discussão sobre a relação entre as partes da alma para que se configure temperança (*sophrosunê*). Neste contexto, as condições para o domínio de si são frustradas “quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada (*krathêthêi*) pela superabundância (*plêthous*) da pior”. Neste caso, a parte apetitiva instrumentaliza a racional, e o próprio homem despreza o domínio de si mesmo; “a tal expressão censura o fato como coisa vergonhosa (*hôs en oneidei psegein*) e chama ao homem que

⁵⁰¹ Cf. p. ex. *Rep.* 492b-c; passagem analisada acima (v. “*A falta de vergonha no regime democrático*”).

⁵⁰² Na descrição da transição do homem oligárquico para o democrático no livro VIII, são reconhecidas possíveis alusões ao caso Alcibíades, conforme nota o comentário de Adam (1902): “*It has often been pointed out that Plato is thinking of Alcibiades in various parts of this description*”. V. p. ex., 560c-d, em que Sócrates descreve o homem democrático em termos de uma versatilidade que lembra os diferentes empreendimentos e ambições de Alcibíades, alguns deles inclusive representados nos *Diálogos*: “cada dia a satisfazer o desejo que calhar, umas vezes embriagando-se e ouvindo tocar flauta, outras bebendo água e emagrecendo, outras ainda fazendo ginástica; ora entregando-se à ociosidade e sem querer saber de nada, ora parecendo dedicar-se à filosofia. Muitas vezes entra na política, salta para a tribuna e diz e faz o que agrada. Um dia inveja os militares, e vai para esse lado, ou os negociantes, e volta-se para aí.”

se encontra nessa situação escravo de si mesmo (*hêttô heautou*) e [intemperante] (*akolaston*)” (431b)⁵⁰³.

A menção à serviliência, aplicada à alma, é reiterada alguns passos depois, quando Alcibíades diz que é “escravizado (*katadedoulômenos*)” (219e5) por Sócrates. Este uso do campo semântico da escravização para referir-se não a um tipo de subserviência física e literal, mas metafórica e motivacional, nos remete também à *República*, em que, em meio ao vocabulário bélico utilizado na descrição dos conflitos anímicos, emprega-se a mesma metáfora para designar o domínio de uma das partes da alma sobre as demais. No livro IV, para citar apenas uma das ocorrências⁵⁰⁴, Sócrates alerta para o perigo de que a parte apetitiva da alma, “enchendo-se de prazeres físicos, se torne grande e forte (...) tente escravizar e dominar (*katadoulôsasthai kai archein*) uma parte que não compete à sua classe e subverta (*anatrebsêi*) toda a vida do conjunto” (442a-b).

O uso metafórico do vocabulário bélico, aplicado a um conflito entre motivações contrárias, expressa o mesmo tipo de dilema representado nas situações descritas na tripartição da alma. A representação de Alcibíades é, poderíamos nos arriscar a dizer, a personificação dramatizada dos problemas que motivam a criação da teoria da tripartição na *República*. Este é um homem que deseja duas coisas ao mesmo tempo, ou seja, que vê duas possibilidades distintas de agir. Há, portanto, um conflito na alma, o que, de acordo com o princípio dos opostos evocado na *República*, só pode se explicar pela existência de mais de uma fonte de motivação. Talvez a diferença seja que, no caso de Alcibíades, as possibilidades não se restringem a dois cursos de ação imediatos, como os exemplos ilustrativos utilizados no contexto da discussão sobre a tripartição – beber ou não beber água, ou observar ou não observar cadáveres, etc. O dilema de Alcibíades é de fato existencial: diz respeito à escolha entre dois modos de vida. Mas a escolha por cada uma das opções, assim como naqueles casos, implica também a escolha por um tipo de organização anímica que é comandada por uma parte da alma específica, que comanda as demais em direção ao objeto com o qual se relaciona. Aqui, cabe ressaltar o aspecto estrutural da relação entre diferentes partes. Ou bem Alcibíades deve escutar Sócrates e dedicar-se ao cuidado de si, o que, presume-se, implica

⁵⁰³ Outra forma do verbo é usada na *Rep.* VIII para explicar a relação de subserviência entre uma parte da alma a outra; neste caso, na alma do homem oligárquico: “Como à maneira oligárquica, luta com poucas forças, é derrotado (*hêttatai*) a maior parte das vezes, mas mantém a sua riqueza” (555a)

⁵⁰⁴ Cf. também *Rep.* 553d (as demais partes da alma são escravizadas pela parte apetitiva na alma do homem oligárquico) e 563e (o mesmo princípio que escravizou as demais partes no homem oligárquico torna-se mais forte e escraviza também os elementos democráticos na alma do homem tirânico).

a temperança que atribui a Sócrates e uma adequada ordem anímica, em que a alma é guiada em vista da relação com os objetos de sua função racional, ou bem Alcibíades sucumbe à busca pelo acúmulo de posses e de prestígio na cidade.

Alcibíades é parcialmente guiado pelas motivações produzidas em sua alma pela admiração da alma revelada do filósofo que ama; poderíamos dizer, é como se, nessas ocasiões em que convive com Sócrates, a sua parte intermediária da alma, particularmente proeminente em sua figura ambiciosa, fosse despertada pelos discursos socráticos. É por isso que ele se envergonha diante do filósofo ao reconhecer a inadequação do seu estilo de vida: seu senso de vergonha reconhece os paradigmas estabelecidos nos diálogos com Sócrates. A vergonha, ao mesmo tempo, é justamente o que estimula o seu amor e seu convívio com Sócrates, pois é esse autorreconhecimento, a constatação de seu estado insuficiente, que o faz também perceber que o contato com o filósofo seria uma das únicas oportunidades, na cidade, de atravessar a influência das multidões e tornar-se verdadeiramente melhor. Assim como Platão sugere que seria possível ao homem democrata em formação, o convívio com Sócrates é motivado justamente pela vontade de tornar-se melhor enquanto pessoa, para além das aparências ou da sua reputação.

Por outro lado, ao se distanciar de Sócrates, é vencido pelas motivações estimuladas no ambiente democrático, e volta a buscar as honras que a multidão lhe concede, que propiciam também a realização de desejos e prazeres. Em certo sentido, o destino trágico de Alcibíades implica também um limite para o efeito transformador da vergonha: a despeito da influência de Sócrates, Alcibíades é corrompido pela influência da multidão. Relegado aos elogios e censuras da assembleia, que ora o glorifica, ora o execra, a trajetória errante dos seus últimos anos de vida denuncia que, entre o amor por Sócrates e o amor pela multidão, Alcibíades acabou deixando-se levar pelo segundo – o que, por outro lado, salvaguarda o mestre de Platão pelas acusações de corrupção da juventude.

O destino de Alcibíades, no entanto, não é surpreendente se considerarmos o prognóstico genérico sobre o homem democrático na *República*. Como vimos, Sócrates descreve a possibilidade de que alguém exerça o papel de particular que tivesse condições de censurar o elemento democrático na alma, ou seja, o governo da parte desiderativa que, sem contrapesos, busca apenas os meios para satisfazer quaisquer tipos de apetites. A descrição da relação entre um particular e o jovem democrático, instituída através do apelo ao senso de vergonha do segundo, parece aludir justamente ao caso de um homem como Alcibíades. O problema é que, dado o

contexto em que o jovem democrático se encontra, Sócrates prevê, o apelo ao senso de vergonha encontra limite justamente nas demais influências. Sócrates sugere que talvez seja inevitável que os desejos vergonhosos retornem à alma do jovem de modo secreto, não mais sujeitos ao exame do particular que exerce papel de censor: “derrubados esses desejos, outros aparentados com eles, criados secretamente, por falta da capacidade para educar por parte do pai, se tornaram numerosos e potentes” (560a-b). Esses desejos arrastam o jovem “para as mesmas companhias e, unindo-se às ocultas, geraram uma multidão” (560b). Neste momento, então,

se da parte dos parentes, vier algum socorro para o que na sua alma há de poupado, aqueles princípios presunçosos (...) fecham as portas da régia fortaleza que nele existe, sem deixarem entrar o próprio socorro, nem receberem a embaixada de palavras proferidas por particulares de mais idade (*Rep.* 560c-d).

**

Ao se aproximar de Sócrates e reconhecer a superioridade de sua beleza em relação à aparente beleza física, Alcibíades se envergonha. Isso ocorre, primeiro, porque os paradigmas e valores aos quais subscreve normalmente, ligados à aparência e à honra, passam a dar lugar a outras preocupações, e porque a sua alma passa a ser orientada na direção de motivações racionais. Ele passa, sob a influência de Sócrates, a ser capaz de reconhecer aqueles desejos e prazeres que persegue e são de fato vergonhosos; ao mesmo tempo, a sua alma submete-se a essas orientações racionais e, portanto, se manifesta contra esses apetites e prazeres. O convívio com Sócrates, então, poderia produzir uma inversão da ordem anímica em Alcibíades, que não só passaria a ser orientado por motivações que não se costuma estimular no ambiente da democracia ateniense, mas também passaria a subscrever a convicções contrárias às *doxai* ou aos *nomoi* em que foi educado.

Ao mesmo tempo, se coloca em jogo uma outra ordenação anímica possível. A inteligência de Alcibíades e seu possível talento filosófico são, na cidade corrompida, também instrumentalizáveis, meios para atingir um outro fim. Ele pode fazer discursos que causem prazer nas assembleias, de modo a convencer as multidões do que quiser – por exemplo, liderar uma expedição. Assim, é possível acumular posses de outra natureza, de modo a sempre satisfazer quaisquer tipos de prazeres. Em outras palavras, o que está em jogo, neste conflito entre diferentes partes da alma ou ordens anímicas, é a disputa entre uma vida filosófica e a vida descrita como a do homem democrático, em *República VIII*.

Nas conversas que estabelece entre Sócrates e seus interlocutores, nos diálogos, Platão utiliza a vergonha para exercer uma função não apenas argumentativa, mas psíquica. Não se trata apenas, portanto, de vencê-los no argumento, mas de *fazê-los perceber* que a sua posição não deveria ser sustentada. Na discussão, quando são envergonhados, os personagens são colocados em um conflito psíquico: ao mesmo tempo que têm consciência e desejam manter sua posição, percebem que ela é vergonhosa. Se colocarmos esse conflito nos termos das reflexões psicológicas da *República*, poderíamos dizer que estão em jogo tanto o caráter cognitivo quanto o caráter desiderativo: afinal, é através da alma que conhecemos e desejamos, e em qualquer situação possível essas funções trabalham conjuntamente.

Partindo do princípio de que as opiniões que circulam em uma cidade democrática visam, na maioria das vezes, à produção de prazer, e de que são essas opiniões que Sócrates visa refutar a partir do exame da vida e das teorias defendidas por seus interlocutores, o conflito se estabelece entre duas possibilidades: manter-se sob o jugo das motivações apetitivas e desiderativas – que é o que ocorre no caso de alguns interlocutores mais aguerridos e relutantes em relação ao *elenchos* socrático – ou deixar a parte racional governar a alma – caso em que o personagem aceita as reflexões propostas pelo filósofo e ocorre uma mudança na organização anímica.

O dilema de Alcibíades, assim, não só ilustra os problemas implicados na influência da sociedade democrática sobre um indivíduo (mesmo que tivesse boa natureza), como mostra a possibilidade de que a vergonha, através da relação íntima com alguém próximo, exerça a função de contrapeso na alma em relação às forças do ambiente em que vive. No entanto, em uma cidade de tal modo corrompida pelas multidões, sem que os jovens tenham acesso a uma educação adequada, e em que os prazeres e o acúmulo de posses sejam tão estimulados, a vergonha não encontra, a partir do exercício da censura de particulares, força suficiente para se instaurar de modo duradouro contra as motivações apetitivas.

CONCLUSÃO

Começamos o nosso estudo sobre a presença da vergonha nos *Diálogos* analisando uma definição oferecida no *Eutífron*, em que Sócrates descreve *aidôs* (e *aischunê*) como “temor da má reputação (*doxa*)”. À luz das discussões elaboradas nos diálogos refutativos, constatamos que, para Platão, a vergonha é algo que se manifesta internamente, na forma de uma expectativa (“*prosdokia*”). Além disso, observamos a relação de dependência que se estabelece com a *doxa*, entendida tanto em seu sentido objetivo (como *reputação*) quanto em seu sentido subjetivo (como *opinião*), o que faz da vergonha também uma emoção sujeita às diferentes pessoas que se estima e com as quais se relaciona. Ademais, vimos que alguns dos elementos presentes na definição de *aidôs* são também fundamentais para como se constituem as discussões propostas neste grupo de diálogos. De modo mais específico, Platão já estabelece, tanto teórica quanto dramaticamente, como a vergonha articula a agência moral individual com a moralidade comum à sua volta. No grau de contingencialidade inerente a essa relação reside também a ambivalência atribuída à vergonha.

O tratamento que Platão oferece à vergonha, nesse grupo de diálogos, é em alguma medida devedor do modo como a vergonha era encarada pelos gregos. Ainda que haja um desenvolvimento do conceito em níveis talvez inéditos de precisão teórica, e a obra apresente rupturas em relação a vários dos aspectos que envolviam a moralidade comum da época, as menções a *aidôs* e *aischunê* dialogam boa parte das vezes com a tradição, sendo, por exemplo, situadas e contextualizadas a partir de citações e elementos intertextuais (em especial, no *Eutífron* e no *Cármides*). Isso demonstra que nem para Platão nem para os gregos de seu tempo a vergonha era – como se acreditava em meados do século passado – uma emoção que caracterizava falta de agência ou de cooperação entre indivíduo e o resto da sociedade. Aliás, tampouco Platão rejeita a vergonha simplesmente como sintoma da prevalência das aparências e da reputação, como se poderia imaginar e também já se sugeriu. Ao contrário, o filósofo conceitua a vergonha a partir do reconhecimento de como a noção era percebida, enquanto uma operação psíquica não apenas capaz de ligar uma pessoa ao seu entorno mas também colocar em disputa considerações de ordem social, desejos individuais e reflexões morais independentes.

O que se percebe nos *Diálogos* de maturidade, mais propositivos, não é uma alteração radical no modo de tratamento da vergonha; antes, é um desenvolvimento das noções já sugeridas

nos diálogos refutativos, que são fundamentadas e complexificadas por reflexões e teorias que dizem respeito à alma, ao conhecimento e à organização política. No *Górgias*, a vergonha é encarada como determinante nos conflitos psíquicos, em especial como um antídoto contra os desejos que se relacionam com prazeres vergonhosos. A crítica ao hedonismo que fundamenta a prática habitual da retórica coloca, como alternativa à adulação irrestrita, a possibilidade de uma boa retórica. Trata-se de substituir a produção de prazer na alma, a partir de discursos, pela produção de bem – inclusive em benefício daquelas pessoas que cometem injustiças. Nesse último caso, como o próprio Platão exhibe dramaticamente no diálogo, a boa retórica beneficia sua audiência através de uma punição que não é física, mas anímica: a vergonha.

É na *República*, no entanto, que encontramos o pleno desenvolvimento de uma teoria que explica a dinâmica psicológica da vergonha. Na tripartição da alma, a vergonha cumpre um papel importante, como expressão específica de uma parte da alma, o *thumos*. Vislumbra-se, então, no caso de uma alma em que as diferentes partes da alma estejam bem ordenadas, com cada uma realizando a função que lhe cabe e se relacionando com os seus objetos, uma função positiva da vergonha: sob comando da parte racional, ela impede a insurreição de desejos, prazeres e dores contra a subordinação do todo às orientações oferecidas pela razão. A vergonha é capaz de manter uma ordem na estrutura da alma ao motivar um agente moral a resistir contra a ameaça, colocada por certos prazeres, de subversão de seu próprio caráter.

Embora certamente haja mudanças no arcabouço teórico que envolve o conceito, não se trata, aqui, de um abandono da definição inicial de vergonha como *medo da má reputação*, mas de sua elaboração. A coragem, virtude definida pela parte intermediária da alma, é exercida justamente através da resistência em relação àquilo que deve e não deve ser temido, a despeito de dores e prazeres. E há ainda uma condição que explica a função psíquica da vergonha na *República* à luz da sua relação com a reputação: a educação na cidade ideal, que promove mitos a partir de parâmetros bons, belos e justos, é determinada a partir do *conhecimento*. As imagens e paradigmas com os quais se teme uma associação são introjetados, desde a primeira infância, como antagonistas às ações e discursos admiráveis, aqueles que devem ser imitados e que constroem uma reputação. Assim, ao menos na cidade justa, há uma coincidência entre aquilo que é repudiado coletivamente, ou seja, é visto como vergonhoso e temível, e aquilo que *de fato* ameaça a manutenção da justiça na cidade. É justamente esse sistema educacional que permite, inclusive, que nem todos os cidadãos de *Kallipolis* sejam filósofos: mesmo uma alma dominada pelo *thumos*,

em uma cidade assim, acaba por responder aos valores promulgados racionalmente (senão de modo autônomo, no próprio *logistikon*, pelo comando da cidade, ilustrado na figura do filósofo que *conhece* o bem e o belo). E, nesse caso, o faria precisamente pelo medo da má reputação.

A função política da vergonha no projeto da *República*, portanto, parece depender não apenas de uma teoria psicológica e social que divide alma e cidade em diferentes partes. Crucial para o estabelecimento de uma hierarquia tanto entre o filósofo e as demais classes, quanto entre razão e as demais partes da alma, é a dicotomia ontológica entre *ser* e *parecer*. O *conhecimento* do que *é*, afinal, é aquilo mesmo que fundamenta não apenas a superioridade da parte da alma racional, aquela responsável por estabelecer relações com *objetos de conhecimento*, na alma justa, como também a superioridade do filósofo em relação aos amantes de espetáculos na cidade justa. Trata-se, para Platão, de uma necessidade de acessar não apenas o bem *em si*, mas também o admirável (e talvez o vergonhoso) *em si*, e a partir disso fornecer as determinações para as demais classes.

Isso coloca um aparente paradoxo em relação à conceituação do que seriam discursos e ações *vergonhosos*. O paradoxo, no entanto, se dilui uma vez que consideramos que aquilo que está na dimensão da *polis* é da dimensão da *doxa* e, assim, está relegado ao modo como *parece* às pessoas. O conhecimento – que se dá em relação às Formas, entidades essenciais que visam responder ao problema da incomensurabilidade entre diferentes perspectivas –, embora fundamente a atribuição de uma superioridade política ao filósofo, é apenas capaz de informar sobre o que *é* belo *em si* e o que *é* vergonhoso *em si*. Em outras palavras, ao tratar de ações e discursos belos ou vergonhosos, estamos sujeitos a pelo menos algum grau de contingencialidade e arbitrariedade.

Ainda mais em uma cidade não governada por filósofos. É nesse sentido que Sócrates, nas refutações que efetua na Atenas democrática, apela para a identificação de seus interlocutores com imagens e ações que são vistas como vergonhosas de acordo com a *doxa* vigente. É através desse procedimento argumentativo que ele é capaz não apenas de se contrapor racionalmente aos modos de vida colocados em uma sociedade guiada pelas aparências, mas também de fazer seus concidadãos *perceberem* como certas convicções só podem levar a determinadas consequências que mesmo a eles parecem vergonhosas. Trata-se de, ao ativar nos interlocutores um conflito psíquico, colocar em prática a boa retórica vislumbrada no *Górgias*, aquela que seria, através de uma justa punição anímica, capaz de se contrapor à hegemonia da dinâmica do prazer característica

do regime democrático ateniense. A vergonha, se não transforma aqueles personagens que estão sendo envergonhados, pelo menos os revela como paradigmas negativos. O envergonhamento dos interlocutores nos diálogos, nesse sentido, expressa uma outra face da função educacional mimética, contrária à dos belos mitos de *Kallipolis*: além de bons discursos e ações a serem imitados – aqueles talvez concentrados na figura de Sócrates –, Platão representa maus discursos a serem reconhecidos como vergonhosos e repudiados.

Espero ter oferecido respostas, ainda que não definitivas, a algumas das difíceis questões que propusemos no começo do trabalho. Conseguimos ver, em primeiro lugar, de que maneira Platão transforma o conglomerado tradicional da “cultura da vergonha”. Não se trata, na verdade, de uma alteração pontual no conceito de vergonha, mas, antes, da localização da vergonha no complexo e inovador arcabouço teórico que se constrói nos *Diálogos*, em discussões que privilegiam temas como o prazer, o conhecimento e a justiça. As teorias avançadas por Platão a respeito desses conceitos estão também implicadas no modo como as funções social e psicológica da vergonha são vistas pelo filósofo.

Em segundo, conseguimos também perseguir a nossa hipótese de que há uma convergência entre o tratamento do conceito de vergonha e a dramatização do envergonhamento dos personagens nos *Diálogos*. Com a construção do comportamento dos personagens ao longo das conversas com Sócrates, dentre os quais talvez possamos destacar o exemplo paradigmático de Alcibíades, Platão encena conflitos psíquicos que efetivamente ilustram a relação de mediação exercida pela vergonha entre conhecimento e prazer. Mais do que isso, a vergonha é por vezes essencial nos argumentos que deslegitimam algumas das *doxai* mais ameaçadoras aos valores promovidos por Sócrates nos *Diálogos*.

Por fim, talvez caiba ressaltar que Platão adianta, na sua concepção de vergonha, muitas das facetas e aspectos que tornaram-se lugares comuns no modo como correntes teóricas muito mais recentes, como a psicanálise, enxergam a vergonha (e a culpa). Estão em discussão, na concepção platônica de vergonha, a tensão entre a realização de desejos e pulsões individuais, por um lado, e o embargo promovido externamente mas internalizado, como motivação conflitante, censora de uma forma radical de egoísmo, por outro; e, de modo mais geral, da relação entre um indivíduo e a sua comunidade, além da articulação entre vergonha, prazer e dor. Mas, para além disso, a filosofia platônica possui o instrumental teórico para pensar de modo idiossincrático

alguns aspectos inerentes ao fenômeno da vergonha, entre os quais se destaca, em particular, um imbricamento entre as dimensões psicológica, ética, epistêmica e ontológica da vida.

Em certo sentido, a força e a especificidade de uma emoção como a vergonha só podem ser compreendidas se a situamos em meio aos dilemas morais que dizem respeito a qual o melhor modo de agir, como ser justo, etc. É curioso que, ao abarcar teoricamente a dimensão moral implicada na vergonha, podemos evitar reducionismos moralistas, do tipo que ou bem glorifica ou bem demoniza absolutamente esta emoção. Ao mesmo tempo, ao vê-la representada dramaticamente, escapamos também a uma discussão demasiadamente afastada de sua função na vida. Finalmente, chegamos ao que talvez seja o grande trunfo de Platão em relação ao seu tratamento da vergonha: Platão percebe que a vergonha é simplesmente inevitável na vida humana em sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Edições, comentários e traduções utilizados de textos gregos

- Adam, J. (2009 [1902]). *The Republic of Plato*. New York: Cambridge University Press.
- Allen, R. E. (1984). *The Dialogues of Plato, vol. I: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Gorgias, Menexenus*. Tradução com análise. New Haven: Yale University Press.
- Allen, R. E. (1998). *The Dialogues of Plato, Volume 3: Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras*. Tradução com análise. New Haven: Yale University Press.
- Almeida, G; Vieira, T. (1997). *Três tragédias gregas: Antígone, Prometeu prisioneiro, Ajax*. São Paulo: Perspectiva.
- Aristófan. (2014). *As rãs / Aristófan. Trad., introd. e coment. Maria de Fátima Silva (1a ed.)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Annablume
- Aristóteles. (2000). *Retórica das paixões*. Prefácio Michel Meyer; introdução, notas e tradução do grego Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- Aristóteles. (2001). *Ética a Nicômacos (2001)*. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília. *
- Aristóteles (2017). *Poética*. edição bilíngue; tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. 2. ed. São Paulo: Editora 34. *
- Aristotle. (1994 [1926]). *The Nicomachean Ethics*. Loeb Classical Library; with an English translation by H. Rackham. Cambridge, Londres: Harvard University Press.
- Burnet, J. (1968). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press. *
- Bury, R. G. (1909) (ed.). *The Symposium of Plato*. Cambridge: W. Heffer and Sons. (Perseus Digital Library).
- Cooper, J. M. (ed.). (1997). *Plato – Complete Works*. Cambridge: Hackett.

- Denyer, N. (2008). *Plato, Protagoras*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dodds, E. R. (1959). *Plato. Gorgias: a revised text*. Nova York: Oxford University Press.
- Dorion, A. (2004). *Platon: Charmide, Lysis*. Manchecourt: GF Flammarion.
- Emlyn-Jones, C. (1991). *Plato. Euthyphro*. Editada com introdução, notas e vocabulário. Londres: Bristol Classical Press.
- Homero. (2013). *Ilíada*. Trad. e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras. *
- Homero. (2013). *Odisseia*. Trad. e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011. *
- Irwin, T. (1979). *Gorgias: Transl. With Notes by Terence Irwin*. Oxford: Clarendon Press.
- Lopes, D. R. N. (2011). *Górgias de Platão*. Tradução, ensaio introdutório e notas. São Paulo: Perspectiva. Fapesp. *
- Lopes, D. R. N. (2017). *Protágoras de Platão: obras III*. Organização e tradução Daniel R. N. Lopes, 1. ed. São Paulo: Perspectiva; Fapesp. *
- Lopes, R. (2011). Platão. *Timeu-Crítias*. Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. *
- Plato. (1930). *The Republic*. Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Platão. (1983). O Sofista. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Abril Cultural (Os Pensadores). *
- Platão. (1996). *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1 traduzido por Harold North Fowler; introd. W.R.M. Lamb. Londres: Harvard University Press.
- Platão. (2001). *Mênon / Platão*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola. *
- Platão. (2001). *A República*. Trad. introd. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. *

Platão. (2003). *Parmênides*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio. São Paulo: Loyola. *

Platão. (2004). *Leis* - Volume I; trad., intr. e notas de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2004.

Platão. (2007). *Critão, Menão, Hípias Maior e outros / Platão*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 2a ed. Belém: EDUFPA. *

Platão. (2011). *Eutidemo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2011.

Platão. (2012). *Filebo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

Platão (2015). *Primeiro Alcibíades / Segundo Alcibíades*. Trad. de Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; organização Benedito Nunes & Victor Sales Pinheiro; texto grego John Burnet. - Edi. bilíngue - Belém: EDUFPA. *

Platão (2016). *Hípias Maior / Hípias Menor*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA. *

Platão (2016). *Fedro*. Edição bilíngue; tradução e apresentação de José Cavalcante de Souza; posfácio e notas de José Trindade Santos. São Paulo: Editora 34. *

Platão (2016). *O Banquete*. Edição bilíngue; tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34. *

Platão (2016). *Sobre a mentira (Hípias menor) precedido de Sobre a inspiração poética (Íon)*. Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. Porto Alegre: L&PM. *

Platão. (2017). *Apologia de Sócrates precedido de Eutífron (Sobre a piedade) e seguido de Críton (Sobre o Dever)*; introdução, tradução do grego e notas de André Malta. Porto Alegre: L&PM. *

Plutarco. *Vidas paralelas*. Trad. Gilson Cesar Cardoso. São Paulo: Paumape, 1991. *

Sophocles. *Ajax*. Editado com introdução e comentário por P. J. Finglass. New York: Cambridge University Press, 2013.

Taylor, C. C. W. (1991). *Plato: Protagoras*. Oxford: Clarendon Press.

Dicionários e gramáticas de grego clássico

Boisacq, É. (1916). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Heidelberg: Universitätsbuchhandlung.

Buck, C. D.; Petersen, W. (1970). *A reverse index of Greek nouns and adjectives*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.

Denniston, J. D. (1954). *The Greek Particles*. Ed. revista e aumentada por K. J. Dover (2a ed.). Oxford: Clarendon Press.

Diggle, J. (2021). *The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lidell, H. G.; Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*: revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press.

Liddell, H. G.; Jones, H. S.; Scott, R. (2011). *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*. University of California, Irvine. Disponível em: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=1>>. Acesso em: 19 mai. 2023.

Morwood, J. (2002). *The Oxford grammar of classical Greek*. Nova York: Oxford University Press.

Ragon, E. (2011). *Gramática grega*. Inteiramente reformulada por A. Dain, J-A de Foucault, P. Poulain; tradução Cecília Bartalotti; supervisão: Luiz Alberto Machado Cabral. São Paulo: Odysseus Editora.

Smyth, H. W. (1920). *Greek Grammar for Colleges*. Nova York: American Book Company.

Smyth, H. W.; Messing, G. M. (1984). *Greek grammar*. Harvard University Press.

Textos secundários

Adkins, A. W. H. (1960). *Merit and Responsibility*. Oxford: Clarendon Press.

Allen, R. E. (2013 [1970]). *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*. Londres: Routledge.

Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. New York: Oxford University Press.

Arruzza, C. (2018). *A Wolf in the City: Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Barney, Rachel (2010). Notes on the Kalon and the Good in Plato. *Classical Philology*, n. 105, p. 363-377.

Barney, R. (2017). Callicles and Thrasymachus. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/callicles-thrasymachus/>>.

Benedict, R. (2014 [1946]). *O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa*. Tradução de César Tozzi. São Paulo: Perspectiva.

Beverluis, J. (2000). *Cross-examining Socrates: a defense of the interlocutors in Plato's early dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Blondell, R. (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bobonich, C. (2002). *Plato's Utopia Recast: Later Ethics and Politics*. New York: Oxford University Press.

Boeri, M. D. (2010). ¿Por qué el thumós es un 'aliado' de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales?. *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, n. 2, p. 289-306, jul./dez. 2010.

Bolzani Filho, R. (2001). O cênico no Protágoras. *Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, São Paulo, v. 13-14.

Bolzani Filho, R. (2012). *Ensaio sobre Platão*. São Paulo: USP (tese de livre docência).

- Bolzani Filho, R. (2016a). A retomada da tese de Trasímaco no segundo livro de *A República*. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 10, n. 1, p. 1-25.
- Bolzani Filho, R. (2016b). O elogio de Sócrates por Alcibiades. *Discurso*, v. 46, n. 1, p. 47-72.
- Brickhouse, T. C.; Smith, N. D. (1994). *Plato's Socrates*. New York: Oxford University Press.
- Brickhouse T. C.; Smith, N. D. (2010). *Socratic Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burnyeat (2012). Conflicting Appearances. *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*. Cambridge University Press, p. 276-315.
- Bury, R. G. (1909) (ed.). *The Symposium of Plato*. Cambridge: W. Heffer and Sons. (Perseus Digital Library).
- Cairns, Douglas L. (1993). *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Candiotto, L. (2015). Aporetic state and extended emotions: the shameful recognition of contradictions in the socratic elenchus. *Ethics Polit*, v. 27, p. 233-248.
- Candiotto, L. (2018). Purification through emotions: The role of shame in Plato's Sophist 230b4–e5. *Educational Philosophy and Theory*, v. 50, n. 6-7, p. 576-585.
- Cantarín, R. S.; Díez, M. D. (2005) (intro. e notas) *Protágoras / Platón*. Alma Máter. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Carpenter, M.; Polanski, R: M. (2002). Varieti of Socratic Elenchi. In: Scott, G. A. (ed.). *Does Socrates have a Method?*. Pensilvânia: The Pennsylvania State University Press, p. 89-100.
- Caswell, C.P. (1990). *A Study of thumos in Early Greek Epic (Mnemosyne, sup. 114)*. Leiden: Brill, 1990.
- Cleary, J. (1998). 'Powers that Be': The Concept of Potency in Plato and Aristotle. *Méthexis*, v. 11, p. 19-64.

- Cooper, J. M. (1999). *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press
- Corlett, J. A. (2005). *Interpreting Plato's Dialogues*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Cornford, F. M. (1941) (notas). *The Republic of Plato*. Oxford: Clarendon Press.
- Cornford, F. M. (1957). *Plato's theory of knowledge: the Theaetetus and the Sophist of Plato*. London, Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Davidson, J. N. (2007). *The Greeks and Greek love: A bold new exploration of the ancient world*. Nova York: Random House Incorporated.
- Delcomminette, S. (2008). Facultés et parties de l'âme chez Platon. *The Internet Journal of the International Plato Society*, n. 8, 2008, p. 1-39.
- Dodds, E. R. (1945). Plato and the Irrational. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 65, p. 16–25. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/626336>. Acesso em: 19 maio 2023.
- Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. [S.l.]: University of California Press.
- Dodds, E. R. (1959) (intro. e com.). *Plato – Gorgias. A Revised Text*. Oxford: Clarendon Press.
- Dodds, E. R. (2002 [1951]). *Os Gregos e o Irracional*. São Paulo: Escuta.
- Dover, K. J. (2007 [1978]). *A homossexualidade na Grécia Antiga*. Trad. Luís Sérgio Krausz. São Paulo: Editora Nova Alexandria.
- Dover, K. J. (1974). *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford: Basil Blackwell.
- Edmonds III, R. G. (2012). Whip Scars on the Naked Soul: Myth and Elenchos in Plato's Gorgias. In: Collobert, D; Gonzalez, B. (org.). *Platonic Myths: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden: Brill, p. 165-186.
- Eisenstadt, O. (2001). Shame in the Apology. In: Planinc, Z. (ed.). *Politics, Philosophy, Writing: Plato's Art of Caring for Souls*. Columbia: University of Missouri Press.

- Ferrari, G. R. F. (2007). The Three-Part Soul. In: Ferrari, G. R. F. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 165-201.
- Fine, G. (1990). Knowledge and Belief in Republic V-VII. In: Everson, S. (ed.), *Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 85-115.
- Fine, G. (2003). *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. Oxford University Press.
- Fortenbaugh, W. (1975). *Aristotle on emotion*. Londres: Duckworth.
- Frede, D. (1999). *Platons "Phaidon" der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Abt. Verlag.
- Freitas, L. E. (2018). A imagem do kinaidos no Górgias de Platão. *Archai*, n. 23, mai.-ago., p. 77-107.
- Freitas, L. E. (2019). A Vergonha Filosófica contra a Adulação Retórica no Górgias de Platão. *Revista de filosofia antiga*, v. 13, p. 65-95.
- Fronterotta, F. (2018). Epistemologia. In: Cornelli, G.; Lopes, R. (org.). *Platão*. São Paulo: Paulus, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Gifford, M. (2001). Dramatic Dialectic in *Republic* Book I. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. XX, verão/2001, ed. David Sedley.
- Gill, C. (1996). *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. The Self in Dialogue*. Oxford: Clarendon Press.
- Gooch, P. W. (1987). Red Faces in Plato. In: *The Classical Journal*, v. 83. The Classical Association of the Middle West and South, Inc. (CAMWS), p. 124-127.
- Gordon, J. (1999). *Turning Toward Philosophy. Literary Device and Dramatic Structure in Plato's Dialogues*. The Pennsylvania State University.
- Gordon, J. (2015). *O mundo erótico de Platão: das origens cósmicas à morte humano*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola.

- Griswold, C. L. (1986). *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. Philadelphia: Pennsylvania University Press.
- Griswold, C. (1988). *Platonic Writings / Platonic Readings*. New York: Routledge.
- Guthrie, W. K. C. (1971). *A History of Greek Philosophy (vol. III)*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1975). *A History of Greek Philosophy (vol. IV)*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Halliwel S. (1992). Plato and the Psychology of Drama. In: Zimmermann B. (ed.) *Antike Dramentheorien und ihre Rezeption*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Hardie, W. F. R. (1936). *A Study in Plato*. New York: Oxford University Press.
- Havelock, E. A. (1982 [1963]). *Preface to Plato*. Cambridge; Londres: Harvard University Press.
- Hobbs, A. (2000). *Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Hunter, V. The Prison of Athens: A Comparative Perspective. *Phoenix*, v. 51, n. 3/4, p. 296-326.
- Irwin, T. H. (1977). *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*. New York: Oxford University Press.
- Irwin, T. H. (1979). Plato. *Gorgias*. Oxford: Clarendon Press.
- Irwin, T. H. (1993). Say What You Believe. *Apeiron*, v. 26, n. 1-16 – Virtue Love and Form: Essays in Memory of Gregory Vlastos (eds. Terence Irwin and Martha C. Nussbaum).
- Irwin, T. H. (1995). *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Kahn, C. (1983). Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (ed. Julia Annas), v. 1, p. 75-121.
- Kahn, C. (1987). Plato's Theory of Desire. *The Review of Metaphysics*, v. 41, n. 1, set. 1987, p. 77-103.

- Kahn, C. (1992). Vlasto's Socrates. *Phronesis* v. 37, p. 233-258.
- Kahn, C. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, C. (1997). *Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*. Trad. de Maura Iglésias e colaboradores. Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga (PUC-Rio).
- Kamtekar, R. (2008). The powers of Plato's tripartite psychology. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, v. 24, p. 127.
- Klosko, G. (1984). The refutation of Calicles in Plato's Gorgias. *Greece and Rome (Second Series)*, v. 31, n. 02, p. 126-139.
- Konstan, D. (2003). Shame in ancient Greece. *Social Research: An International Quarterly*, v. 70, n. 4, p. 1031-1060.
- Konstan, D. (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.
- Kraut, R. (2002). The Play of Character in Plato's Dialogues, by R. Blondell. *Bryn Mawr Classical Reviews*.
- Lear, J. (1992). Inside and outside the *Republic*. *Phronesis*, v. 37, n. 2, p. 184-215.
- Leshner, I. H. (2002). Parmenidean elenchos. In: Scott, G. A. (ed.). *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. Penn State University Press, p. 19-35.
- Levy, D. (2014). Socrates vs. Calicles: Examination & Ridicule in Plato's Gorgias. In: *PLATO JOURNAL: The Journal of the International Plato Society*, v. 13, p. 27-36
- Lispector, C. (1998 [1977]). *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Lloyd-Jones, H. (1971). *The Justice of Zeus*. (Sartre Classical Lectures). Berkeley; Londres: University of California Press.
- Long, A. A. (1970). "Morals and values in Homer". *The Journal of Hellenic Studies*, v. 90, p. 121-139.

- Lopes, D. R. N. (2011). *Górgias de Platão*. Tradução, ensaio introdutório e notas. São Paulo: Perspectiva. Fapesp.
- Lopes, D. R. N. (2017a). *Protágoras de Platão*. Obras III; organização e tradução Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva; Fapesp.
- Lopes, D. R. N. (2017b). Moral Psychology in Plato's Gorgias. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 11, n. 1, p. 20-65.
- Lorenz, H. (2008). Plato on the Soul. In: Fine, G. (ed.). *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press.
- Machado de Assis, J. M. (2010 [1881]). *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Abril, 2010.
- MacIntyre, A. (1985). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- McComiskey, B. (2002). *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press
- McKim, R. (1988). Shame and Truth in Plato's Gorgias. In: Griswold, C (ed.). *Platonic Writings / Platonic Readings*. New York: Routledge.
- Militello, C. (2020). Aischunê and the logistikon in Plato's Republic. In: Candiottto, L; Renaut, O. (ed.). *Emotions in Plato*. Leiden; Boston: Brill.
- Moline, J. (1981). *Plato's theory of understanding*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Moss, J. (2005). Shame, Pleasure and the Divided Soul. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Carendon.
- Moss, J. (2008). Appearances and Calculations: Plato's Division of the Soul. In: Sedley, D. (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. XXXIV. New York: Oxford University Press.
- Moss, J. (2020), "Plato's *Doxa*". In: *Analytic Philosophy*, v. 61, n. 3, p. 193-217. Disponível em: < <https://doi.org/10.1111/phib.12192> >

Moss, Jessica (2021). *Plato's Epistemology: Being and Seeming*. Oxford: University Press.

Muniz, F. P. (2011). *A potência da aparência: um estudo sobre a sensação e o prazer nos Diálogos de Platão*. São Paulo: Annablume, 2011.

Nails, D. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis e Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

Nehamas, A. (1979). Self-Predication and Plato's Theory of Forms. *American Philosophical Quarterly*, v. 16, n. 2, p. 93-103. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20009746>>.

Nielsen, K. M. (2020). The tyrant's vice: Pleonexia and lawlessness in Plato's Republic. *Philosophical Perspectives*, v. 33, n. 1.

Nightingale, A. (1995). *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

Novaes, C. D. (2016). Reductio ad absurdum from a dialogical perspective. *Philosophical Studies*, v. 173, n. 10, p. 2605-2628.

Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, M. (2009). *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes.

Parry, R. D. (2014). Psychological Dimensions of elenchos in the *Gorgias*. *Archai*, n. 14, jan./jun., p. 65-76.

Penner, T. (1971). Thought and Desire in Plato. In: Vlastos, G. (ed.). *Plato: A Collection of Critical Essays, II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*. Modern Studies in Philosophy. Garden City, New York: Doubleday, Anchor Books, , p. 96-118.

Perelmann, C.; Olbrechts-Tyteca, L. (2020 [1996]). *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão; Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WWF Martins Fontes.

- Press, G. A. (1997). The Dialogical Mode in Modern Plato Studies. In: Hart, R.; Tejera, V. (ed.). *Plato's Dialogues The Dialogical Approach*. Lewiston: Mellen Press.
- Price, A. W. (1995) *Mental Conflict*. London: Routledge.
- Redfield, J. M. (1975). *Nature and Culture in the Iliad*. Chicago; Londres: University of Chicago Press.
- Renaut, O. (2014). *Platón: La Médiation des émotions - L'éducation du thymos dans les dialogues*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Renaut, O. (2018). Thumos and doxa as intermediates in the Republic. *Plato Journal*, v. 18, p. 71-82.
- Riegel, N. (2014) Goodness and Beauty in Plato. *Archai*, n. 12, jan./jun., p. 147-158. DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_15
- Robinson, T. M. (1970). *Plato's Psychology*. Toronto: University of Toronto Press.
- Rudebusch, G. (1992). Callicles' Hedonism. *Ancient Philosophy*, v. 12, n. 1, p. 53-71.
- Russell, D. (2005). *Plato on pleasure and the good life*. Oxford University Press.
- Santas, G. X. (1979). *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Scanlon, T. F. (2002). *Eros and Greek athletics*. Oxford University Press.
- Schäfer, C. (org) (2012). *Léxico de Platão*. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola.
- Schofield, M. (2006). *Plato: political philosophy*. Oxford University Press.
- Shaw, J. C. (2015). *Plato's Anti-hedonism and the Protagoras*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shorey, P. ([1930] 1994). Introduction and notes. In: Plato. *The Republic* (Loeb Classical Library). Harvard University Press.

- Silva, J. W. (2021). Sobre valor moral e correção intelectual do Sofista de Platão. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 44, n. 1, jan./mar. 2021, p 149-176.
- Snell, B. (1992 [1946]). *A descoberta do espírito*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Stalley, R. F. (2007). Persuasion and the Tripartite Soul in Plato's Republic. In: Sedley, D. (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXXII, verão 2007. New York: Oxford University Press.
- Szaif, J. (2007). Doxa and Epistêmê as Modes of Acquaintance in *Republic V*. In: *Études platoniciennes*, v. 4, p. 253-272.
- Tarnopolsky, C. (2010). *Prudes, Perverts and Tyrants. Plato's Gorgias and the Politics of Shame*. New Jersey: Princeton University Press.
- Taylor, C. C. W. (1991) (coment. e notas). *Plato. Protagoras*. Oxford: Clarendon Press.
- Tigerstedt, E. N. (1977). *Interpreting Plato*. Stockholm Studies in History of Literature, vol. 17. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Van Der Ben, N. (1985). *The Charmides of Plato: Problems and Interpretations*. Amsterdam: B. R. Gruner Publishing CO, 1985.
- Vlastos, G. (1954). The Third Man Argument in the Parmenides. *Philosophical Review*, v. 63, p. 319-49.
- Vlastos, G. (1967). Was Polus Refuted?. In: Graham, D. (ed). *Studies in Greek Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, p. 60-64.
- Vlastos, G. (1972) The Unity of Virtues in the Protagoras. *The Review of Metaphysics*, mar./1972, v. 25, n. 3, p. 415-438.
- Vlastos, G. (1982). The Socratic Elenchus. *The Journal of Philosophy*, v. 79, n. 11, pp. 711-714
- Vlastos, G. (1983). "The Socratic Elenchus. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. I. Oxford: Clarendon Press, p. 27-58.

- Vlastos, G. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vlastos, G. (1994a). The Socratic Elenchus: Method Is All. In: Burnyeat, M. (ed). *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1–33.
- Vlastos, G. (1994b). Postscript to ‘The Socratic Elenchus’. In: Burnyeat, M. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 33–37.
- Vogt, K. (2012), *Belief and Truth: A Skeptic Reading of Plato*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilburn, J. (2015a). *The problem of Alcibiades: Plato on moral education and the Many*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 49. Oxford: Clarendon Press.
- Wilburn, J. (2015b). “Courage and the Spirited Part of the Soul in Plato’s Republic”. *Philosopher’s Imprint*, v. 15, n. 26.
- Williams, B. (1993) *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- Winkler, J. (1990) *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. Nova York; Londres: Routledge.
- Wohl, V. (2002). *Love among the Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens*. Princeton University Press.
- Wolfsdorf, D. (2002). Socratic Philosophizing. In: Bussanich, J.; Smith, N. D. *The Bloomsbury Companion to Socrates*. Londres, Nova York: Bloomsbury Publishing.
- Woodruff (1976). Socrates on the Parts of Virtue. In: *Canadian Journal of Philosophy*, Sup. Vol. 2.
- Zingano, M. (1998). Auto-predicação, não-identidade, separação: Platão, Aristóteles e o Terceiro Homem. *Analytica - Revista de Filosofia*, v. 3, n. 2, p. 241-259.