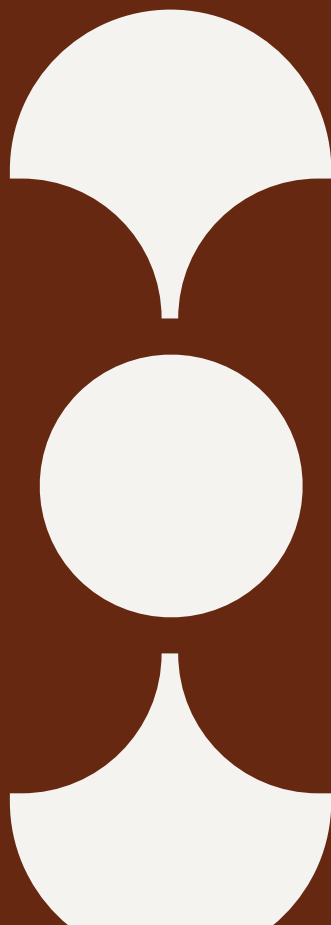


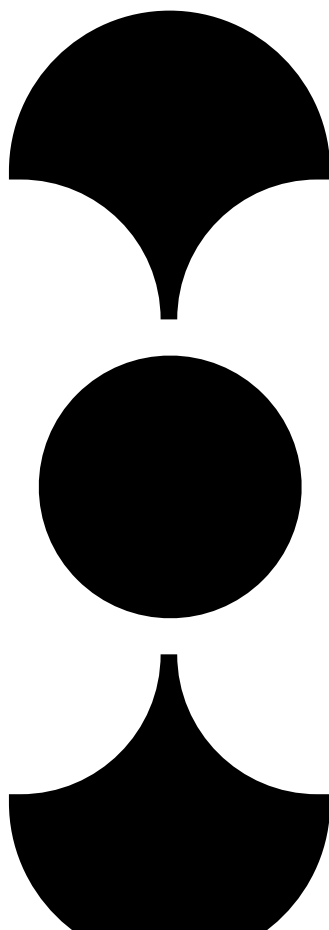
O élenkhos no *Górgias* de Platão

Janaína Silveira Mafra



O élenkhos no Górgias de Platão

Janaína Silveira Mafra



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos

Subcoordenador: Tadeu M. Verza

EDITORA PPGFIL-UFMG

Editor: Tadeu M. Verza

Editor de comunicação: André J. Abath

Editor de produção: Abílio A. Rodrigues Filho

Assistente editorial: Anna Luiza Coli e Henrique B. Barreto

CONSELHO EDITORIAL

Daniel Pucciarelli

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Rogério Antônio Lopes

Verlaine Freitas

CONSELHO CIENTÍFICO

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa da Silva (UFPR)

André Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)

Antônio Jorge Gomes Bento (Universidade da Beira Interior)

Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)

Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Jacques Poulain (Université Paris VIII)
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)
Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)
Vinicius Berlendis de Figueiredo[†] (UFPR)

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

Ficha catalográfica

M187e

Mafra, Janaína Silveira

O élenkhos no Górgias de Platão [recurso eletrônico] / Janaína Silveira Mafra -- Belo Horizonte: PPGFIL, 2025.

1 recurso online (98 p.): PDF

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-01-57641-1

DOI: 10.5281/zenodo.16416271

1. Filosofia antiga. 2. Platão. Górgias. 3. Retórica. III. Título.

CDD: 100

CDU: 1

Elaborada por Érica Conceição Cicero – Bibliotecária - CRB 8/8206

CRÉDITOS DO E-BOOK

© PPGFIL-UFMG, 2025

CAPA E PROJETO GRÁFICO

Amí Comunicação & Design

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial do Selo PPGFIL/UFMG após avaliação por pareceristas *ad hoc*.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso do Selo do PPGFIL/UFMG, disponíveis em:

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

À Joy

Agradecimentos

Agradeço ao saudoso Prof. Marcelo Pimenta Marques (UFMG/FAFICH), *in memoriam*, pela orientação durante as pesquisas de graduação e de mestrado, cujo resultado parcial encontra-se neste livro. À Profa. Miriam Campolina Diniz Peixoto (UFMG/FAFICH), pelas aulas e pelo apoio. Ao Prof. Jacyntho Lins Brandão (UFMG/FALE), por ter levado o curso introdutório de língua grega para o Departamento de Filosofia numa época em que não havia formação complementar. Ao *Anágnosis* (UFMG/NEAM), grupo interdisciplinar de leitura de textos gregos e latinos do qual participei durante três anos consecutivos, lendo os diálogos socráticos de Xenofonte. Ao Programa de Educação Tutorial (PET-Filosofia), pela concessão de bolsa durante as pesquisas de graduação, momento fundamental em minha formação. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão de bolsa durante a pesquisa de mestrado. Ao Prof. Tadeu M. Verza (UFMG/FAFICH), editor da Editora PPGFIL-UFMG, pela oportunidade da presente publicação e pela paciência durante o processo de edição deste livro.

Agradeço também aos colegas e amigos, pelo aprendizado nem sempre fácil do diálogo, e, especialmente, à minha família.

– Não é fácil, Sócrates, ficar sentado junto de ti sem dar razão (διδόναι λόγον). Ainda agora falei sem pensar quando disse que me deixarias optar por não me despir e que não me forçarias como os lacedemônios. Entretanto, pareces aproximar-se mais de Ciro, visto que enquanto os lacedemônios mandam fazer a retirada ou despir-se, pareces representar teu papel mais à maneira de Anteu, pois não largas quem se aproxima [de ti] enquanto não o forças a despir-se e a exercitar-se [contigo] nos discursos.

– Achaste, Teodoro, uma excelente imagem para minha mania (νόσος): certamente sou mais forte do que aqueles, pois milhares de Hércules e Teseus já cruzaram meu caminho, campeões de discursos todos eles, mas, ainda que tenham me destruído completamente, não renuncio, tal o amor terrível (ἔρωσ δεινός) que essa modalidade de exercício provocou em mim. Portanto, não te recuses a exercitar-te em uma disputa que será vantajosa ao mesmo tempo para mim e para ti. (Teeteto 169a6-c3)

Sumário

Introdução: a semântica do <i>élenkhos</i>	15
1 A refutação de Górgias	25
2 A refutação de Polo	37
3 A refutação de Cálices	57
Conclusão: o escopo do <i>Górgias</i>	71
Referências bibliográficas	79
1 Fontes primárias	79
1.1 Platão	79
1.2 Obras selecionadas	79
1.3 Outras fontes antigas	79
2 Fontes secundárias	81
3 Obras de referência	85

Introdução: a semântica do *élenkhos*

Refuta e sê refutado.

(*Górgias* 462a4-5)

Introduzo o tema deste livro com a *Apologia de Sócrates*,¹ visto que é nesse texto que Platão remonta ao nascimento da filosofia de Sócrates, que consiste especialmente em sua prática de exame.² Sem compreender o sentido da mensagem oracular, que dizia ser ele mais sábio que os outros homens, Sócrates dá início à sua ocupação filosófica quando se dispõe a examinar indiretamente o oráculo (ἐλέγξων τὸ μαντεῖον) (*Apologia de Sócrates* 21c1): a partir do exame que faz dos políticos, dos poetas e dos artesãos, ele se dispõe a encontrar alguém com uma sabedoria maior do que a sua e a contradizer o oráculo, ainda que acabe admitindo ser mais sábio que essas categorias de homens, justamente porque não julga saber o que não sabe, e que o oráculo é irrefutável (ἀνέλεγκτος) (22a7-8). É possível que Platão tenha recorrido à explicação mítica de origem da filosofia de Sócrates com o propósito de ofuscar os rastros de filiação que existem entre o *élenkhos* socrático e a tradição literária e jurídica que o

¹ As traduções para o português do grego antigo e dos comentários modernos são minhas, salvo quando há indicações em contrário. Para as citações de Platão, utilizo as edições dos textos gregos estabelecidos por Burnet (1900-1907) e E. R. Dodds (1959).

² Os personagens dos diálogos são considerados aqui sob a perspectiva da apropriação que Platão faz deles, mesmo no caso de figuras históricas como Sócrates e Górgias.

antecede,³ o que pode ser vislumbrado na *Apologia*, mais explicitamente quando Sócrates, estabelecendo diferenças, alega não ter comparecido a um tribunal até a ocasião de seu julgamento – que ocorreu por volta de seus setenta anos de idade –, não ter habilidade de falar como os oradores ou poetas e falar sempre do seu modo habitual (17b-18a e 27b).

A prática do ἔλεγχος é, entretanto, bem antiga. Em Homero, o termo caracteriza uma situação de confronto, seja de um combate militar ou de uma competição esportiva, e significa a vergonha sentida por aqueles que fracassam em uma disputa.⁴ A situação de confronto é reveladora do valor de um homem.⁵ Em Píndaro, o termo sofre uma variação e passa a designar a própria prova (atletica), que também revela o valor de um homem.⁶ Segundo Dorion (1990, p. 314), James H. Leshner (1984, pp. 1-9)⁷ – que critica o grande filólogo Pierre Chantraine (1977, pp. 334-335), por este não mostrar satisfatoriamente como o ἔλεγχος, de seu sentido original de vergonha e desonra, adquire o de

³ Situando o nascimento do *élenkhos* socrático em um contexto histórico amplo, Louis-André Dorion (1990, pp. 312-343) explicita, com riqueza de alusões, alguns de seus aspectos de ruptura e de continuidade com a tradição literária e jurídica. Valho-me neste *status quaestiones* de seu estudo sobre o tema, sem, no entanto, deixar de considerar as controvérsias levantadas por outros comentadores.

⁴ Na ocasião de uma batalha, Odisseu diz a Diomedes que será um grande opróbrio (ἔλεγχος) que Heitor se apodere de seus navios (Homero. *Iliada* XI, vv. 314-315). Adiante, orientando seu filho Antíloco sobre a corrida equestre, Nestor pede-lhe que evite danificar o carro e ferir os cavalos, o que seria motivo de grande vergonha (ἐλέγχειν) (XXIII, vv. 341-343).

⁵ Não conseguindo vergar o arco de Odisseu, Eurímaco lastima mais a vergonha (ἐλέγχειν) que chegará à posteridade do que a frustração de suas expectativas em relação às núpcias (Homero. *Odisseia* XXI, vv. 249-255).

⁶ O poeta diz que o teste (διάπειρα) é a prova (ἔλεγχος) dos mortais (Píndaro. *Olímpica* IV, v. 18).

⁷ Para uma versão revisada desse artigo, cujas páginas Dorion considera brilhantes, ver Scott (2002, pp. 19-35).

refutação – desconsidera as passagens trágicas⁸ que atestam a sobrevivência da concepção tradicional do termo e de suas variantes. Acreditando encontrar nas *Histórias*⁹ o sentido estrito de refutar de (ἐξ)ελέγω, ele passa da obra de Heródoto imediatamente aos diálogos de Platão, nos quais identifica várias ocorrências do termo com esse sentido. Ao proceder assim, ele negligencia, além das passagens trágicas, os textos jurídicos, saltando uma etapa importante para a compreensão da lenta evolução semântica de ἔλεγχος.

No contexto jurídico, ἐλέγειν significa provar e, como ressalta Dorion (1990, pp. 317-331), conserva aquele sentido antigo da tradição literária de revelar a falta cometida pelo adversário, bem como o seu valor. Aquele cuja falta é revelada em público é desonrado e envergonhado.¹⁰ Como a prova é estabelecida nesse contexto? Ou ainda, em que o *élenkhos* jurídico se funda? Em um processo, o conflito entre o acusador e o acusado não é decidido sem a vantagem de uma das partes em disputa, e o elemento que favorece tal decisão geralmente vem do exterior. Dito de outro modo, o ἔλεγχος jurídico geralmente não se funda no ἄγῶν, mas nas evidências, nas testemunhas, nas verossimilhanças ou no que quer que venha de fora

⁸ Na *Antígona* de Sófocles (vv. 395-399), por exemplo, após ser apanhada realizando os ritos fúnebres a seu irmão Polínice, Antígona, ainda que tenha suas motivações, é julgada e induzida a envergonhar-se (χρῖνε καὶ ἐλέγχ').

⁹ Ἐλέγειν significa confundir e envergonhar, sentidos que se recobrem mutuamente. Os escravos não refutam, *stricto sensu*, Alexandre, ou seja, não provam, por meio do diálogo, o contrário do que ele diz. Eles o confundem e envergonham quando relatam, de modo monológico e diante dos outros, o que, de fato, aconteceu, a saber, que Alexandre se aproveitou da ausência de Menelau, do qual era hóspede, para raptar sua mulher (Heródoto. *Histórias* II, 115).

¹⁰ Em plena metade do séc. IV a. C., Demóstenes (XXXVI 47) emprega ἐλέγειν com o sentido de prova que revela a falta cometida por alguém, o que é tido como motivo de vergonha.

da comunicação entre os adversários.¹¹ Por mais que os textos dos oradores atestem o uso do questionamento (ἐρώτησις),¹² em virtude do qual o acusador tem um tempo livre para formular perguntas ao acusado durante o processo, tal procedimento, na medida em que comporta os riscos inerentes à conversa (improvisada), não é considerado um fundamento tão seguro para o estabelecimento da prova. Portanto, não parece descabida a hipótese de ruptura de Dorion (1990, pp. 328-331), segundo a qual a inovação do ἔλεγχος socrático consiste justamente em fazer da ἐρώτησις um fundamento não só necessário, mas também suficiente para o desenvolvimento da conversa.

Embora haja semelhanças estruturais e formais entre o gênero de discurso jurídico e a *Apologia*, Sócrates critica o primeiro quando se nega a recorrer aos discursos feitos sob encomenda pelos logógrafos e subverte o ἔλεγχος em vigor nos tribunais, declarando que não pode refutar nenhum (οὐδ' ἐλέγξαι οὐδένα) de seus acusadores antigos, visto que, além de anônimos, eles não estão presentes na ocasião do processo. Depois de estreitar, de modo implícito, o laço entre o ἔλεγχος e um certo tipo de ἐρώτησις, que pressupõe a troca de perguntas e respostas entre as partes presentes, Sócrates o faz, de modo explícito, ao interrogar Meleto (*Apologia de Sócrates* 24d-28a) e tentar mostrar que seu acusador se contradiz (τὰ ἐναντία λέγειν αὐτὸς ἑαυτῷ) (27a4-5). Segundo a formulação de Sócrates, Meleto o acusa de não crer nos

¹¹ Indícios disso aparecem em Antífote, para quem as evidências e as testemunhas são os recursos decisivos para o estabelecimento da prova: “[...] se nem a partir das verossimilhanças (εἰ κόντων), nem das testemunhas (μαρτυρουμένων), isto [o delito] agora é provado (ἐλέγχεται), não há ainda nenhuma prova (ἔλεγχος) contra os acusados (Εἰ μήτε ἐκ τῶν εἰκότων μήτε ἐκ τῶν μαρτυρουμένων οὗτος νῦν ἐλέγχεται, οὐκ ἔστιν ἔτι τῶν διωκομένων ἔλεγχος οὐδεῖς)” (*Tetralogias* III, 9, 5).

¹² Cf., por exemplo, Lísias (XII 23-25; XIII 30) e Demóstenes (XLVI 10).

deuses e, ao mesmo tempo, de introduzir divindades novas. Ἐλέγγειν passa a ter, nesse contexto, o sentido estrito de refutar, de provar o contrário do que se diz, ou seja, de mostrar que o que se diz é contraditório.

Salta aos olhos que a *Apologia* apresenta uma nova acepção de ἔλεγχος, mas Platão não parece abandonar aí os traços de continuidade em relação às práticas mais antigas. O que pode ser observado quando Sócrates afirma que aqueles que o condenaram acreditaram que se livrariam de dar razão (διδόναι ἔλεγχον) de suas vidas. A expressão διδόναι ἔλεγχον não tem a significação de refutação, pois conserva o seu sentido mais antigo de prova, que revela o valor de um homem. Persuadidos de que o ἔλεγχος tem em Platão sempre o sentido estrito de refutação, alguns comentadores chegam a traduzir a expressão διδόναι ἔλεγχον que aparece no *Górgias* por “conceder a chance de ser refutado”,¹³ quando a sua melhor tradução parece ser a que se aproxima da expressão διδόναι λόγον, isto é, restituir o *lógos*, ou ainda, dar razão. Sócrates diz a Polo, ao incitá-lo a responder suas perguntas:

Eu, com efeito, saberia apresentar uma testemunha a favor do que digo, o discurso de meu interlocutor, enquanto os muitos mando ir embora, pois só sei fazer votar um, com os muitos nem converso. Vê, então, se consentes em dar

¹³ Dodds transpõe o trecho 474b do *Górgias* assim: “oferecer-me a chance de refutar você (to offer me a chance of refuting you)” (Dodds, comentário a Platão. *Gorgias*, p. 248). Monique Canto-Sperber, que reconhece seguir seus passos, o transpõe do seguinte modo: “Então vês se queres, por tua vez, oferecer-me a ocasião de te refutar, respondendo às minhas perguntas (Vois donc si tu veux à ton tour m’offrir l’occasion de te réfuter en répondant à mes questions)” (Canto-Sperber, tradução de Platon. *Gorgias*, p. 186).

razão (διδόναι ἔλεγχον) de modo intermitente (ἐν τῷ μέρει), respondendo ao que é perguntado (ἀποκρινόμενος τὰ ἐρωτώμενα). (Platão. *Górgias* 474a5-b2)

Ἐγὼ γὰρ ὦν ἂν λέγω ἓνα μὲν παρασχέσθαι μάρτυρα ἐπίσταμαι, αὐτὸν πρὸς ὃν ἂν μοι ὁ λόγος ἦ, τοὺς δὲ πολλοὺς ἐὼ χαίρειν, καὶ ἓνα ἐπιψηφίζειν ἐπίσταμαι, τοῖς δὲ πολλοῖς οὐδὲ διαλέγομαι. “Ὅρα οὖν, εἰ ἐβελήσεις ἐν τῷ μέρει διδόναι ἔλεγχον ἀποκρινόμενος τὰ ἐρωτώμενα.

A hipótese de continuidade de Dorion (1990, pp. 317-343), segundo a qual o ἔλεγχος jurídico é a origem do ἔλεγχος filosófico, é, portanto, convincente, o que uma passagem da *Defesa de Palamedes* de Górgias – na qual ἔλεγχος e ἐλέγχειν ocorrem respectivamente com os sentidos de prova e refutar – comprova.¹⁴ Mas, mesmo que seja convincente, sua reconstrução da evolução semântica do termo não é suficiente para livrá-lo da advertência de Monique Dixsaut (2005, pp. 9-43),¹⁵ segundo a qual a refutação filosófica também tem uma origem sofística. Na sexta divisão do sofista,¹⁶ no diálogo de mesmo nome, o

¹⁴ Nesse discurso, Górgias argumenta, em nome de Palamedes, que foi acusado por traír a Grécia em favor dos bárbaros: “E, com efeito, o acusador jamais dará alguma demonstração (ἀπόδειξις) do que diz. Assim, seu discurso não pode ser mais do que uma injúria desprovida de prova (ἔλεγχον). Eu diria, e dizendo não mentiria, tampouco seria refutado (ἂν ἐλεγχθῆιν), não só que sou irreprensível, mas também vosso grande benfeitor, dos gregos e de todos os homens [...] (Καὶ γὰρ οὐδ’ αὐτὸς ὁ κατηγοροῦς οὐδεμίαν ἀπόδειξιν εἴρηκεν ὦν εἴρηκεν· οὕτως λοιδορίαν οὐκ ἔχουσαν ἔλεγχον ὁ λόγος αὐτῷ δύναιται. Φήσαιμι δ’ ἂν, καὶ φήσας οὐκ ἂν ψευσαίμην οὐδ’ ἂν ἐλεγχθῆιν, οὐ μόνον ἀναμάρτητος ἀλλὰ καὶ μέγας εὐεργέτης ὑμῶν καὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν ἀπάντων ἀνθρώπων [...])” (DK 82 B 11a, 187-191).

¹⁵ É curioso o fato de as investigações sobre o tema – ἔλεγχος – suscitarem, de maneira acirrada, a sua prática entre seus estudiosos.

¹⁶ Antes desta, o Estrangeiro e Teeteto formulam outras cinco definições, quais sejam, caçador de jovens ricos; comerciante por atacado dos conhecimentos relativos à alma;

Estrangeiro mostra que o método de refutação consiste na formulação de perguntas que são postas a alguém, cujas respostas, opinativas e vacilantes, são confrontadas umas com as outras. Há contradição quando se demonstra que as mesmas coisas são, ao mesmo tempo, sob os mesmos pontos de vista, ou seja, sob as mesmas relações, outras do que elas são. O Estrangeiro refere-se aí à sofística de linhagem nobre (ἡ γένει γενναία σοφιστική) (231b7-8), caracterizando-a como uma forma de educação (παιδεία), cujo fim é libertar (ainda que isso não aconteça de modo definitivo),¹⁷ mediante a refutação ou contradição, a alma da pior forma de ignorância que existe: a que consiste em crer que se sabe quando não se sabe. É só na sequência do diálogo que será explicitada a diferença entre dois tipos de refutação, a sofística e a filosófica. Na sexta divisão isso não acontece, quando o Estrangeiro fala em sofística de linhagem nobre, apenas a caracteriza como uma prática de contradizer que põe em questão as opiniões do interlocutor. A forma purificadora da arte diacrítica presente na sexta divisão não diferencia o sofista do filósofo, o lobo do cão, enfim, não diferencia os semelhantes. É só depois da dita parte ontológica do diálogo, onde há a discriminação dos cinco grandes gêneros e a afirmação da existência de uma forma do não ser, condição de possibilidade para o discurso falso, que o Estrangeiro, utilizando-se da arte diacrítica anônima que havia deixado à esquerda (que separa o semelhante do semelhante),

varejista em relação a esses conhecimentos; produtor e vendedor desses mesmos conhecimentos, bem como lutador ou atleta do discurso. Cf. a recapitulação das definições em Platão. *Sofista* 231c-e.

¹⁷ Faça esta ressalva – “ainda que isso não aconteça de modo definitivo” – porque a crença de saber o que não sabe, que se torna manifesta com a contradição, é sempre um risco. Sendo assim, a prática eléntica, mais do que um meio para o alcance definitivo de um fim, é um exercício contínuo e incessante. A ressalva se aplica a todas as referências que faço neste livro à noção filosófica de “libertação”.

distingue a refutação aparente da verdadeira (ἔλεγχος ἀληθινός) (259d5-6).¹⁸ Ao retomar o tema do ἔλεγχος, o Estrangeiro diz que o sofista não cansa de revirar o contrário em seu contrário, mostrando a todo custo que o mesmo é outro, e o outro, mesmo; o grande, pequeno, e o semelhante, dessemelhante (259c-d). O filósofo, por sua vez, reconhecendo a arbitrariedade dessas oposições, pretende ir além delas ao distinguir, pela mediação inteligível, o que é mesmo do que é outro. Em razão disso é que a sua prática de refutação acaba sendo considerada uma ciência dialética (διαλεκτικῆς ἐπιστήμης). Ele põe em questão as opiniões, não a fim de substituí-las por outras mais persuasivas, mas de ultrapassá-las, libertando-se (ἀπαλλάττειν)¹⁹ do obstáculo positivo que elas representam.

Dorion, que havia começado o seu artigo ressaltando que a abordagem lógica do *élenkhos* e a sua tradução por refutação pressupõem uma concepção aristotélica do termo, acaba apoiando-se na sexta divisão do *Sofista*, sem precisar que se trata justamente da sexta definição do sofista, que se confunde com a dada por Aristóteles:²⁰ logo depois de analisar o questionamento que Sócrates

¹⁸ Vale observar que, embora a refutação filosófica tenha uma origem sofística, Platão não deixa de tentar distingui-la dessa última, do contrário não a chamaria de “verdadeira”, palavra que carrega uma carga epistemológica forte, mas também, parece-me, valorativa.

¹⁹ O verbo ἀπαλλάττειν, que também ocorre na *Apologia* 39d5 e no *Górgias* 458a6-7, explicita o sentido filosófico que Platão atribui ao verbo denominativo καθαίρειν, que significa purificar. Na época arcaica, o termo κάθαρσις designava o cumprimento religioso de uma obrigação ritual e, com o passar do tempo, foi ganhando a significação moral de “expição de culpa”, ver Dodds (2002 (1951)). Platão, todavia, em seu diálogo *Sofista*, passa a associá-lo à noção filosófica de refutação, capaz de libertar a alma de um de seus grandes males: a sua crença de saber o que não sabe.

²⁰ Segundo Aristóteles: “Uma refutação (ἔλεγχος) é, com efeito, uma contradição de um mesmo e único, não de um nome, mas de uma coisa; não de um nome sinônimo, mas do mesmo, a partir das coisas dadas por necessidade (não levando em conta o

faz de Meleto, Dorion constata que “refutar uma pessoa não é outra coisa do que provar o contrário do que ela diz, ou ainda, mostrar que o que ela diz é contraditório (réfuter une personne, ce n’est pas autre chose que prouver le contraire de ce qu’elle dit, ou encore montrer que ce qu’elle dit est contradictoire)” (1990, p. 337). Ainda que a significação de *élenkhos* retomada por Aristóteles remonte (guardadas as devidas diferenças) a Platão, para este filósofo o termo tem outros sentidos. Além dos referidos até aqui, subsistem no *corpus platonicum* várias ocorrências com o sentido de exame,²¹ teste de coragem/virilidade²² ou, como Dorion havia ressaltado, prova, seja esta extradiscursiva²³ ou discursiva.²⁴ A refutação também pode ser compreendida em seu sentido *lato*: segundo Hope May (1997, pp. 37-50), a sua função em alguns contextos é tratar da ignorância semântica (*semantic ignorance*) dos interlocutores, isto é, da inconsistência de extensão (*scope inconsistency*) que existe entre as definições dadas por eles e o objeto a ser definido. No *Láques*, por exemplo, Láques falha ao

que está no princípio), segundo o mesmo, com relação ao mesmo, do mesmo modo e ao mesmo tempo (“Ἐλεγχος μὲν γὰρ ἐστὶν ἀντίφασις τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνός, μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος, καὶ ὀνόματος μὴ συνωνύμου ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ, ἐκ τῶν δοθέντων ἐξ ἀνάγκης μὴ συναριθμουμένου τοῦ ἐν ἀρχῇ, κατὰ ταῦτό καὶ πρὸς ταῦτό καὶ ὡσαυτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ”) (*Refutações Sofísticas* 5, 167a23-28).

²¹ Sócrates diz a Protágoras no diálogo homônimo de Platão: “Pois não é preciso examinar (ἐλέγχεσθαι) o ‘se queres’ isso e o ‘se te parece’, mas o me e o te. E digo este ‘me e te’ pensando que o argumento seria examinado (ἐλέγχεσθαι) melhor, se alguém retirasse o ‘se’ dele (Οὐδὲν γὰρ δεόμεαι τὸ ‘εἰ βούλει’ τοῦτο καὶ ‘εἴ σοι δοκεῖ’ ἐλέγχεσθαι, ἀλλ’ ἐμέ τε καὶ σέ· τὸ δ’ ἐμέ τε καὶ σέ’ τοῦτο λέγω, οἴομενος οὕτω τὸν λόγον βέλτιστ’ ἂν ἐλέγχεσθαι, εἴ τις τὸ ‘εἰ’ ἀφέλοι αὐτοῦ)” (Platão. *Protágoras* 331c).

²² Em Platão. *Leis* I 648b, o termo significa teste de coragem/virilidade de um cidadão.

²³ Em Platão. *Banquete* 220a, Alcibiades diz que será dada a prova (ἐλεγχος) de que Sócrates jamais se embriaga.

²⁴ Em Platão. *Sofista* 256c, o Estrangeiro diz a Teeteto que eles provaram (ἐλέγχοντες) pelo discurso que há gêneros que se misturam mutuamente e outros que não.

definir a coragem/virilidade de maneira muito restrita, pois dá apenas um exemplo dela (Platão. *Láques* 190e), enquanto Nícias falha ao defini-la de maneira muito ampla, pois dá uma explicação que recobre toda a excelência e não apenas a coragem/virilidade, compreendida neste diálogo como uma parte daquela (199e). Depreende-se disso que a refutação de uma definição não implica necessariamente o estabelecimento de sua falsidade e nem, com mais razão, o estabelecimento da verdade de sua contraditória. Platão também atesta isso de maneira exemplar no próprio *Sofista*, quando o Estrangeiro, tido como um “deus refutador” (Θεός ἐλεγκτικός) (Platão. *Sofista* 216b5), submete ao exame a tese de Parmênides sem deduzir a sua contraditória, pois o ser, que sob certa relação não é, não é o ser de Parmênides, mas, sim, o ser pluralizado de Platão; e o não ser, que de certo modo é, não é mais o não ser absoluto de Parmênides. Platão, então, refuta Parmênides, visto que refutar nem sempre tem o sentido estrito de contradizer, pois também pode carregar a significação mais ampla de dar um sentido diferente a algo. Retomando parcialmente a leitura que Dixsaut (2005, p. 69) faz do *Sofista*, concluo dizendo que a introdução por Platão do Outro como grande gênero e o fato de uma negação não significar necessariamente o contrário do termo negado, mas, por vezes, o outro, dão à refutação um sentido mais amplo que vai além do aristotélico.

Após esta breve introdução histórica, que traça a semântica de *élenkhos* de Homero a Platão, passo ao primeiro capítulo deste livro, no qual tratamos da refutação de Górgias no diálogo de mesmo nome.

1 A refutação de Górgias

De que tipo sou? Daqueles que seriam prazerosamente refutados (ἡδέως ἂν ἐλεγχθέντων) se não dissessem algo verdadeiro, que prazerosamente refutariam (ἡδέως ἂν ἐλεξάντων) alguém que não dissesse algo verdadeiro e que certamente não seriam refutados com mais desprazer do que refutariam (οὐκ ἀηδέστερον μεντᾶν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεξάντων). Pois considero isto, [ser refutado], um bem maior, na medida em que é um bem maior alguém ser libertado do maior mal do que libertar outrem. (Górgias 458a2-7)

Segundo G. B. Kerferd (1981), as sugestões modernas de que Górgias não deveria ser chamado de sofista repousam em um estreitamento arbitrário desse conceito e não têm por base testemunhos antigos. No *Hípias Maior* (282b5), Górgias é chamado de “o sofista de Leontinos” (ὁ λεοντίνος σοφιστή) e “sofista” conserva aí sua significação original ampla de homem sábio. No *Górgias*, entretanto, Platão o considera um orador profissional e mestre de retórica, estabelecendo uma distinção entre a sofística e a retórica – enquanto a primeira é tida como uma usurpação da imagem da legislação, a segunda é tida como uma usurpação da imagem da justiça –, ainda que, ele acrescenta de modo crítico, como partes da lisonja, ambas se misturem no mesmo domínio e em torno das mesmas coisas (Platão. *Górgias* 465c).

No início do *Górgias*, Sócrates pede a Querefonte que pergunte a Górgias justamente o que ele é (ὅστις ἐστί). Polo responde em seu lugar que Górgias figura entre os melhores e se ocupa das artes mais belas. Nesse contexto, Platão contrapõe a conversa (διαλέγεσθαι)

filosófica, orientada pela pesquisa definicional, à retórica (*ῥητορική*), caracterizada aí pelo modo evasivo de falar daqueles que não buscam responder precisamente às perguntas que lhe são feitas:²⁵ por meio de um elogio (*ἐγκώμιον*),²⁶ Polo diz uma qualidade (*ποιά τις*) da pretensa arte de Górgias, mas não como ele deve ser chamado, tampouco o que ele é.

Outro aspecto da conversa socrática é a ironia. Quando volta a fazer perguntas no lugar de Querefonte, Sócrates diz de modo irônico que Polo parece ter sido preparado para os discursos²⁷ e se esquivava dele, passando a conversar com o próprio Górgias. A ironia é uma estratégia de enunciação que tem seu efeito justamente por não revelar o sentido completo das palavras que emprega, ou seja, é uma estratégia discursiva que instiga o interlocutor a refletir acerca do sentido que não é dado. Sócrates se esquivava de Polo não só por julgar a conversa com Górgias mais agradável (*ἡδίων*), mas também porque pretende fazer com que aquele pare temporariamente de falar e faça um exame das próprias palavras, refletindo sobre o modo retórico como as conduziu. A ironia desempenha, portanto, um papel importante na prática do *élenkhos* socrático, pois pode levar o interlocutor a examinar por si mesmo aquilo que ele provavelmente

²⁵ Τὸ ἐρωτώμενον οὐ πάνυ [precisamente] ἀποκρίνεσθαι (448d).

²⁶ Sócrates critica a propensão oratória de Polo a elogiar ou defender algo – sem defini-lo – como se alguém o censurasse ou atacasse: “elogias a arte dele como se alguém a censurasse, mas não respondes o que ela é (Ἐγκωμιάζεις μὲν αὐτοῦ τὴν τέχνην ὥσπερ τινὸς ψέγοντος, ἣτις δὲ ἐστὶν οὐκ ἀπεκρίνω)” (448e). Ao criticar tal propensão, Platão, pela boca de Sócrates, atinge, ainda que indiretamente, o próprio Górgias. No *Elogio de Helena*, como se sabe, Górgias, fazendo do *lógos* o seu brinquedo, tece um longo elogio de Helena. Na *Defesa de Palamedes*, ele justifica, em nome de Palamedes, a sua defesa, alegando que se não fosse atacado, seria inconveniente dizer o que diz, mas como é atacado, convém dizê-lo.

²⁷ Παρεσκευάσθαι εἰς λόγους (Platão. *Górgias* 448di).

se negaria a considerar se lhe fosse revelado por um discurso mais direto.²⁸ Passando, então, a ser interrogado por Sócrates, que deseja saber como conhecedor de que arte é preciso chamá-lo,²⁹ Górgias responde: da [arte] retórica (τῆς ῥητορικῆς).

Com o assentimento dos interlocutores, Sócrates estabelece na sequência as condições para o desenvolvimento da conversa elêntica. Esta deve ser realizada paulatinamente (κατὰ βραχύ),³⁰ mediante a troca de perguntas e respostas (τὸ μὲν ἐρωτῶν, τὸ δ' ἀποκρινόμενος). Ao contrário do que geralmente se diz, Sócrates eventualmente lança mão de discursos estirados (μακρολόγοι) e expositivos (διήγησις), o que considera estranho (ἄτοπος), e procede assim a fim de desenvolver seu pensamento. Ele não considera que a concisão (βραχυλογία) seja um critério suficiente para a formulação de discursos precisos. Górgias é um exemplo disso: no diálogo de mesmo nome, ele enuncia discursos tão compactos ou genéricos que não responde ou não responde precisamente ao que lhe é perguntado. Portanto, o que Sócrates espera não é tanto que o interlocutor enuncie discursos breves, mas que ele participe do diálogo estabelecido pouco a pouco por meio da troca de perguntas e respostas, o único capaz de interromper o fluxo contínuo do discurso daqueles que, de uma só vez, dão a impressão de se fazerem entender. Enfim, não é a extensão do discurso que caracteriza a conversa filosófica, mas o modo de pensar e de falar daqueles que,

²⁸ Ainda que o papel da ironia seja levar o interlocutor a sofrer o efeito do ridículo e a examinar algo por si mesmo, isso pode não acontecer: primeiro, porque quem faz uso da ironia não anuncia quando lança mão desse recurso, tampouco se declara um εἴρων, segundo, porque quem é alvo da ironia pode, por falta de atenção, indisposição ou receio do desconhecido, resistir ao exame.

²⁹ Χρὴ καλεῖν ὡς τίνος ἐπιστήμονα τέχνης (449a).

³⁰ Pouco a pouco, conforme Liddell, Scott & Jones (1996, p. 329).

sem se furtarem ao exame, à refutação e ao impasse, lançam-se com paciência e tenacidade no horizonte da pergunta: o que é...?

A conversa entre Sócrates e Górgias começa como a que acontece entre Sócrates e Nícias, no *Láques*, onde uma pergunta definicional é feita e uma resposta é formulada e examinada, dando origem a uma série de perguntas que exigem respostas cada vez mais precisas. Sócrates pergunta a Górgias: o que é a retórica? Ou ainda, a retórica é o conhecimento acerca de qual dos seres? (περὶ τί τῶν ὄντων ἐστὶν ἐπιστήμη;) (449d). Traduzo aqui περὶ τί τῶν ὄντων por “acerca de qual dos seres”,³¹ a fim de chamar a atenção do leitor para a antípoda que Platão artificialmente produz do *Tratado* [gorgiânico] *do não ser* e, conseqüentemente, para a demanda definicional que está por trás da ideia de que o núcleo indeterminado do sintagma, isto é, o τί, indica um dentre os seres (τῶν ὄντων). Embora haja diversos seres, aquele que deve ser considerado como o objeto do conhecimento da retórica ainda não foi apanhado. Apanhá-lo seria definir ou, dito de outro modo, diferenciar a retórica das outras artes, seria reconhecer a sua especificidade ou ainda os limites de seu poder de atuação. A primeira resposta à pergunta, acerca dos discursos (περὶ λόγου) (Platão. *Górgias* 449e1), é imprecisa, pois se aplica a todas as τέχναι, visto que a cada arte corresponde um discurso acerca do seu objeto (450a-b). Sócrates adverte seu interlocutor de que os *lógoi* não devem ser situados entre os objetos, pois há, de um lado, o objeto/a coisa (τὸ πρᾶγμα)³² e, de outro, o discurso (λόγος) que o deveria cercar.

³¹ Para outras traduções, ver Canto-Sperber e A. Croiset. Dodds não comenta essa passagem.

³² A substituição de “ser” por πρᾶγμα, neste passo do diálogo, sugere que “ser” não tem sempre um sentido ontológico forte e que pode significar “coisa” em geral: homem, profissão, valor...

Górgias, então, tenta definir a sua arte referindo-se ao instrumento de sua prática. Há artes cujo conhecimento se relaciona com atividades manuais ou práticas afins, mas a retórica não se relaciona com esse tipo de atividade, visto que a sua prática é alcançada *por meio* dos discursos (*διὰ λόγων*) (450b9). A segunda definição de Górgias é imprecisa, pois a retórica não é a única arte que utiliza o discurso como seu instrumento: a aritmética, o cálculo, a geometria e muitas outras artes são realizadas inteiramente *por meio* do discurso (*διὰ λόγου πᾶν*) e não necessitam, ou necessitam muito pouco, de atividades manuais ou práticas afins. Sócrates, então, torna a perguntar a Górgias: acerca de qual dos seres são os discursos que a retórica utiliza?³³ Respondendo como Polo, que, em 448e-449a, qualifica o objeto da definição antes mesmo de defini-lo de modo satisfatório, Górgias responde que os discursos utilizados pela retórica são acerca das coisas humanas (*ἀνθρωπείων πραγμάτων*), as melhores (*ἄριστα*) e mais importantes (*μέγιστα*). Valendo-se, como de costume, de contraexemplos, Sócrates faz alusão a uma canção popular³⁴ a fim de mostrar que não há acordo sobre quais são as coisas humanas melhores e mais importantes, pois cada profissional considera melhor o bem produzido por sua arte: o médico considera a saúde; o pedótriba, a beleza; o homem de negócios, a riqueza.

Górgias deve dizer qual é o maior bem para os homens, do qual se considera produtor (*δημιουργός*). Mencionando os três pilares da

³³ <Τί> ἐστι τοῦτο τῶν ὄντων περὶ οὗ οὔτοι οἱ λόγοι εἰσὶν οἷς ἡ ῥητορικὴ χρῆται; (451d).

³⁴ A canção entoada pelos comensais nos banquetes enumera quatro bens: o melhor (*ἄριστον*) é ter saúde (*ὑγιαίνειν*); o segundo, o tornar-se belo (*τὸ καλὸν γενέσθαι*); o terceiro, o enriquecer sem dolo (*τὸ πλουτεῖν ἀδόλως*). Segundo Dodds, Platão omite o último verso da canção, que se refere ao quarto bem, a saber, a amizade (*φιλία*), por considerar que esta não tem relação com a *τέχνη* (Dodds, comentário de Plato. *Gorgias*, 1959, p. 200).

democracia ateniense, ele diz que o maior bem para os homens é o fato de, por meio dos discursos, eles se tornarem capazes de persuadir juízes no tribunal, conselheiros no conselho e cidadãos na assembleia. Embora cada uma dessas esferas seja responsável por funções específicas, as três compreendem a reunião política (*πολιτικός ξύλλογος*). Górgias apresenta a persuasão a partir de seu contexto prático: o da reunião política de um modo geral, na qual a habilidade do orador decide o rumo de importantes deliberações.³⁵ A persuasão é considerada por ele como o maior bem para os homens porque é a causa (*αἴτιον*) do poder e do domínio, e estes, como Tucídides mostra na “Oração Fúnebre”, são os sustentáculos dos valores de autossuficiência e liberdade, arraigados em Atenas no século de Péricles.³⁶ Sócrates, então, reformula a quarta definição dada por seu interlocutor: a retórica é a produtora da persuasão (*πειθοῦς δημιουργός*) e a sua finalidade é produzir persuasão na alma dos ouvintes (*πειθῶ τοῖς ἀκούσιν ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν*) (Platão. *Górgias* 453a). Ao reformulá-la de modo preciso, Sócrates mostra que presta atenção em suas palavras. Ele se esforça em apanhar,³⁷ a partir do exame delas, aquilo a

³⁵ Segundo Mogens H. Hansen, “político” pode ser compreendido como uma versão dos termos gregos *ρήτωρ*: aquele que ocasionalmente ou com frequência fala em público; *πολιτεύμενος*: cidadão; *σύμβουλος*: conselheiro. Em suma, político é todo aquele que faz um uso público da palavra (1983, pp. 36-37).

³⁶ Para a noção corrente de liberdade, compreendida como uma consequência do poder e do domínio, ver o discurso de Péricles em Tucídides. *História da guerra do Peloponeso* II, §§35-46.

³⁷ *Ζητεῖν* significa buscar, procurar e investigar (Chantraine, 1977, p. 400). O esforço investigativo é a efetivação do desejo de apanhar, por meio do que se tem (o discurso), aquilo que se busca e que ainda é falta (o ser, ou ainda, dito de outro modo, “o que é...”).

que elas se referem. Sócrates dialoga com Górgias querendo saber acerca do que é o seu *lógos*.³⁸

A quarta definição de Górgias também é imprecisa, pois há outras artes que produzem persuasão, como, por exemplo, a aritmética, que ao ensinar persuade acerca daquilo que ensina. É preciso determinar, então, que tipo de persuasão (*ποιίας πειθοῦς*) é a retórica e dizer acerca do que (*περὶ τί*) ela é arte. Ao tentar definir a retórica pela quinta vez, Górgias finalmente aponta para um dos objetos centrais da reflexão socrática, a justiça. Ele diz que a retórica produz persuasão nos tribunais e em outras multidões e que ela é acerca do justo e do injusto (454b). Sócrates imagina qual é a posição de seu interlocutor, mas continua a lhe fazer perguntas, e alega proceder assim não por causa dele, mas a fim de que o discurso se desenvolva e de que ambos não adquiram o hábito de antecipar as palavras um do outro, fazendo suposições. Ele sabe que as suposições demandam mais investigação, pois são tão falíveis quanto às opiniões. Ao continuar fazendo perguntas, ele se predispõe a escutar e a examinar o que Górgias tem a dizer. Essa abertura para o *lógos* enunciado pelo outro é decisiva, visto que é constitutiva do percurso investigativo. É essencial para o desenvolvimento da pesquisa compartilhada que o interlocutor se esforce não só em dar a razão do que diz, mas também em escutar e examinar a razão dada pelo outro, ou seja, o interlocutor deve se esforçar não só em dar o *lógos*, mas também em recebê-lo, e digo que ele deve se esforçar porque, como o próprio diálogo mostra, não é fácil dar a razão do que se diz, tampouco acolher com discernimento a razão dada pelo outro.

³⁸ Βουλόμενος εἰδέναι περὶ οὗτου ὁ λόγος ἐστίν (453b).

Após sustentar que, além da retórica, outras artes produzem persuasão, como a aritmética, que ao ensinar persuade acerca daquilo que ensina, Sócrates espera que o seu interlocutor defina a sua pretensa arte levando em consideração a diferença que existe entre a crença (πίστις) e o conhecimento (ἐπιστήμη): enquanto a crença é falível, ou seja, pode ser falsa e verdadeira (ψευδής και ἀληθής), o conhecimento, não. Górgias admite que a retórica produz a persuasão que gera o crer sem o conhecer (τὸ πιστεύειν ἄνευ τοῦ εἰδέναι), embora haja dois tipos de persuasão (δύο εἶδη πειθοῦς), esta, que a retórica produz, e outra, que o ensino (διδασκαλία) produz e que gera o conhecer (τὸ εἰδέναι).³⁹ Pode-se deduzir daí que o campo da persuasão não é restrito à esfera da crença sem conhecimento, ele abarca também a esfera do conhecimento, pois não só o orador persuade quando discorre sobre o que não conhece, mas também o professor, quando ensina o que conhece. Portanto, a relação que existe entre crença e conhecimento não é de oposição, como se imagina, mas de diferença, como o próprio texto revela a partir dos sintagmas ἄλλο e οὐ ταῦτόν ἐστιν (Platão. *Górgias* 454d), pois quem tem um conhecimento também é levado a crer naquilo que conhece, mas quem tem uma crença nem sempre conhece o que julga ou aparenta conhecer. É apenas esta crença, que se faz passar pelo conhecimento, usurpando a sua imagem, assim como a pretensa arte que a engendra, que Sócrates ataca e pretende refutar.

Questionando o poder ilimitado da retórica, Sócrates argumenta que o orador não tem o conhecimento necessário para ensinar nos tribunais a respeito do justo e do injusto, tampouco para aconselhar a

³⁹ No *Teeteto*, Sócrates diz que os oradores “persuadem não ao ensinar algo, mas ao produzir opiniões (Πείθουσιν οὐ διδάσκοντες ἀλλὰ δοξάζειν ποιοῦντες)” (Platão. *Teeteto* 201a).

respeito das construções de muralhas, portos e arsenais. Apenas um τεχνικός, ou seja, um artista,⁴⁹ como, por exemplo, o arquiteto, tem o conhecimento necessário para isso. Górgias contesta o seu argumento ao lembrar que as fortificações de Atenas foram construídas não em função dos conselhos dos arquitetos, mas da decisão e dos conselhos dos oradores (ρήτορες) Temístocles e Péricles. Ao perceber que Sócrates se espanta (θαυμάζειν) com o poder ilimitado do orador, que persuade os outros sem conhecer aquilo acerca do que deveria persuadi-los, Górgias lhe diz, motivado pelo sentimento de vergonha, que a retórica deve ser realizada com justiça, embora não pareça preocupar-se com os limites da habilidade discursiva que ensina, pois se exime de qualquer responsabilidade no caso de ela ser utilizada de modo injusto (457b-c). Há, então, uma dissonância no conjunto de suas enunciações: se Górgias apresenta a retórica como uma arte axiologicamente neutra, uma vez que ela não é determinada pela busca do conhecimento de uma ἀρετή, por que acaba assentindo que ela deve ser utilizada de modo justo, ou seja, limitado?

Percebendo essa dissonância (ἀσυμφωνία), Sócrates prepara o terreno para a refutação de seu interlocutor. Ao discorrer a respeito do *élenkhos*, ele exorta Górgias a continuar a discussão, deixando de lado qualquer resistência:

⁴⁹ Traduzo τεχνικός por “artista” a fim de evitar a associação restritiva do termo à noção intelectualista de “técnico”. A busca definicional das “artes” (sejam elas pretensas ou não) tem, em Platão, diversas implicações, inclusive éticas e políticas. A fim de dar apenas um exemplo singelo (e sensível!) disso, lembro a descrição narrativa – que vez ou outra aparece nos diálogos – das bochechas rosadas dos interlocutores que, envergonhados, percebem suas contradições ao tentarem definir uma “arte”. Acrescento ainda que uma consideração não intelectualista da noção platônica de τέχνη requer uma consideração mais matizada da própria noção de conhecimento (ἐπιστήμη) que a fundamenta. É sabido, entretanto, que traduzir τέχνη por “arte” trás outros problemas, não menores do que os que elenquei aqui.

De que tipo sou? Daqueles que seriam prazerosamente refutados (ἡδέως ἂν ἐλεγχθέντων), se não dissessem algo verdadeiro, que prazerosamente refutariam (ἡδέως ἂν ἐλεγχάντων) alguém que não dissesse algo verdadeiro e que certamente não seriam refutados com mais desprazer do que refutariam (οὐκ ἀηδέστερον μεντᾶν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγχάντων). Pois considero isto, [ser refutado], um bem maior, na medida em que é um bem maior alguém ser libertado do maior mal do que libertar outrem. (Platão. *Górgias* 458a2-7)

Ἐγὼ δὲ τίμων εἰμί; τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων εἴ τι μὴ ἀληθὲς λέγω, ἡδέως δ' ἂν ἐλεγχάντων εἴ τις τι μὴ ἀληθὲς λέγοι, οὐκ ἀηδέστερον μεντᾶν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγχάντων· μείζον γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν ἡγοῦμαι, ὅσῳ περ μείζον ἀγαθὸν ἐστὶν αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι.

Embora diga ser um homem desse tipo, que considera a refutação algo bom e apazível, Górgias tenta escapar dela, mas, por vergonha (αἰσχρός) dos ouvintes, resolve, no final das contas, continuar a discussão. Ao ser indagado sobre o poder da retórica, ele diz que ela o capacita a tornar orador (ῥητορικὸν ποιεῖν) quem quer que deseje aprendê-la, e que o orador, ao contrário dos outros artistas, não precisa conhecer as próprias coisas para persuadir a multidão, basta, para isso, que ele disponha de um mecanismo de persuasão (μηχανὴν πειθοῦς) que o faça parecer, diante dos que não sabem, saber mais do que os que sabem (φαίνεσθαι τοῖς οὐκ εἰδόσι μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδόντων) (459c). Porém, em desarmonia⁴¹ com o que havia dito antes, ele admite

⁴¹ Platão faz repetidas referências à *amusía* de Górgias, que, por dizer ora uma coisa, ora outra, acaba enunciando discursos dissonantes (ἀσυμφωνία - 457e2) e desarmônicos (οὐ συνᾶδειν - 461a2).

que o orador tem de conhecer o justo e o injusto (*ἀνάγκη εἰδέναι τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικα*) e endossa o argumento socrático de que é necessário (*ἀνάγκη*) que quem sabe o que é a justiça seja determinado por esse conhecimento (*ἐπιστήμη*), i.e., seja justo (*δίκαιος*) e proceda (*ἀπεργάζεσθαι*) ou aja (*πράττειν*) em conformidade com essa determinação. Ao concordar com essa tese, Górgias entra em desacordo consigo mesmo, pois havia admitido, em 457b, a possibilidade de o orador fazer um uso ilimitado, ou seja, não justo de sua pretensa arte.

À guisa de conclusão: definir o que é uma *τέχνη* não é estabelecer apenas o que ela é conceitualmente, mas também o limite de seu poder de atuação. Górgias, no diálogo homônimo de Platão, não procura definir a retórica, apontando o objeto de seu conhecimento, e se esquia de sua determinação. Ele acredita que o poder que a retórica tem de agir pelo discurso não deve ser limitado pelas determinações do conhecimento, mas acaba assentindo (*προσομολογέιν*), por vergonha (*αἰσχύνη*) dos ouvintes, ou ainda, por uma conveniência de ocasião, que o orador tem de conhecer a justiça e ser determinado por tal conhecimento, procedendo ou agindo em conformidade com ele. Sócrates, então, não só refuta o seu discurso, como também contesta a sua pretensão de erigir a retórica ao estatuto de uma *τέχνη*. Ele denuncia, com ironia, a arbitrariedade do ofício do orador, que, tentando escapar de toda e qualquer determinação, acaba se tornando refém das circunstâncias, em razão das quais não cansa de dizer ora uma coisa, ora o seu contrário.

2 A refutação de Polo

Eu, com efeito, saberia apresentar uma testemunha a favor do que digo, o discurso do meu interlocutor, enquanto os muitos mando ir embora, pois só sei fazer votar um, com os muitos nem converso. Vê, então, se consentes em dar razão (διδόναι ἔλεγχον) de modo intermitente (ἐν τῷ μέρει), respondendo ao que é perguntado (ἀποκρινόμενος τὰ ἐρωτώμενα). (Górgias 474a5-b2)

Em seu artigo intitulado Polo foi refutado? (1967, pp. 454-460),⁴² Gregory Vlastos questiona uma tese comum entre os comentadores modernos de Platão: Polo é refutado no *Górgias* porque admite que é melhor cometer injustiça do que sofrê-la, embora seja mais feio (tese referida como *T*). Com base em apenas uma das cinco etapas da segunda parte do diálogo, ele sustenta que Polo poderia ter aderido a *T* sem ser refutado, se tivesse aceitado as três primeiras premissas do argumento tais como aparecem no texto, as duas seguintes com pequenas qualificações e rejeitado de modo lógico a sua conclusão. Ele apresenta o argumento aproximadamente nestes termos:

Sócrates: no caso de tudo o que é belo, tal como os corpos, as cores, as figuras, os sons e as ações, não os chama de belos em vista de algo?

1. Por exemplo, primeiramente, os corpos, não os chama de belos por causa da utilidade ou de certo prazer que eles poderiam proporcionar *ao observador quando este os observa?*

⁴² Minha tradução desse artigo foi publicada pela Revista *Kriterion* de junho de 2013.

2. Do mesmo modo todas as outras coisas, tais como as figuras e as cores? Não é por certo prazer e/ou pela utilidade que as chama de belas? ...
3. O mesmo não ocorre no caso dos sons e de tudo o que concerne à música? ...
4. Além disso, no caso das leis e das ações, a sua beleza é do âmbito da utilidade e/ou do prazer?
5. E não ocorre o mesmo com a beleza das coisas que aprendemos?

C Então, quando uma coisa é mais bela do que a outra, isso acontece porque a supera em apazibilidade e/ou utilidade... E quando uma coisa é mais feia-vergonhosa do que a outra, isso acontece porque a supera em sofrimento ou maldade... (Vlastos, 1967, p. 455).

Alegando que as cinco premissas não são de Polo, mas introduzidas por Sócrates a fim de obter o acordo de seu interlocutor em relação à conclusão (referida como C), Vlastos faz uma revisão do argumento a partir do que imagina ser o verdadeiro ponto de vista de Polo. Ele deixa as premissas 1, 2 e 3 exatamente como estão, lembrando que a qualificação destacada em itálico na premissa 1 pode ser estendida às premissas 2 e 3 sem qualquer problema: os corpos, as figuras, as cores e os sons são ditos belos somente se são úteis e/ou proporcionam ao *observador* (ou ouvinte) certo prazer quando este os *observa* (ou ouve). A fim de cobrir também os casos de beleza mencionados nas premissas 4 e 5, isto é, as leis, as ações e as coisas que aprendemos, ele formula a seguinte definição: o belo é aquilo que é útil ou 'apraz aqueles que veem, ouvem ou contemplam algo' (referida

como *D*) (Vlastos, 1967, p. 457),⁴³ e argumenta que se não tivesse se confundido, Polo teria aderido à *D* assim como aderiu às três primeiras premissas socráticas a partir das quais *D* foi extraída. Assim, ao invés de prazer sem qualificação em *C*, ele teria em *D* prazer que resulta da “apreensão sensual ou representação mental” de algo, o que mudaria completamente o rumo da discussão. Segundo sua interpretação, Polo é derrubado no *Górgias* não porque afirma *T*, mas porque Sócrates lhe faz a seguinte pergunta: quem padece mais, os que cometem injustiça ou os que a sofrem? Vlastos acredita que se *D* tivesse sido admitida ao invés de *C*, esta outra pergunta teria sido feita e salvado Polo da “capitulação abjeta” a que foi forçado por Sócrates no diálogo: ‘Qual destes eventos, cometer injustiça ou sofrê-la, é mais doloroso para aqueles que os veem ou contemplan?’⁴⁴ Sócrates precisaria encontrar, então, outro modo de desacreditar *T*. A conclusão a que Vlastos chega é que, na ocasião em que escreveu o *Górgias*, Platão acreditou ingenuamente que Sócrates tinha refutado a opinião de Polo, quando tudo o que ele fez foi refutar o homem (argumento *ad hominem*). O objetivo do presente capítulo é mostrar, contra essa interpretação, que o *lógos* que conduz Sócrates no diálogo refuta – em quatro etapas além da considerada de modo parcial e imaginativo no referido artigo – a opinião que tem por origem os valores contraditórios aos quais Polo irrefletidamente adere.

A discussão com Polo tem início quando ele repreende Sócrates por ter se comprazido com a contradição de *Górgias*, que assentiu por

⁴³ Ele imagina a definição inclusive em grego: “Ο χαίρειν ποιεί τοὺς ὀρώντας ἢ ἀκούοντας ἢ θεωροῦντας.

⁴⁴ Em uma nota de rodapé, ele chega a informar ao leitor de que utiliza aspas simples para citações imaginárias, reservando aspas duplas para referências do texto grego traduzido.

vergonha a uma tese que contradiz a sua crença de base. Ele considera uma grosseria (ἀγροικία),⁴⁵ típica dos homens rústicos e sem trato político, a mania de Sócrates dizer livremente o que pensa e estimular os outros a agirem do mesmo modo. Sócrates reconsidera, então, a noção grega de παρηγησία, liberdade de “tudo (πάν) comunicar pelo discurso (ρήσις)”, e diz como espera que a liberdade da palavra seja exercida: ele espera que seus interlocutores, Polo em particular, abstenham-se do discurso ininterrupto, mas não de falar, visto que isso seria terrível, principalmente em Atenas, cidade onde há plena liberdade da palavra. A fim de evitar as consequências do uso ilimitado da liberdade, capaz de fazer com que até mesmo a forma de governo que a sustenta, a democracia, seja corrompida e transformada em tirania,⁴⁶ Sócrates sugere, como já havia feito anteriormente, que o bom discurso, mais do que o longo ou o curto, é o intermitente (ἐν τῷ μέρει), limitado pela troca de pergunta (o que é ... ?) e resposta.

Respondendo às perguntas postas por Polo, Sócrates, de modo crítico, define a retórica como um procedimento habitual,⁴⁷ não artístico, que produz prazer e deleite, ou ainda, como uma imagem de uma parte da arte política que, junto da culinária, da cosmética e da sofística, faz parte da lisonja. Ele argumenta que há duas artes, uma, anônima, que se ocupa do bem do corpo, cujas partes são a ginástica e

⁴⁵ A ἀγροικία, palavra que Platão põe na boca de Polo contra Sócrates, caracterizava, não sem preconceito, a rusticidade do camponês, ver o vocábulo ἀγρός em Chantraine, 1977, p. 15, cujo sentido difundido na época de Sócrates é o de campo, por oposição à cidade, à πόλις. Para as significações de ἀγροικία de Aristóteles a Platão, ver Hartog, 2004, pp. 138-143.

⁴⁶ Na *República* 562b-563b, Sócrates diz que o excesso pode gerar uma mudança radical, no sentido oposto do que operava.

⁴⁷ Traduzo ἐμπειρία por “procedimento habitual”, a fim de conservar a sua conotação de rotina (τριβή). Vale lembrar que a demarcação forte entre τέχνη e ἐμπειρία tem origem em Platão, conforme diz Dodds, comentário de Plato. *Gorgias*, 1959, p. 229.

a medicina, e outra, chamada de política, que se ocupa do bem da alma, cujas partes são a legislação e a justiça. Cada uma delas se relaciona com uma arte espúria, que faz parte da lisonja: a cosmética e a culinária, que se revestem de ginástica e de medicina, e a sofística e a retórica, que se revestem⁴⁸ de legislação e justiça. A forma espúria usurpa a imagem da arte e, fazendo-se passar por ela, gera o engano, donde o empenho de Sócrates em explicitar as diferenças que existem entre uma e outra: a primeira faz com que o corpo e a alma pareçam estar bem quando não estão, ocupa-se do prazer em detrimento do melhor e não pode dizer a causa de cada coisa, visto que é desprovida de *lógos*, e a segunda, cujas características são requeridas pela descrição negativa da arte espúria, que tenta o quanto pode ocultar a sua falta, é determinada pelo bem de seu objeto e pode dizer a causa de cada coisa, visto que é atravessada pelo *lógos*.

Sócrates critica duramente a cosmética, chamando-a de malfeitora, uma vez que ela não produz o bem de seu objeto; enganosa, uma vez que ela ilude com suas configurações, cores, lisura e revestimentos;⁴⁹ não livre, uma vez que ela é escrava da aparência, e sem linhagem, uma vez que ela é fruto da usurpação. Critica do mesmo modo a culinária, que persuade as crianças,⁵⁰ impedindo inclusive os médicos de se servirem da medicina. Ao criticar a culinária desse modo, Platão, pela boca de Sócrates, alude ironicamente à retórica,

⁴⁸ A arte espúria “se faz passar por aquilo que a revestiu (*προσποιεῖται εἶναι τοῦτο ὅπερ ὑπέδου*)” (Platão. *Górgias* 464d). Os verbos *προσποιεῖν* (na voz média, acompanhado de *εἶναι*: “fazer passar por”, “simular”) e *ὑποδύειν* (“revestir”, “esconder algo por debaixo”) são complementares.

⁴⁹ *Ἐσθήσιν*, dativo plural de *ἔσθῆς*, cujas significações são “revestimento”, “vestimenta”, ilustra o sentido de (*τὸ*) *ὑποδύειν*, referido na nota anterior.

⁵⁰ A desinteligência é frequentemente associada por Platão às crianças, que, atadas a seus apetites e crenças, ainda não conseguem discernir o melhor do pior (464d).

que, em 399 a.C., persuadiu os cidadãos atenienses, impedindo inclusive Sócrates de se servir da filosofia na cidade. Ele sugere que a filosofia, nas suas formas de legislação e de justiça, ainda que não seja aproveitada pela cidade, pode cuidar de seus assuntos,⁵¹ ao passo que a sua forma espúria, a retórica, aliada à sofística, engana a desinteligência, fazendo-se passar pelo novo paradigma político, mas, sem proporcionar a experiência do *télos* do homem, não pode produzir o seu estado de saúde.⁵²

Contra a opinião de Polo, segundo a qual os oradores – associados no diálogo não por acaso à figura dos tiranos –⁵³ são os homens mais poderosos da cidade, Sócrates argumenta que eles não dispõem de grande poder, pois, quando agem na cidade, seja matando, expulsando os outros ou usurpando seus bens, não fazem o que querem, mas o que lhes parece melhor. Sem refutar o argumento, provando pelo *lógos* o seu contrário, como foi encorajado a fazer, Polo se porta na discussão como os homens nos tribunais, ou seja, acusa Sócrates, sem refletir, de enunciar palavras ultrajantes e assombrosas; acusação que esse último rebate, alegando, mediante uma evocação rebuscada e irônica – ó agradabilíssimo Polo (ὦ λῶσ τε πῶλε) (Platão.

⁵¹ Para um exemplo típico daquilo que, ainda que não seja aproveitado, pode ser útil, ver o fragmento 121 de Heráclito = Estrabão, XIV, 25 & Diógenes Laércio, IX, 2. O fragmento contrapõe o valor singular de Hermodoro à comunidade infantil dos efésios, que, desconhecendo os próprios interesses, prejudicam-se quando banem Hermodoro, homem mais útil entre os seus, dizendo que entre nós nem um mais útil (ὀνήϊστον) seja. Sobre o fragmento, ver os comentários de Bollack; Wismann, 1972 e Ch. Kahn, 1979.

⁵² A esse respeito, ver Wisser, 1975, pp. 313-322.

⁵³ A associação da figura dos oradores à dos tiranos sugere que ambos agem, seja pelo discurso ou não, de modo parecido: usurpando poderes alheios.

Górgias, 467b11)⁵⁴ –, que não deveria ser atacado quando se esforça para conversar como o seu interlocutor. Sócrates imita o estilo argumentativo que Polo herda de Górgias a fim de fazer com que aquele, vendo os traços de seu próprio discurso refletidos na figura à qual se opõe, tome distância de sua opinião e consiga ver aquilo em vista do que seu interlocutor fala.

A fim de diferenciar a ação daquilo em vista do que se age,⁵⁵ Sócrates argumenta que a ação por si só é indeterminada, ou seja, não é boa nem má, pois participa ora do bem, ora do mal, ora de nenhum dos dois. Correr, andar, viajar... não são essas coisas que os homens querem, mas aquilo em vista do que as fazem. Eles só querem essas coisas se elas forem proveitosas (*ὠφέλιμοι*), mas jamais se prejudiciais. *Ὀφέλιμος* designa aqui a atualização de um fim preciso, pelo qual o homem que não perdeu o rumo de seu desejo se orienta, a saber, o próprio bem.⁵⁶ Sendo assim, se o tirano mata, expulsa os outros da cidade ou apropria-se de seus bens, pensando fazer o melhor para si, quando acontece de fazer um mal, age desse modo porque toma a sua

⁵⁴ Com essa evocação, Sócrates provoca Polo, justamente ele, que o considerou rude anteriormente. Platão lança mão aqui da paranomásia, recurso estilístico utilizado por Górgias, que costuma aproximar termos com sonoridades análogas, mas com sentidos diferentes e contrastantes.

⁵⁵ Tendo consciência de que o discurso (utilizado na esfera pública) é um tipo de ação (política), Platão não cessa de passar do discurso à ação e vice-versa.

⁵⁶ *Ἀγαθός* aparece no *Górgias* às vezes como bom em aparência, outras como bom em particular, outras como bom em geral e outras ainda como bom em particular e em geral. Sobre seus diferentes empregos no contexto da discussão entre Sócrates e Polo, ver Dodds, comentário a Platão. *Gorgias*, p. 235 ou Canto-sperber, tradução de Platon. *Gorgias*, p. 323, n. 48. Platão não precisa neste passo da discussão se o ato que se dá em vista do próprio bem ou o ato proveitoso é realizado de modo injusto, ou ainda, à custa do bem comum. Ele nos leva a pensar, de antemão, no problema do critério da ação melhor, que só será precisado mais à frente: o modo justo será compreendido como o que define a ação melhor.

ação pelo que a deveria orientar. Em razão disso, não faz o que quer, mas o que lhe parece melhor e, portanto, não dispõe de grande poder. Contrariando a interpretação de Vlastos, que desconsidera esta etapa inteira do diálogo, Polo concorda com o argumento de Sócrates e, caindo em contradição com o que havia dito antes, tem a sua opinião refutada pela primeira vez.

Depois de refutar a opinião de Polo, Sócrates declara que o *lógos* que o conduz na investigação é verdadeiro, o que não significa que as suas palavras, ainda que tenham se mostrado consistentes, sejam verdades proposicionais.⁵⁷ Sócrates não cessa de encorajar os seus interlocutores a refutá-las e é assim que procederá até o final do diálogo, quando dirá a Cálicles:

Se para vós pareço, de minha parte, concordar com o que não é, é preciso objetar (ἀντιλαμβάνεσθαι) e refutar (ἐλέγχειν), pois, por certo, não falo como se soubesse o que digo (οὐδέ εἰδῶς λέγω ἢ λέγω), mas investigo juntamente convosco (ζητῶ κοινῇ μεθ' ὑμῶν). (Platão. *Górgias*, 506a 2-4)

⁵⁷ Vlastos as considera como verdades proposicionais que, implícitas nos outros homens, são capazes de refutar as suas proposições falsas; verdades cuja origem só seria compreendida com a leitura do *Ménon*, diálogo dito de transição, no qual seria desenvolvida a “teoria ultraespeculativa” da reminiscência. A respeito de sua perspectiva interpretativa do *corpus* platônico (cronológica linear e evolutiva), a partir da qual elabora a sua “resposta metafísica” ao seguinte problema do *élenkhos* socrático, tido como um problema moral ainda não resolvido nos ditos diálogos de juventude: como os interlocutores podem ter as verdades proposicionais necessárias para refutar as suas proposições falsas? ver Vlastos, 1994, parte III. Para uma leitura crítica desse artigo, ver Dixsaut, 2005, pp. 9-43. Minha tradução de ambos os textos com um estudo introdutório que a precede foi publicada em Mafra, 2012, pp. 1-86.

ἐὰν δὲ τῶ ὑμῶν μὴ τὰ ὄντα δοκῶ ὁμολογεῖν ἐμαυτῶ, χρὴ
ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ ἐλέγχειν. Οὐδὲ γάρ τοι ἔγωγε εἰδῶς λέγω
ἢ λέγω, ἀλλὰ ζητῶ κοινῇ μεθ' ὑμῶν.

Sem reconhecer a contradição em que caiu, Polo declara que só censura o grande poder do tirano porque este sofre punição quando age injustamente. Sócrates repete, então, que quem age injustamente faz o que lhe parece melhor, mas não tem grande poder, pois ter grande poder é fazer o que quer, enfim, é agir segundo a determinação do próprio bem, é agir de modo proveitoso... Repete ainda que a ação por si só é indefinida, visto que às vezes é melhor matar, expulsar os outros da cidade e apropriar-se de seus bens, mas às vezes é pior fazer essas coisas... Há, pois, um limite (ὄρον) que define (ὀρίζειν) a ação, sem o qual não seria possível discernir a melhor da pior, a saber, o modo como ela é realizada: o modo justo (δικαίως) é o que define a ação melhor. Diante da consistência do argumento de Sócrates, Polo reconhece que será difícil refutá-lo (χαλεπόν ἐλέγχειν), mas, tomado por uma confiança inopinada na própria capacidade discursiva, declara de modo desdenhoso que até mesmo uma criança o refutaria (καὶν παῖς ἐλέγξειεν), e é assim mesmo, como uma criança,⁵⁸ atada a seus apetites e crenças (opiniões), que ele tentará refutar o seu interlocutor. Sócrates, por sua vez, o exorta a discernir a refutação melhor, que pode libertar do palavrório inútil, da pior, incapaz de fazê-lo, e a participar da primeira:

⁵⁸ O nome Πῶλος, como que por acaso, significa potro ainda não domado. Ao compor o seu personagem no *Górgias*, Platão parece aludir a um tipo que desponta em Atenas: o do jovem refutador que, como um potro feroso, dá pinotes em várias direções e ataca de modo arrebatado o interlocutor sem argumentar contra a sua posição.

Eu sentirei muito deleite com a criança e igualmente contigo, se me refutares, ou seja, libertares do palavreiro inútil (ἐάν με ἐλέγξης και ἀπαλλάξης φλυαρίας). Vai, amigo, não te enfastie sendo benfazejo, refuta-me (ἀλλὰ μὴ κάμης φίλον ἄνδρα εὐεργετῶν, ἀλλ' ἔλεγχε). (Platão. *Górgias*, 470c7)⁵⁹

Πολλὴν ἄρα ἐγὼ τῷ παιδί χάριν ἔξω, ἴσῃν δὲ καὶ σοί, ἐάν με ἐλέγξης και ἀπαλλάξης φλυαρίας. Ἀλλὰ μὴ κάμης φίλον ἄνδρα εὐεργετῶν, ἀλλ' ἔλεγχε.

O καὶ, destacado acima, é epexegetico, isto é, indica que ἀπαλλάξης é um aposto explicativo de ἐλέγξης. A refutação melhor, tal como Sócrates a compreende no *Górgias*, é uma libertação e, portanto, um benefício (εὐεργεσία),⁶⁰ e não uma “capitulação abjeta”⁶¹ da qual Polo precisa ser salvo.

Sem discernir uma refutação da outra, Polo tenta provar que a injustiça não é um obstáculo para a felicidade, recorrendo não à argumentação, mas à testemunha reputada do tirano Arquelau,⁶² que é um típico ἄδικος εὐδαίμων. Sócrates questiona a sua conduta

⁵⁹ Ἀλλά tem, nesta oração, uma função exortativa, pois antecede os verbos κάμνειν e ἐλέγχειν, expressos nos modos subjuntivo (κάμης) e imperativo (ἔλεγχε). Sobre o emprego da conjunção, quando seguida de verbos nesses modos, ver Liddell, Scott & Jones, 1996, p. 687.

⁶⁰ Segundo Dodds, comentário de Plato. *Gorgias*, 1959, p. 241, ἀλλ' ἔλεγχε é adicionado para esclarecer o que é a εὐεργεσία.

⁶¹ Vlastos refere-se à refutação socrática de Polo nestes termos: “abject capitulation” (Vlastos, 1967, p. 458).

⁶² Dodds lembra que Antístenes escreveu contra Górgias uma obra sobre Arquelau (Ἀρχελάος ἢ περὶ βασιλείας) (Dodds, comentário de Plato. *Gorgias*, 1959, pp. 241-242). Em função disso e principalmente do fato de Platão ter identificado anteriormente oradores e tiranos, penso que, por traz de sua crítica a Arquelau, Górgias é indiretamente visado como alvo.

discursiva e os valores que a sustentam, ao adverti-lo de que sequer sabe se o grande rei⁶³ é feliz, uma vez que não conhece nada de sua educação e justiça, condições que considera indispensáveis para a felicidade. Ele critica Polo por tentar refutá-lo retoricamente (*ρήτορικῶς*), ou seja, como os homens nos tribunais, que, ao invés de darem razão do que dizem (*διδόναι ἔλεγχον* ou *λόγον*), recorrem a testemunhas numerosas e reputadas; atitude que considera sem valor, visto que pode acontecer de alguém recorrer a testemunhas que, parecendo ser algo que não são, testemunham falsamente.

Polo desconsidera as palavras de seu interlocutor e lhe diz que os que usurpam injusta e impunemente o poder alheio são invejados não só por seus concidadãos, mas também pelos estrangeiros, insinuando assim que Arquelau é invejado inclusive por Sócrates. Este, ao invés de responder à provocação, o lembra de que ainda não foi refutado e continua a dar razão de sua posição. Sem saber o que dizer, Polo desata a rir. Com uma perseverança que, ao invés de ingênua, é irônica, Sócrates argumenta que quando fez parte do conselho, sem se portar como um político,⁶⁴ isto é, como alguém que sabe pôr assuntos em votação, também se tornou risível. Ele sugere assim que o riso, antes de uma modalidade nova de refutação, é resultado do não saber: Sócrates torna-se risível porque não sabe se portar como um orador,

⁶³ A expressão grande rei, τὸν μέγαν βασιλέα, traduz o ideal aristocrático de felicidade, cujas bases são a reputação e a opulência.

⁶⁴ Ele diz que não se porta como um político, e, mais a frente, em 521d6, diz que é o único homem que maneja de modo verdadeiro a arte política. Por mais que pareçam, essas declarações não são dissonantes: quando diz que não se porta como um político, Sócrates sugere que não age com a complacência de um orador, que conforma o seu discurso aos apetites e às crenças dos muitos a fim de colher os votos, mas como um filósofo, cujo discurso é determinado pela busca do conhecimento, que não cessa de questioná-las.

que persuade os muitos a votar a seu favor, enquanto Polo ri porque não sabe se portar como um bom refutador, que argumenta contra as posições que contesta.

Adiante, Sócrates supõe que Polo e os outros homens acreditam no contrário das opiniões que sustentam, visto que dizem ora uma coisa, ora o seu contrário. Lembrando-se de que as suposições, assim como as crenças e as opiniões, embora constitutivas dos homens, são incertas e vacilantes, ele deseja continuar a discussão e examiná-las a fundo. Dando-se conta de que – ao sustentar que cometer injustiça é melhor do que sofrê-la, embora seja mais feio – Polo desvincula o melhor e o pior (valores que considera particulares) do mais belo e do mais feio-vergonhoso (valores que considera comuns), Sócrates procura restabelecer com ele em vista do que algo é chamado de belo: enquanto os corpos, as cores, as figuras e os sons são chamados de belos em vista do proveito e/ou prazer que proporcionam a quem os observa (*θεωροῦντας*), as leis, as ocupações e as ciências são chamadas de belas em vista do proveito e/ou do prazer sem mais. Polo admite que algo seja chamado de belo em vista do proveitoso e/ou prazeroso e, deslizando do proveitoso (*ὠφέλιμος*) ao bom (*ἀγαθός*), os identifica. Não é, e nisto concordo com Vlastos, por desonestidade que Platão substitui nocivo por mau, tampouco proveitoso ou útil por bom, pois bom e mau são usualmente empregados no grego com esses sentidos.⁶⁵ É notável, entretanto, que enquanto Platão faz com que Polo considere bom e mau, bem como proveitoso e nocivo exclusivamente como valores particulares, faz com que Sócrates os considere de modo inclusivo como valores particulares e comuns e jogue com a sua

⁶⁵ Ver a *República* (457b4) de Platão e as *Memoráveis* (4.6.9) de Xenofonte. Há, além desses, vários exemplos parecidos em Homero, nos ditos pré-socráticos etc.

equivocidade na discussão. É esse jogo que lhe possibilitará restabelecer, numa relação de mútua determinação, o vínculo entre o belo e o bom (proveitoso), bem como entre o feio-vergonhoso e o mau (prejudicial). O vínculo entre o belo e o bom, próprio da antiga noção de *καλοκάγατία*, resulta não só na estilização do bom, que passa a ser objeto da admiração comum, mas também na delimitação do belo, que passa a ter o melhor como seu conteúdo, cuja definição é, para o Sócrates de Platão, a justiça. Um raciocínio análogo pode ser desenvolvido pelo leitor acerca do vínculo entre o feio-vergonhoso e o mau.

Depois de considerar o belo como algo bom e/ou prazeroso e o feio-vergonhoso como algo mau e/ou doloroso sem mais, Sócrates, com o assentimento de Polo, estabelece que entre duas coisas belas, uma é mais bela do que a outra porque a ultrapassa em bondade e/ou prazer, e que entre duas coisas feias-vergonhosas, uma é mais feia-vergonhosa do que a outra porque a ultrapassa em maldade e/ou dor. Se cometer injustiça é mais feio-vergonhoso do que sofrê-la, como Polo havia sustentado, então, segundo o que foi assentido, também é pior e/ou mais doloroso. Ao invés de tentar livrar seu interlocutor da “confusão”,⁶⁶ Sócrates, de modo ardiloso, a alimenta quando lhe pergunta se os que cometem injustiça padecem mais do que os que a sofrem. Sem notar que Sócrates – que falava do prazeroso e de seu oposto, ora para os observadores (no caso dos corpos, cores, figuras e sons), ora sem especificar um referente (no caso das leis, ocupações e ciências) – passa a falar do doloroso para os que cometem injustiça,

⁶⁶ Confusão que o ajudará a vincular (misturar), ainda que de modo caótico, o que ele, com uma certeza irrefletida, desvincula: o feio-vergonhoso e o pior (mais nocivo). Lembro que “confusão” é um dos sentidos originários de *ἐλεγχος*. Para essa acepção do termo, ver Dorion, 1990, pp. 311-344.

Polo nega que estes padeçam mais do que os que a sofrem e, confuso, acaba admitindo que não é a dor que se torna maior quando se comete injustiça, mas o mal (a nocividade), e que, portanto, cometer injustiça, além de feio-vergonhoso, é pior (mais nocivo) do que sofrê-la. Contrariando a interpretação de Vlastos, que, em nome da “lógica”,⁶⁷ desconsidera o conteúdo dinâmico da discussão e, além disso, censura com uma moral pouco socrática o modo ardiloso como ela é conduzida, Polo concorda novamente com o argumento de Sócrates e, caindo em contradição com o que havia dito antes, tem sua opinião refutada pela segunda vez.

Polo sustenta a princípio que é melhor cometer injustiça, embora seja mais feio, mas tem a sua opinião refutada quando concorda que cometer injustiça, além de mais feio, é pior do que sofrê-la. Embaralhando as duas opiniões dissonantes, Sócrates passa do “melhor” ao “preferível” e lhe pergunta se o que é mais feio-vergonhoso e pior é mesmo preferível ao que é menos. Ao dar-se conta de que Polo está cada vez mais confuso, ele oportunamente o exorta a entregar-se valorosamente ao *lógos* (γενναίως τῷ λογῶ) como se o fizesse a um médico (ιατρῶ). Como uma criança que tenta escapar das cauterizações, incisões e purgações, Polo tenta escapar da discussão elêntica, mas, considerando menos feio-vergonhoso contradizer a sua crença do que a dos muitos, segundo a qual o que é mais feio-vergonhoso e pior (cometer injustiça) não é preferível ao que é menos (sofrê-la), adere a essa última e, em dissonância com a interpretação

⁶⁷ Como mostrado no início deste capítulo, Vlastos reconstrói o argumento lógico que Polo poderia ter desenvolvido a fim de que não fosse refutado, dizendo que se ele não tivesse se confundido teria aderido a *T* e passado incólume pela refutação, aceitando as três primeiras premissas do argumento praticamente como estão no texto, admitindo as duas seguintes com pequenas qualificações e rejeitando a sua conclusão “com a lógica inteiramente ao seu lado (with logic entirely on his side)” (1967, p. 455).

de Vlastos, que também desconsidera esta etapa do diálogo, tem sua opinião refutada pela terceira vez.⁶⁸

Antes de passar à questão ainda não examinada da punição do injusto, Sócrates novamente exorta Polo a diferenciar a refutação melhor da pior, pondo uma contra a outra (ὁ ἔλεγχος παρὰ τὸν ἔλεγχον) (Platão. *Górgias*, 475e9-10):

[...] enquanto todos os outros concordam contigo, exceto eu, tu, sendo apenas um, és suficiente quando concordas comigo e testemunhas a meu favor. Então, faça-te votar sozinho, os outros mando ir embora. (Platão. *Górgias*, 475e10-476a2)

Ὁ ἔλεγχος παρὰ τὸν ἔλεγχον παραβαλλόμενος ὅτι οὐδὲν ἔοικεν, ἀλλὰ σοὶ μὲν ἰ ἄλλοι πάντες ὁμολογοῦσιν πλὴν ἐμοῦ, ἐμοὶ δὲ σὺ ἐξαρκεῖς εἰς ὧν μόνος καὶ ὁμολογῶν καὶ μαρτυρῶν, καὶ ἐγὼ σὲ μόνον ἐπιψηφίζων τοὺς ἄλλους ἐὼ χαίρειν.

Em seguida, o encoraja a concordar, não sem exame, que punir o injusto de modo justo é o mesmo que lhe restituir a justiça. Sem escutar a advertência de Sócrates, Polo rapidamente concorda com isso, assim como concorda com uma série de raciocínios, cuja conclusão faz implodir a sua opinião inicial, segundo a qual a punição é um mal: se o sofrimento de uma ação é determinado pelo modo como esta se dá, então quem é punido de modo justo sofre coisas justas; se as coisas justas são belas, então o ato justo é belo; se o sofrimento de quem é punido de modo justo é belo e as coisas belas

⁶⁸ Lembro que, além de “confusão”, “vergonha” é um dos sentidos originários de ἔλεγχος. Para a acepção arcaica do termo, ver *Odisseia*, XXI, vv. 249-255 e *Ilíada*, XI, vv. 314-315; vv. 341-343, versos mencionados na introdução deste livro.

são boas (proveitosas), então a punição justa é boa (proveitosa) para quem a sofre, pois pode libertar sua alma da maldade e torná-la melhor.⁶⁹ Contrariando mais uma vez a interpretação de Vlastos, que também desconsidera esta etapa da discussão, Polo cai em contradição com o que havia dito antes e, testemunhando a favor de Sócrates, tem sua opinião refutada pela quarta vez.

Assentindo por vergonha a tudo o que Sócrates diz, Polo admite que o mais feio-vergonhoso dos males é a injustiça e que, se é o mais feio-vergonhoso, também é o pior, não por ser o mais doloroso, mas por gerar maior prejuízo. Admite também que a mais bela das artes é a justiça e que, se é a mais bela, também é a melhor, não por ser a mais prazerosa, mas por gerar maior proveito. A noção de “proveito” ou “utilidade” torna-se central na discussão com Polo, enquanto a de “prazer”, em torno da qual gira o artigo de Vlastos,⁷⁰ só será examinada mais de perto na terceira parte do diálogo (que ele curiosamente desconsidera em seu artigo): raciocinando por analogia, Sócrates diz a Polo que assim como a medicina é proveitosa, visto que pode libertar o corpo da doença e torná-lo melhor, a restituição da justiça também o é, visto que pode libertar a alma da injustiça e torná-la melhor. Portanto, assim como o doente procura o médico (*ιατρός*), interessado

⁶⁹ Κακίας ἀπαλλάττεται... βελτίων τὴν ψυχὴν γίγνεται (477a5-7). Embora não o faça de modo explícito, é notável que Platão estabelece no *Górgias* um paralelo entre a (restituição da) justiça e a refutação: ambas, análogas à medicina, podem, segundo Platão, libertar a alma da maldade e torná-la melhor.

⁷⁰ Sem notar que a noção de proveito ou utilidade torna-se central na discussão com Polo, Vlastos a negligencia a ponto de associar o prazer (para o observador) – critério da beleza que, segundo a sua interpretação, só será estabelecido de modo suficiente no *Hípias Maior* – ao prazer sentido por alguém que apreende ou representa a beleza a si próprio, sensória ou imaginativamente, único prazer capaz do “desinteresse” que, como Kant (*Crítica do juízo* I (1), Analítica da Beleza) e outros argumentaram, é a verdadeira marca do prazer estético. A esse respeito, cf. Vlastos, 1967, p. 460.

na recuperação da saúde do seu corpo, o injusto deve procurar o juiz (*δικαστής*),⁷¹ interessado na restituição da justiça. Embora tenha se persuadido de que Arquelaus é um impune feliz, Polo admite que o tirano não tira proveito do poder que usurpa dos outros, pois, sem libertar a sua alma da injustiça, ao invés de feliz (*εὐδαίμων*), é infelicíssimo (*ἀθλιώτατος*). Contrariando mais uma vez a interpretação de Vlastos, que também desconsidera esta etapa da discussão, Polo concorda com o argumento de Sócrates e, caindo em contradição com o que havia dito antes, tem sua opinião refutada pela quinta e última vez.

Depois de escorregar da tirania à retórica, Sócrates pergunta: qual é, afinal, a sua grande utilidade (*μεγάλη χρεία*)? (Platão. *Górgias* 480a2). Virando de ponta cabeça os valores vigentes em Atenas, ele extrapola os limites da analogia que havia estabelecido entre a medicina e a justiça quando diz que tira proveito da retórica aquele que, por vontade própria, procura o juiz a fim de ser libertado da doença da injustiça (*νόσημα τῆς ἀδικίας*), pois esta, quando não tratada, torna-se crônica (*ἐγχερονίζειν*) e, revestindo-se de uma cicatriz incurável, supura em seu interior (*ὑπουλον ἀνίατον*). A imagem de tal cicatriz, que, segundo Hipócrates, encobre a ferida escavada por debaixo,⁷² lembra de modo impactante o tipo de homem que, revestindo a sua alma com a imagem da justiça, encobre a sua maldade. Sócrates conclui ironicamente que a grande utilidade da retórica consiste não em defender (*ἀπολογεῖσθαι*) o injusto da punição,

⁷¹ Mas quem seria esse juiz? Platão dá ironicamente a entender que não seriam os “juizes” (cidadãos) que votaram a favor da condenação de Sócrates.

⁷² As feridas parecem ter quatro modos de progredir, o primeiro, em profundidade: “essas são as fistulas, tais quais as feridas escavadas no interior, encobertas por uma cicatriz (*τὰ δ' ἔστι τὰ συριγγώδη καὶ ὅσα ὑπουλα ἔστι*)” (Hipócrates, *Do médico*, II, 1-2).

como costuma acontecer, mas em acusá-lo (*κατηγορεῖν*), a fim de que, pondo a nu a maldade de sua alma, ele possa recuperar a sua saúde e ser feliz, ou seja, realizar, sem prejuízo do comum, o interesse que lhe é próprio.

Contra a conclusão a que Vlastos chega em seu artigo, segundo a qual Platão, no *Górgias*, acredita ingenuamente que Sócrates refuta a opinião de Polo, quando tudo o que ele faz é refutar o homem (argumento *ad hominem*), mostrei, neste capítulo, que o *lógos* que orienta Sócrates na discussão refuta em cinco etapas a opinião que tem por origem os valores contraditórios aos quais Polo irrefletidamente adere. Polo acredita que o orador ou tirano é o homem mais poderoso da cidade, pois aparenta ser justo mesmo quando não é, tornando-se, deste modo, um injusto feliz, mas acaba admitindo que ele não é o homem mais poderoso da cidade; que cometer injustiça, além de feio-vergonhoso, é pior do que sofrê-la; que o que é mais feio-vergonhoso e pior não é preferível ao que é menos; que a punição justa é bela e boa para quem a sofre e que o injusto impune, ao invés de feliz, é infelicíssimo. Se, como Cálicles dirá, é por vergonha que Polo contradiz as suas crenças e é refutado, então, não parece um equívoco afirmar que a vergonha serve como um limite à atitude intelectual de tipos como ele. Essa afirmação, entretanto, não parece inquestionável, pois, enquanto um modo de hipocrisia social, a vergonha pode servir-se da retórica para revestir o ato injusto com a imagem que usurpa da justiça e, a despeito do bem (proveito) comum, torná-lo impune. É contra essa possibilidade iminente, remanescente da “cultura da vergonha”,⁷³ que Platão encerra ironicamente a parte

⁷³ Segundo a “cultura da vergonha”, a boa conduta (heroica) é sancionada pelo olhar e admiração coletivos. A esse respeito, ver Dodds, 1988 (1951). Platão, no *Górgias*, questiona implicitamente o poder do olhar e da admiração coletivos como

nuclear do *Górgias*, 461b-481b, dizendo, pela boca de Sócrates, que a grande utilidade da retórica não consiste em defender o injusto da punição, mas em acusá-lo, a fim de que, pondo a nu a maldade de sua alma, ele possa recuperar a sua saúde e ser feliz, ou seja, realizar, sem prejuízo do comum, o interesse que lhe é próprio.

reguladores da conduta humana, uma vez que eles podem, por engano, sancionar atos injustos.

3 A refutação de Cálicles

Se para vós pareço, de minha parte, concordar com o que não é, é preciso objetar (ἀντιλαμβάνεσθαι) e refutar (ἐλέγχειν), pois, por certo, não falo como se soubesse o que digo (οὐδὲ εἰδῶς ἃ λέγω), mas investigo juntamente convosco (ζητῶ κοινῇ μεθ' ὑμῶν). (Górgias 506a 2-4)

Associado algumas vezes a Crítias ou a Dionísio II de Siracusa, outras a Polícrates ou aos respeitáveis Antifonte e Isócrates, outras ainda a Alcibíades, Cálicles é conhecido apenas pelo que Platão conta no *Górgias*. Valendo-se de uma ambiguidade semântica, Platão o caracteriza como um tipo complacente não só com Dêmos, um jovem aristocrata, mas também com o povo (*dêmos*) ateniense. Cálicles tem apreço e despreço pela filosofia: apreço, na medida em que a considera, quando estudada até a juventude, como um instrumento para o exercício do poder político; despreço, na medida em que a considera, quando estudada para além dessa fase da vida, como uma causa da inexperiência nos assuntos da cidade. Ele admira os oradores, principalmente Górgias, mas despreza os sofistas, nova geração de origem não nobre que disputa o poder com os aristocratas de sangue. Seu nome, Καλλικλής, sugere aquilo a que muitos jovens atenienses aspiram, ser belo/admirável (*καλός*) e glorioso (*κλέος*). Cálicles aspira a uma carreira política admirável e gloriosa e é complacente com o povo porque sabe que, em uma democracia como Atenas, o êxito político depende do seu reconhecimento. Passo a seguir à análise de sua conversa com Sócrates.

Considerando estranhas (ἄτοπα) as posições de Sócrates, Cálicles pergunta a Querefonte se seu amigo fala sério (*σπουδάζειν*) ou brinca (*παίζειν*). Em seguida, diz àquele:

Se, pois, falas sério e calha de ser verdade o que dizes, não é que nossa vida, a dos homens, está invertida e fazemos tudo, ao que parece, ao contrário do que se deve? (Platão. *Górgias* 481c1-4)

Εἰ μὲν γὰρ σπουδάζεις τε καὶ τυγχάνει ταῦτα ἀληθῆ ὄντα ἃ λέγεις, ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἐναντία πράττομεν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἂ δεῖ

A fim de superar certa “incomunicabilidade” que perpassa o diálogo *Górgias*, e que remete à conhecida tese do *Tratado* [gorgiano] *do não ser ou sobre a natureza* – nada existe; se existe, é inapreensível; se é apreensível, é comunicável e inexplicável ao outro⁷⁴ –, Sócrates argumenta, com excesso de otimismo, que há entre os homens um afeto (πάθος) comum, o amor (ἔρωσ), capaz de tornar comunicável os afetos de cada um:

Se não houvesse afeto comum entre os homens, mas apenas um para uns, outro para outros, e se cada um de nós, ou os demais, provasse apenas um afeto próprio, não seria fácil comunicar ao outro o que se sente. Digo, então, depois de ter observado que calha agora de eu e tu provarmos algo idêntico, que estamos ambos amando, eu, Alcibiades, filho de Clíniades, e a filosofia, enquanto tu, o

⁷⁴ Contra e a partir de Parmênides (DK 28 B 1-9), *Górgias* desenvolve esta ideia: “Ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοῖ γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας” (*Górgias. Tratado do não ser ou sobre a natureza* - versão de Sexto Empírico Adv. Math. VII 65ss).

dêmos ateniense, e o filho de Pirilampo. (Platão. *Górgias* 481c5-d5)

Εἰ μή τι ἦν τοῖς πάθος, τοῖς ἀνθρώποις πάθος, τοῖς μὲν ἄλλο τι, τοῖς δὲ ἄλλο τι, τὸ αὐτό, ἀλλὰ τις ἡμῶν ἰδίον τι ἔπασχεν πάθος ἢ οἱ ἄλλοι, οὐκ ἂν ἦν ῥάδιον ἐνδέξασθαι τῷ ἐτέρῳ τὸ ἑαυτοῦ πάθημα. Λέγω δ' ἐνοήσας ὅτι ἐγὼ τε καὶ σὺ νῦν τυγχάνομεν ταῦτόν τι πεπονθότες, ἐρῶντε δύο ὄντε δυοῖν ἐκάτερος, ἐγὼ μὲν Ἀλκιβιάδου τε τοῦ Κλεινίου καὶ φιλοσοφίας, σὺ δὲ τοῦ τε Ἀθηναίων δήμου καὶ τοῦ Πυριλάμπους.

Apostando do começo ao fim nesse afeto comum como algo capaz de viabilizar a conversa entre homens com objetos de amor diferentes, Sócrates critica Cálicles por ser incapaz de contradizer (οὐ δυναμένον ἀντιλέγειν) aquele que ama. Valendo-se de um trocadilho, ele o critica por arrastar seu discurso ora numa direção, ora noutra, sendo complacente tanto com o *dêmos*, povo ateniense, quanto com um único homem, o jovem aristocrata Dêmos, filho de Pirilampo.

Cálicles é desafiado a fazer a filosofia parar de falar. Tarefa que não será fácil, já que a filosofia, a preferida de Sócrates, sendo menos inconstante que seu outro amado, Alcibíades, que diz ora uma coisa, ora outra, diz sempre as mesmas coisas (ἢ δὲ λόγων φιλοσοφία ἀεὶ τῶν αὐτῶν) (482a8-9). Ao invés de refutar o Sócrates que está diante dele, Cálicles é desafiado a refutar (ἐξελέγχειν) a filosofia, enfim, a provar com argumentos que cometer injustiça e ficar impune não é o pior dos males. Sócrates diz, então, que se a filosofia permanecer irrefutada (ἀνέλεγκτος), Cálicles jamais entrará em acordo (οὐ ὁμολογήσεις) consigo mesmo e pronunciará discursos dissonantes para o resto de sua vida (διαφωνήσει ἐν ἅπαντι τῷ βίῳ). Valendo-se de um vocabulário

“filosófico-musical”, ele acrescenta que o acordo consigo mesmo, mais do que o acordo complacente com o outro, é um valor e deve ser perseguido: é preferível ter a lira ou um coro desarmônico e dissonante (ἀνάρμοστος τε καὶ διάφωνος), ou ainda, estar em desacordo (ἀσύμφωνος) com a maioria dos homens do que dizer coisas contrárias (ἐναντία λέγειν) a si mesmo. Ainda que a autocontradição seja constitutiva de todos nós, Sócrates não cansa de considerá-la como uma ocasião para o exame.

Achando estranha⁷⁵ a inversão de valores operada por seu interlocutor, Cálicles o acusa de proceder na discussão como um jovem demagogo e de ter se aproveitado da vergonha de Polo, levando-o a concordar publicamente com uma tese contrária à sua convicção: é mais feio cometer injustiça do que sofrê-la. Cálicles o acusa de ter forçado Polo a contradizer-se, situando a justiça alternadamente em dois polos opostos, o da convenção/lei (νόμος) e o da natureza (φύσις):⁷⁶ quando Polo falava do mais feio segundo a convenção/lei, Sócrates, sem avisá-lo, indagava-o segundo a natureza e vice-versa. Nesse passo da discussão, Cálicles estabelece que, segundo a natureza, o que é mais feio também é pior, como, por exemplo, sofrer injustiça, enquanto, segundo a convenção/lei, é mais feio cometê-la.

Convencido ou tentando convencer os presentes de que o único responsável pelas contradições de Polo é Sócrates, que o teria confundido com seus jogos de linguagem, Cálicles sustenta que não é

⁷⁵ Inevitável não lembrar aqui do *Estranho* de Sigmund Freud, cujo sentido, tomado emprestado de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, é “o familiar recalcado”. Não só o estranhamento de Cálicles em relação a Sócrates, mas também o de Sócrates em relação a Cálicles parecem, sob essa perspectiva, exagerados e, portanto, intrigantes.

⁷⁶ A oposição entre νόμος e φύσις é um tema recorrente entre os gregos, sobretudo entre os sofistas. Segundo Antifonte, por exemplo, a convenção/lei está, na maioria das vezes, em conflito com a força da natureza: enquanto aquela constrange, esta liberta.

próprio do homem sofrer injustiça, mas do escravo, a quem seria melhor morrer do que viver, pois, injustiçado e ultrajado, seria incapaz de defender-se e de prestar socorro aos seus. Estabelecendo uma correspondência entre os muitos (οἱ πολλοί) e os fracos (οἱ ἀσθενεῖς), ele pensa que é porque não suportam ter menos que os outros que eles instituem as leis e alegam que, segundo elas, é belo e justo ter tanto quanto os outros (ἔχειν τὸ ἴσον).

Assim como Polo tentou provar, a partir do exemplo de Arquelaou, que o injusto impune é feliz, Cálicles tenta provar, a partir dos exemplos do comportamento animal⁷⁷ e da relação de domínio que existe entre as cidades⁷⁸ e as nações, que é justo que os superiores (κρείττων) dominem os inferiores (ἥττων) e tenham mais do que eles: Xerxes e Dario, por exemplo, em seus ataques à Hélade e à Cítia, teriam agido segundo a lei da natureza (κατὰ νόμον τὸν τῆς φύσεως) e contra a lei instituída. Essa última, ele acrescenta, é imposta aos melhores (βελτίστους) e mais vigorosos (ἔρρωμενεστάτους), que são apanhados desde cedo – como acontece aos leões – a fim de serem persuadidos por meio de encantamentos e de palavras mágicas de que a igualdade é bela e justa. Porém, quando um único homem surge e pisa nessas convenções/leis contrárias à natureza, transformando-se em senhor daqueles que antes o subjugaram, age conforme a justiça da natureza

⁷⁷ O comportamento animal era frequentemente utilizado como uma justificativa do ato de força ou de violência. A esse respeito, ver, p. ex., *As nuvens* 1427 *et seq.*, nas quais Fídípides tenta mostrar a Estrepsíades que é justo que os filhos literalmente batam nos pais e o faz recorrendo à lei que rege o comportamento animal.

⁷⁸ A fim de justificar a relação de domínio que existe entre as cidades, Tucídides alega que é por força da natureza que os homens exercem seu domínio onde são superiores. Segundo ele, não fomos nós quem estabelecemos essa lei nem fomos nós que a pusemos em prática primeiro. Ela já era praticada antes e continuará a subsistir depois de nossa existência. Ver Tucídides. *História da guerra do Peloponeso*, V, 105.

(τὸ τῆς φύσεως δίκαιον). Cálicles, então, lançando mão da analogia do vigor natural, cita parte de um poema de Píndaro, justificando assim a violência. Trata-se do caso de Hércules, que, sem pagamento, apropriou-se dos bois de Gerião:⁷⁹

Lei, a rainha de tudo,
de mortais e de imortais,
esta – ele diz –
conduz de modo justo a violência extrema
com a mão soberana, sinal disso são
os trabalhos de Hércules, pois – sem que pagasse – ...
(Platão. *Górgias* 484b4-9)

Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων·
οὗτος δὲ δὴ, φησὶν,
ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον
ὑπερρτάτα χειρὶ τεκμαίρομαι
ἔργοσιν Ἡρακλέος, ἐπεὶ - ἀπριάτας - ...

Depois de provocar Sócrates, dizendo que ele não reconhece a verdade de suas palavras porque dedicou muito tempo de sua vida à filosofia, Cálicles diz que essa última, quando estudada sem moderação, é capaz de corromper até mesmo a alma de um homem naturalmente bom (εὐφύης), tornando-o inexperiente nas coisas que

⁷⁹ Segundo a *Teogonia* 287-294, Gerião de três cabeças foi morto por Hércules no dia em que esse último usurpou os seus bois. Hércules realizava a décima façanha de seu ciclo de trabalhos.

devem ser experimentadas por quem ambiciona ser belo, bom e reputado:⁸⁰ as leis da cidade; os discursos agradáveis aos homens, sejam eles privados ou públicos; os prazeres e os apetites. Como Zeto critica seu irmão Anfion, em *Antíope*, peça perdida de Eurípidés,⁸¹ Cálicles critica Sócrates por ter dedicado a maior parte de sua vida à filosofia, tornando-se incapaz de defender-se de uma acusação injusta diante de um tribunal; um homem nessas condições, ele conclui sem doçura, ao invés de ser considerado “artista” (τεχνικός), deve ser esbofeteado. Em seguida, tentando convencer Sócrates a parar de refutar os outros (παύσαι δ’ ἐλέγχων) e a cultivar a beleza das coisas práticas, Cálicles identifica a refutação filosófica às sutilezas (κομψά), às tagarelices (ληρήματα) e ao falatório inútil (φλυαρίας). Enquanto Sócrates a concebe como uma prática filosófica capaz de libertar a alma do falatório inútil, Cálicles a concebe como um falatório inútil capaz de levar aquele que dela se ocupa a “habitar casas vazias” (κενοῖσιν ἐγκατοικήσεις δόμοις) (Platão. *Górgias*, 486c8-9).⁸² Ao contrário de Sócrates, que exorta seus interlocutores a “refutarem e a se deixarem refutar”, Cálicles o exorta a parar de imitar os “refutadores de ninharias” (ἐλέγχοντας τὰ μικρά) e a imitar os homens abastados e reputados, pois eles são excelentes e felizes.

⁸⁰ Καλὸν καὶ γαθὸν καὶ εὐδόκιμον. No registro da “cultura da vergonha”, o sentido dessas palavras se recobrem: é belo e bom o homem reputado, conforme Dodds, comentário de Plato. *Gorgias*, 1959, p. 273.

⁸¹ A cena da peça de Eurípidés referida aí é a de dois irmãos que discutem sobre seus modos de vida: Zeto é pastor e Anfion, artista/músico. Reforçando o contraste entre as duas figuras, Eurípidés opõe as atividades do cidadão à inação (ἀπραγμοσύνη) do artista/músico.

⁸² Para Cálicles, os homens que se ocupam de refutar os outros acabam tendo suas casas desprovidas dos mais variados bens, inclusive de amigos.

Sem deixar-se abalar pelas palavras de Cálicles, Sócrates diz alegrar-se por ter encontrado alguém como ele, que, como uma pedra de toque (λίθος/βάσσανος),⁸³ parece ter as qualidades necessárias para pô-lo à prova (βασανίζειν). Cálicles é saudado ironicamente como um “presente de Hermes”, uma vez que parece ter as três qualidades essenciais para pôr à prova o filósofo: conhecimento (ἐπιστήμη), benevolência (εὐνοια) e παρρησία.⁸⁴ De modo artificioso, Sócrates exalta as qualidades do seu interlocutor, sobretudo a παρρησία, a fim de que ele, pondo à prova suas posições, revele, com toda a liberdade de que é capaz, aquilo que os outros interlocutores, por vergonha, negaram-se a revelar, a saber, as pretensões indeclaráveis da retórica. Estabelecendo os termos da conversa, ele diz a Cálicles que se ele vier a concordar com suas posições, seu acordo (ὁμολογία) será considerado uma prova suficiente de sua verdade.

Sócrates, então, retomando as questões levantadas por seu interlocutor, expõe de memória seus pontos de vista sobre a justiça natural, identificados, neste passo da discussão, com as ideias presentes no epinício de Píndaro, citado anteriormente: segundo a natureza é justo que o superior (κρείττον) leve consigo pela violência (βίβη) os pertences do inferior (ἥττον), que o melhor (βέλτιον) domine o pior (χείρον) e que o que vale mais (ἀμείνον) tenha mais do que o que vale menos (φαυλοτέρου). Sem estabelecer diferenças entre superior, melhor e mais forte (ισχυρότερον), Cálicles alega que é porque, de fato,

⁸³ A pedra da Lídia (Λύδια λίθος), também chamada de pedra de toque (βάσσανος), era um objeto de quartzo ou jaspe usado para pôr à prova a pureza do ouro através da fricção produzida entre os dois. As marcas amarelas do ouro deixadas na superfície da pedra eram provas suficientes de sua pureza, conforme mostra Dodds, comentário de Plato. *Górgias*, 1959, p. 280.

⁸⁴ Platão explora aí o duplo sentido de παρρησία, que pode significar tanto liberdade da palavra quanto licenciosidade, segundo Liddell, Scott & Jones, 1996, p. 1344.

atacam e comandam as cidades pequenas, que as cidades grandes são, segundo a justiça natural (κατὰ τὸ φύσει δίκαιον), superiores e mais fortes do que aquelas: a força é pensada aí nos termos de sua efetividade. Operando uma inversão, Sócrates extrai do raciocínio de seu interlocutor um argumento que contradiz suas convicções aristocráticas, isto é, um argumento que justifica a superioridade dos muitos e desfaz a relação de oposição entre natureza e lei: é porque, de fato, instituem as leis contra um único homem (ένός) que os muitos (οί πολλοί) são, por natureza, superiores (κρείττους) e melhores (βελτίους) do que aquele. Se os muitos são superiores e melhores, como foi admitido, e consideram que é justo ter tanto quanto os outros e que é mais feio cometer injustiça do que sofrê-la, então, não é apenas pela lei (οὐ νόμῳ ἐστίν) que esses princípios são reconhecidos, mas também pela natureza (ἀλλὰ καὶ φύσει). Valendo-se ironicamente das estratégias de Cálicles, que tentou apoiar seus pontos de vista na efetividade da força, Sócrates apoia-se na efetividade da força da democracia e os refuta. Ele ainda aproveita a ocasião para esclarecer que não procedeu com má fé na discussão com Polo, apelando para a lei quando ele falava segundo a natureza e vice-versa, pois jamais pensou que a natureza e a lei fossem contrárias.

Depois de admitir que, segundo a justiça natural (δίκαιον φύσει), os superiores (κρείττους) são os mais inteligentes/competentes (φρονιμωτέρους), Cálicles acrescenta que é justo que eles não só governem (ἄρχειν) os homens que carecem de tais qualidades, mas que também tenham mais (πλέον ἔχειν) do que eles. Ainda que conceba a ἀρετή de modo diferente de Cálicles, Sócrates também sustenta que os superiores e os mais inteligentes/competentes devem governar, o que é reiterado e desenvolvido na *República*. Ele não sustenta, contudo, que eles devem ter mais do que os que carecem de tais qualidades. Os

médicos, os agricultores e os sapateiros, mesmo que sejam os mais inteligentes/competentes em suas respectivas ocupações, não devem ter mais dos bens que produzem do que os que carecem de tais qualidades nessas áreas. Cálicles contesta as posições de seu interlocutor e o acusa de dizer sempre as mesmas coisas (ἀεὶ ταῦτα λέγειν) (Platão. *Górgias*, 490e9). Em seguida, alega que em momento algum se referiu a médicos, agricultores e sapateiros, mas apenas aos inteligentes/competentes nos negócios da cidade (οἱ φρόνιμοι τὰ πράγματα τῆς πόλεως) (491b1), pois esses últimos, além de serem inteligentes/competentes em coisas maiores, são corajosos/virís (ἀνδρεῖοι) na administração de seus negócios e executam seus planos sem esmorecerem. Sócrates corrige Cálicles, precisando que não diz apenas as mesmas coisas, mas as mesmas coisas acerca das mesmas coisas (ἀλλὰ καὶ περὰ τῶν αὐτῶν) (490e10), enquanto esse último nunca diz as mesmas coisas acerca das mesmas coisas (οὐδέποτε ταῦτ' ἀ λέγεις περὶ τῶν αὐτῶν) (491b8) e, em função disso, se contradiz.

Ao perguntar a Cálicles se o melhor (βέλτιον) e superior (κρεῖττον) é temperante (σώφρων), senhor de si (ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ) e governa seus apetites (ἐπιθυμίας) e prazeres (ἡδονάς), Sócrates revela sua concepção não só de homem melhor, mas também de governo melhor. Cálicles, por sua vez, inverte o conteúdo de sua pergunta, respondendo que melhores (βελτίους) são os que não impõem limites a seus prazeres (ἡδονάς) e apetites (ἐπιθυμίας) e que, valendo-se de sua coragem/virilidade (ἀνδρεία) e inteligência/competência (φρόνησις), os satisfaz. Sócrates o retruca, alegando que aquele que pretende governar os muitos deve aprender a governar-se. Há, portanto, uma diferença insuperável entre a sua noção de melhor (βέλτιον) e a de Cálicles, que, oscilante, será submetida a uma série de objeções, feitas

por meio de alusões míticas, alegorias e refutações, atendo-me aqui às refutações.

Cálicles é, a princípio, representado no *Górgias* como um “hedonista não seletivo”,⁸⁵ isto é, como um hedonista que tende a não discriminar prazeres melhores/mais úteis e piores/mais nocivos, chegando a identificar prazer e felicidade: viver de modo prazeroso (βιῶναι ἡδέως) é viver de modo feliz (βιῶναι εὐδαιμόνως). Passando dos apetites por comidas e bebidas às coceiras da cabeça e outros tipos de comichão, Sócrates pergunta ao seu interlocutor se a vida de um lascivo (κίναιδος) também é feliz. Cálicles não ousa dizer que sim, mas não qualifica os prazeres desse tipo como ruins ou vergonhosos, pois se os qualificasse assim, teria que lançar mão de outros critérios que os fatos brutos dos prazeres, o que colocaria em questão os fundamentos de seu hedonismo não seletivo. Por que ele, que se gaba de sua coragem/virilidade e falta de vergonha, não ousa sustentar que os lascivos são felizes? Suas pretensões políticas não o deixam esquecer da condição simbólica da “vida dos κίναιδοι”. Segundo Kenneth J. Dover, ainda que o termo “κίναιδία” seja vago, não há dúvidas quanto ao seu sentido de “submissão sexual”, que, no referido contexto, caracterizava a atitude efeminada e não corajosa/não viril (é preciso ter em vista que as mulheres, infelizmente, não eram consideradas cidadãs pela “democracia” ateniense), suficiente para pôr em questão a condição de cidadão de um varão ateniense.⁸⁶

⁸⁵ Valho-me aqui da expressão utilizada por Kahn, 1983.

⁸⁶ Dover recorre a Ésquines, que, em seus discursos, acusa Demóstenes de ser um κίναιδος. Ésquines insinua que, em suas relações com o jovem Ariston, Demóstenes era sexualmente passivo (efeminado). Segundo ele, não se sabe, ao certo, “quem fazia o que com quem”. Esse era um recurso utilizado com frequência nos tribunais, cujo fim era pôr em questão a reputação do acusado e, conseqüentemente, sua condição de cidadão: se para um homem mais velho, ser ativo (ἐραστής) em uma relação

Sócrates aparentemente abandona esse recurso de tribunal e pergunta a Cálicles: prazer e bem são o mesmo? (εἶναι τὸ αὐτὸ ἡδὺ καὶ ἀγαθόν;) (Platão. *Górgias*, 495a3). Cálicles concorda, mas, ainda que sua resposta seja coerente com suas convicções anteriores, ela contradiz suas posições de agora. Sócrates conclui que se o bem (ἀγαθός) e o seu contrário, o mal (κακός), não são encontrados simultaneamente em um mesmo homem e não cessam juntos, e se o prazer (ἡδονή) e o doloroso (ἀνιαρός) são encontrados simultaneamente em uma dada região (seja da alma ou do corpo de alguém) e cessam juntos (por exemplo, o prazer de beber, que dura apenas enquanto dura o sofrimento da sede), então prazer e bem não podem ser o mesmo. Cálicles o acusa de questionar e refutar coisas de baixo valor (σμικρὰ καὶ ὀλίγου ἄξια ἀνερωτᾶ ἐξελέγχει) e passa a participar cada vez menos da conversa. Como se não bastasse tê-lo calado desse modo, Sócrates argumenta que Cálicles diz 1) que os inteligentes/competentes (φρόνιμοι) e corajosos/viris (ἀνδρείοι) são melhores do que os néscios (ἄφρονες); 2) que o prazer (ἡδονή) é bom e o sofrimento (λύπη) ruim; 3) que os homens são bons pela presença das coisas boas e maus pela presença das coisas más; 4) que os que têm mais bens são melhores do que os que têm menos; 5) que os que têm mais prazer são melhores do que os que têm menos; 6) que os néscios podem ter tanto prazer quanto os inteligentes/competentes e 7) que os covardes (δειλοί) podem ter tanto prazer quanto os corajosos/viris (em alguns casos mais do que aqueles). Ele deduz daí que seu interlocutor acaba admitindo que os néscios são tão bons quanto os inteligentes/competentes e que os covardes são tão bons quanto os

homoerótica com um jovem não era tido como algo vergonhoso, ser passivo (ἐρώμενος) era, conforme Dover, 1994, pp. 110-112.

corajosos/viris. E, em função disso, é refutado, pois havia dito antes que os inteligentes/competentes e corajosos/viris são melhores do que os néscios.

Sócrates, então, regozija-se ao demonstrar que Cálicles não pode sustentar a superioridade dos inteligentes/competentes e corajosos/viris e a identidade entre prazer e bem, uma vez que tais padrões de valor são dissonantes. Se o prazer for a medida da vida boa, então, o prazer de um néscio, de um covarde ou de um lascivo terá de ser tão feliz e bom quanto o de um político reputado. Cálicles, por fim, desconsidera tudo o que havia admitido, alegando que não só ele, mas toda a gente, admite que alguns prazeres são melhores/mais úteis e outros piores/mais nocivos, ou seja, dá a entender que há algum padrão de excelência que não é definido em termos de prazer e de satisfação dos apetites, mas não diz que padrão é esse.

Conclusão: o escopo do *Górgias*

No catálogo de Trasiló, registrado por Diógenes Laércio (*Vidas, Doutrinas e Sentenças dos Filósofos Ilustres*, III, 59), o *Górgias* aparece com o subtítulo: sobre a retórica (περὶ ῥητορικῆς).⁸⁷ Este, entretanto, não esgota o escopo (σκοπός) do diálogo, como observa Olimpiodoro, comentador neoplatônico do séc. VI d.C., que diz que, quanto ao escopo do diálogo, diferentes posições foram tomadas. Uns dizem que ele consiste em discutir sobre a retórica, estes o intitulam de *Górgias ou sobre a retórica* e o fazem erroneamente, pois descrevem o todo com base em apenas uma parte: Sócrates conversa com Górgias sobre a retórica e é a partir disso que eles estabelecem o escopo do diálogo. Outros dizem que ele consiste em discutir sobre a justiça e a injustiça, por que os justos são felizes e os injustos infelizes. Estes extraem o escopo do diálogo de uma parte dele, isto é, dos argumentos contra Polo. Outros dizem que ele consiste em discutir sobre o demiurgo, uma vez que no mito Sócrates discorre sobre o demiurgo, como se deve saber. Olimpiodoro, por sua vez, conclui que ele consiste em “discutir sobre os princípios éticos que nos conduzem à felicidade política (περὶ τῶν ἀρχῶν ἠθικῶν διαλεχθῆναι τῶν φερουσῶν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν)” (Jackson; Tarrant, tradução de Olympiodorus (modificada por mim). *Commentary on Plato’s “Gorgias”*, 0.4, 1998).⁸⁸

⁸⁷ Segundo Diógenes Laércio, Trasiló divide o *corpus* em nove tetralogias, sendo que cada diálogo é seguido de um título, cuja origem é geralmente o nome de um de seus personagens, e de um subtítulo, que diz respeito ao seu tema. A sexta tetralogia é composta pelo *Eutidemo* ou sobre a erística, pelo *Protágoras* ou sobre os sofistas, pelo *Górgias* ou sobre a retórica e pelo *Ménon* ou sobre a excelência.

⁸⁸ O texto grego está presente em Olympiodore. *Platonis Gorgiam Commentaria*, 1970.

Segundo Olimpíodoro, o escopo do *Górgias* é a ética: o diálogo estabelece seis causas⁸⁹ – também chamadas de princípios éticos – da felicidade política: a material (a alma), a eficiente (a vida filosófica), a formal (a justiça e a temperança), a paradigmática (o *kósmos*), a instrumental (a educação) e a final (o bem). Destas, três têm relevância particular, pois são os temas das seções centrais do texto: na conversa com Górgias, Platão investiga se a causa eficiente da felicidade política é a retórica ou a vida filosófica; na conversa com Polo, se a sua causa formal é a injustiça ou a justiça; na conversa com Cálicles, se a sua causa final é o prazer ou o bem. Entrelaçadas, essas causas visam a uma meta comum, a felicidade política, afim a um determinado modo de viver (Jackson; Tarrant, 1998, 0.5 - 0.9).

Comentadores modernos, por meio de outras abordagens, também consideram que esse é o tema central do diálogo, o que Canto-Sperber confirma, com poucas palavras, ao seguir os passos de Dodds: a discussão do diálogo é motivada pela vontade de definir que tipo de vida é preciso viver (ὄντινα χρῆ τρόπον ζῆν) (Canto-sperber, tradução de Platon. *Gorgias*, 1993, p. 20, e Dodds, comentário de Plato. *Gorgias*, 1959, pp. 2-4): o do orador, que orienta suas ações segundo os critérios da eficácia e do sucesso? Ou o do filósofo, que orienta suas ações segundo os critérios da excelência?

Dixsaut, por sua vez, fornecendo vários dos elementos que utilizei neste livro, diz que o *Górgias* é o diálogo com o maior número de termos que conotam a refutação, de modo que poderíamos pensar que esse é o seu assunto central: a refutação, cuja finalidade principal é pôr em questão a própria opinião, a brutalidade das afirmações e

⁸⁹ O comentador neoplatônico alude à doutrina aristotélica das causas (cf., por exemplo, *Física* II 3-9 e *Metafísica* D 2).

negações que a exprimem, os conflitos violentos que ela engendra entre o interesse particular e o público, bem como a pretensa técnica persuasiva que conforta ou contesta tais interesses (2005, pp. 67-68). Transitando do escopo do diálogo ao objeto do *élenkhos* em seu contexto, ela critica a leitura de Vlastos, que, em *Socratic Studies*, assevera que Sócrates tem um conjunto de crenças morais universalmente válidas – e presentes em todo homem – a partir das quais a negação das crenças imorais dos interlocutores é deduzida. O Sócrates de Vlastos, ela ressalta, faz muito caso das crenças ou das opiniões para alguém que afirma que crer não é conhecer (2005, pp. 56-57). Se o exame conduzido por Sócrates produz um efeito na alma, este não consiste em reforçar as crenças morais do interlocutor nem em libertá-lo de suas crenças imorais, mas da crença que ele tem de saber o que não sabe, esse é o único modo de fazer com que alguém conheça algo. Tal é a finalidade do *élenkhos* no *Górgias*, que é seguida de uma consequência ética.

Dixsaut questiona a ideia, aceita por boa parte dos comentadores, de que Sócrates exige do interlocutor que ele diga [sempre] o que acredita (*say what you believe*).⁹⁰ Influenciado pela noção aristotélica de *peirástica*,⁹¹ Vlastos considera que dizer o que

⁹⁰ A expressão é de Vlastos. Terence Irwin também põe em questão a ideia de que a exigência de sinceridade seja uma regra para o exame, pois se isso fosse postulado, Sócrates deixaria de discutir várias proposições não assentidas, mas importantes para o desenvolvimento da pesquisa (1993, pp. 1-16).

⁹¹ A *peirástica* é um tipo de argumento refutatório que deduz a contraditória a partir das opiniões (ἐκ τῶν δοχοῦντων) do respondedor. Aristóteles. *Refutações Sofísticas* 165b4-5. Sobre os tipos de discursos ou raciocínios em Aristóteles, ver *Refutações Sofísticas* 165a39-165b11 e *Tópicos* 100a27-101a26.

acredita é uma condição para a busca elêntica da verdade moral.⁹² Ele considera que a franqueza é a única forma de garantir a dimensão existencial do exame, ou seja, que não apenas as proposições dos interlocutores sejam examinadas, mas também as suas vidas (1994, p. 9). De fato, há bases textuais no *Górgias* e em outros diálogos que corroboram essa dimensão do exame:

[Sócrates diz a Trasímaco:] Bem aventurado, não respondas contra o que [te] parece, a fim de que também realizemos algo. (Platão. *República* I 346a)

᾽Ω μακάριε, μὴ παρὰ δόξαν ἀποκρίνου, ἵνα τι καὶ περαιώωμεν.

[Sócrates diz a Protágoras:] Pois não é preciso examinar (ἐλέγχεσθαι) o “se queres” isso e o “se te parece”, mas o me e o te. E digo este “me e te” pensando que assim o argumento seria examinado (ἐλέγχεσθαι) melhor, se alguém retirasse o “se” dele. (Platão. *Protágoras* 331c)

Οὐδὲν γὰρ δέομαι τὸ ‘εἰ βούλει’ τοῦτο καὶ ‘εἴ σοι δοκεῖ’ ἐλέγχεσθαι, ἀλλ’ ἐμέ τε καὶ σέ· τὸ δ’ ‘ἐμέ τε καὶ σέ’ τοῦτο λέγω, οἰόμενος οὕτω τὸν λόγον βέλτιστ’ ἂν ἐλέγχεσθαι, εἴ τις τὸ ‘εἴ’ ἀφέλοι αὐτοῦ”.

[Sócrates diz a Cálicles:] Pelo [deus] da amizade, Cálicles, não penses que é preciso zombar de mim, tampouco

⁹² Segundo ele, o *élenkhos* socrático é uma busca da verdade moral, uma argumentação feita através da confrontação de perguntas e respostas, ao longo da qual uma tese é debatida somente se for afirmada como a própria crença do respondedor (1994, p. 4).

responder qualquer coisa que lhe sobrevenha contra o que te parece. (Platão. *Górgias* 500b)

Καὶ πρὸς φίλιου, ὦ Καλλίκλεις, μήτε αὐτὸς οἶου δεῖν πρὸς ἐμέ παίζειν μηδ' ὅτι ἂν τύχης παρὰ τὰ δοκοῦντα ἀποκρίνου.

Mas há também bases textuais que levam a pensar que a finalidade do *élenkhos* é antes o desenvolvimento do *lógos*:

[Trasímaco pergunta a Sócrates:] Que te importa isto, dizia, se me parece ou não? Não refutas o argumento (οὐ τὸν λόγον ἐλέγχεις)? Nada, eu retorquia. (Platão. *República* I 349a)

Τί δέ σοι, ἔφη, τοῦτο διαφέρει, εἴτε μοι δοκεῖ εἴτε μή, ἀλλ' οὐ τὸν λόγον ἐλέγχεις; οὐδέν, ἦν δ' ἐγώ.

[Sócrates diz a Górgias:] faço perguntas a fim de que o argumento se desenvolva e não por causa de ti. (Platão. *Górgias* 454c)

Ἔνεκα περαίνεσθαι τὸν λόγον ἐρωτῶ, οὐ σοῦ ἔνεκα.

Como atesta a passagem 333c5-8 do *Protágoras*, o *élenkhos* tem por objeto principalmente o *lógos*: “para mim, não importa que sejas desse ponto de vista ou não, se ao menos respondes (οὐδέν μοι διαφέρει, ἐὰν μόνον σύ γε ἀποκρίνη, εἴτ' οὖν δοκεῖ σοι ταῦτα, εἴτε μή)”.⁹³ É preciso

⁹³ Lanço mão aqui da tradução de Peter Stemmer (*Platons Dialektik. Die Frühen und Mittleren Dialoge*. Berlin-New York, 1992, p. 100ss.), retomada por Dixsaut. A helenista diz que é propensa a aceitar a tradução de Stemmer, por causa da frase que a segue: “pois, de minha parte, é principalmente o *lógos* que submeto ao exame (τὸν

reconhecer, porém, que ele também tem uma repercussão “pessoal”,⁹⁴ pois, Sócrates diz nesse mesmo diálogo que pode acontecer que o *élenkhos* também tenha por objeto quem faz as perguntas e quem as responde (Platão. *Protágoras* 333c8-9). Se Sócrates ora exige do interlocutor que diga o que acredita, ora cuida de examinar seus *lógoi*, não há razão para adotar uma leitura “moralizante”, que cola o enunciador em seu discurso, tampouco uma leitura “logicista”, restrita à esfera do *lógos*, que desassocia por completo o enunciador de sua enunciação. Valendo-me da variedade de pontos de vista confrontados aqui, concluo que o *élenkhos* é um dos temas importantes do *Górgias* e que o seu objeto é o discurso, seja este o produto das crenças do interlocutor ou não. Pode ser,⁹⁵ entretanto, que, ao ter o discurso refutado, aquele que o enunciou, envergonhado por suas contradições,⁹⁶ transforme-se, ou seja, liberte-se de sua crença de saber o que não sabe, e, predispondo-se a conhecer algo, seja capaz de discorrer e agir segundo as determinações da busca desse

γάρ λόγον ἔγωγε μάλιστα ἐξετάζω). Não se pode dizer de modo mais claro que o exame tem por objeto principalmente o *lógos* e não o fato de o interlocutor crer ou não realmente naquilo que diz. Dixsaut, entretanto, considera a posição de P. Stemmer, para quem o *lógos* é o único objeto do *élenkhos*, muito radical, visto que μάλιστα não quer dizer “exclusivamente” (2005, pp. 57-58).

⁹⁴ Que prefiro chamar de psíquica, visto tratar-se da alma (*psykhé*) dos dialogadores.

⁹⁵ Digo “pode ser” porque, ainda que faça referência ao modo dócil (πραῦς) de interlocutores como Teeteto, que, no *Sofista* 217d e 226c, submete-se ao exame com boa vontade, Platão também faz referência a interlocutores mais difíceis, como Cálicles, que se nega a examinar seu pretenso saber.

⁹⁶ No *Sofista* 230b-c, Platão utiliza o verbo χαλεπαίνειν para designar a dificuldade que o interlocutor sente consigo próprio ao ter o seu discurso refutado. É quando experimenta essa dificuldade que ele toma consciência de si próprio, ou seja, que ele percebe que não sabe o que julgava saber e, conseqüentemente, passa a ter disposições mais dóceis (ἡμεροῦν) com o outro.

conhecimento. Tal é a aposta de Sócrates que, frustrada no âmbito do *Górgias*, não deixa de produzir nos leitores um efeito persuasivo.

Referências bibliográficas

1 Fontes primárias

1.1 Platão

Plato. (1900-1907) *Opera*. Tomes I-V. J. Burnet (Ed.). Oxford: Clarendon Press.

Platon. (1920-1956) *Œuvres complètes*. Tomes I-Xii. Paris: Les Belles Lettres.

Platon. (1959-1960) *Œuvres complètes*. Trad. L. Robin. Paris: Gallimard.

Platon. (1989-2006) Collection Gf-Flammarion. Paris: Gf-Flammarion.

1.2 Obras selecionadas

Platon. (1923) *Gorgias*. Trad. Alfred Croiset. Paris: Les Belles Lettres.

Plato. (1959) *Gorgias*. E. R. Dodds (ed.). Oxford: Claredon Press.

Platão. (1989) *Górgias*. Trad. J. Bruna. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Platon. (1993) *Gorgias*. Trad. M. Canto-Sperber. Paris: GF Flammarion.

1.3 Outras fontes antigas

Antiphon. (1954) *Discours*. Trad. L. Gernet. Paris: Les Belles Lettres.

Aristophane. (1963) *Les nueés*. Trad. H. Van Daele. Paris: Les Belles Lettres.

Aristotle. (1924) *Metaphysica*. W. D. Ross (ed.). Oxford: Clarendon Press.

- Aristote. (2010) *Les métaphysiques*. Trad. A. De Murait. Paris: Les Belles Lettres.
- Aristote. (1931) *Physique*. Tomes I-VIII. Trad. H. Carteron. Paris: Les Belles Lettres.
- Aristote. (1950) *Physica*. W. D. Ross (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Aristote. (1958) *Topica et Sophistici Elenchi*. W. D. Ross (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Aristote. (2007) *Topiques*. Tomes I e II. Trad. J. Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres.
- Demosthenes. (1931) *Orationes*. S. H. Butcher; W. Rennie (eds.). Oxford: Clarendon Press.
- Démosthènes. (2002) *Plaidoyers Civils*. Tomes I-IV. Trad. L. Gernet. Paris: Les Belles Lettres.
- Diels, H.; Kranz, W. (1952) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Grieschisch und deutsch. Berlin; Charlottenburg: Weidmannsche Buchhandlung.
- Diogenes Laertius. (1964) *Vitae Philosophorum*. H. S. Long (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Diôgenes Laêrtios. (1988) *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB.
- Dumont, J.-P. (éd.). (1988) *Les écoles présocratiques*. Trad. J.-P. Dumont; D. Delattre; J.-L. Poirier. Paris: Gallimard.
- Górgias. (1999) Tratado do não ente. Elogio de Helena. Trad. M. C. Coelho. *Cadernos de Tradução* - USP 4, pp. 5-19.
- Hérodote. (1970) *Histoires*. Trad. Ph.-E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres.
- Hesíodo. (2003) *Teogonia*. Trad. J. Torrano. São Paulo: Iluminuras.
- Hippocrate. (1861) *Oeuvres complètes*. Trad. É. Littré. Paris: Baillièrre.
- Homerus. (1931) *Ilias*. T. W. Allen (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Homerus. (1946) *Odyseea*. P von der Mühl (ed.). Basileae: Helbing; Lichtenhahn.
- Homero. (2001/2002) *Ilíada/Odisséia*. Trad. C. A. Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro.

- Lysias. (1955) *Discours*. Trad. L. Gernet; M. Bizos. Paris: Les Belles Lettres.
- Olympiodore. (1970) *Platonis Gorgiam Commentaria*. Leipzig: L. G. Westerink.
- Olympiodorus. (1998) *Commentary on Plato's Gorgias*. Trad. R. Jackson; H. Tarrant. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Pindare. (1970) *Olympiques*. Trad. A. Puech. Paris: Les Belles Lettres.
- Sophocle. (1955) *Antigone*. A. Dain; P. Mazon (éds). Paris: Les Belles Lettres.
- Thucydides. (1942) *Historiae*. H. S. Jones; J. E. Powell (eds.). Oxford: Clarendon Press.
- Tucídides. (2001) *História da guerra do Peloponeso*. Trad. Mario da Gama Kury. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- Xenophon. (1921) *Memorabilia*. E. C. Marchant (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Xénophon. (2011) *Mémorables*. Trad. L.-A. Dorion. Paris: Les Belles Lettres.

2 Fontes secundárias

- Araújo, C. (2008) *Da arte: uma leitura do Górgias de Platão*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Bollack, J.; Wismann, H. (1972) *Héraclite ou la séparation*. Paris: Minuit.
- Cairus, H.; Ribeiro, W. (2005) *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ.
- Cambiano, G. (1991) Remarques sur Platon et la *techne*. *Revue Philosophique* 4, pp. 407-416.
- Carawan, E. (1983) Erotesis: Interrogation in the Courts of Fourth-Century Athens. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 24,3, pp. 209-226.

- Casertano, G. (2001) Palavra, verdade e engano em Górgias de Leontinos. *Cadernos de filosofia* 9-10, pp. 113-132.
- Cassin, B. (2023) Lacan e a sofística: *Mais ainda* ainda Helena. Trad.: Janaína Mafra. *Añansi: Revista de filosofia* v. 4, n. 1, pp. 103-111.
- Dixsaut, M. (2021) *Metamorfoses da dialética nos diálogos de Platão*. Trad.: Janaína Mafra. Coleção Cátedra Archai (coord. por Gabrielle Cornelli/UnB). São Paulo: Editora Paulus.
- Dixsaut, M. (2012) Refutação e dialética. In: Mafra, J. S. *Refutação*. Coleção Contraposições (coord. por Marcelo Marques/UFMG). São Paulo: Editora Paulus, pp. 55-86.
- Dixsaut, M. (2001) *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin.
- Dixsaut, M. (2005) Réfutation et dialectique. In : Dillon, J.; Dixsaut, M. (éds.). *Agonistes: Essays in Honour of Denis O'brien*. Burlington: Ashgate Publishing, pp. 9-43.
- Dodds, E. R. (1951) *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Dodds, E. R. (1988) *Os gregos e o irracional*. Trad. L. S. B. Carvalho. Lisboa: Ed. Gradiva.
- Dorion, L.-A. (1990) La subversion de l'elenchos juridique dans l'Apologie de Socrate. *Revue Philosophique de Louvain* 88, pp. 311-344.
- Dover, K. (1989) *Greek homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dover, K. (1994) *A homossexualidade na Grécia antiga*. Trad. L. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria.
- Freud, S. (1974) O estranho. In: Freud, S. *Edição standard brasileira*. Trad. J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago. pp. 273-314.
- Hansen, M. (1983) The Athenian Politicians, 403-322 B. C. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 24,1, pp. 33-55.
- Hartog, F. (2004) *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Trad. J. Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Irwin, T. (1993) Say What you Believe. *Apeiron* 26, pp. 1-16.

- Kahn, Ch. (1979) *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, Ch. (1981) Did Plato Write Socratic Dialogues? *Classical Quarterly* 31, pp. 305-320.
- Kahn, Ch. (1983) Drama and Dialectic in Plato's Gorgias. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, pp. 75-121.
- Kerferd, G. B. (1981) *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lafrance Y. (1969) La problématique morale de l'opinion dans le Gorgias de Platon. *Revue Philosophique de Louvain* 67, pp. 5-29.
- Leshner, J. H. (1984) Parmenides' Critique of Thinking. The Poluderis Elenchos of Fragment 7. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, pp. 1-30.
- Mafra, J. S. (2023) Helena de Troia, emblema do discurso: uma leitura do *Tratado do não-ser e do Elogio de Helena*, de Górgias de Leontinos. *Añansi: Revista de filosofia* (UNEB), v. 4, pp. 93-101.
- Mafra, J. S. (2012) *Refutação*. Coleção Contraposições (coord. por Marcelo Marques/UFMG). São Paulo: Editora Paulus, pp. 1-86.
- Marques, M. (2002) O Sofista: uma fabricação platônica? *Kriterion* 102, pp. 66-88.
- Marques, M. (2006) *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- May, H. (1997) Socratic Ignorance and the Therapeutic Aim of the Elenchus. *Apeiron* 4, pp. 37-50.
- Muniz, F. (2002) Dialética socrática entre a ironia e a *parrhesia*. *Boletim do CPA* 13/14, pp. 97-108.
- Muniz, F. (2003) Dialética e incomensurabilidade no Górgias de Platão. *Boletim do CPA* 15, pp. 35-42.
- Quesnel, A. (1996) *A Grécia. Mitos e lendas*. Trad. Ana Maria Machado. São Paulo: Editora Ática.
- Robinson, R. (1953) *Plato's Early Dialectic*. Oxford University Press: Oxford.

- Rossetti, L. (2015) *O diálogo socrático*. Trad.: Janaína Mafra. Coleção Cátedra Archai (coord. por Gabrielle Cornelli/UnB). São Paulo: Editora Paulus.
- Schleiermacher, F. (2002) *Introdução aos diálogos de Platão*. Trad. G. Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Scott, A. (ed.). (2002) *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. Pennsylvania: Penn State Press.
- Souza, J. (1969) A caracterização dos sofistas nos primeiros diálogos platônicos. *Boletim -USP- Língua e Literatura Grega* 8, pp. 109-155.
- Trabattoni, F. (2003) *Oralidade e escrita em Platão*. Trad. F. Puente; R. Bolzani. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus.
- Trevaskis, J. (1995) The Sophistry of Noble Lineage (*Sophist* 230a5-232b9). *Phronesis* 1, pp. 36-49.
- Vlastos, G. (2012) O élenkhos socrático: método é tudo. In: Mafra, J. S. *Refutação*. Coleção Contraposições (coord. por Marcelo Marques/UFMG). São Paulo: Editora Paulus, pp. 17-54.
- Vlastos, G. (1967) Was Polus Refuted? *American Journal of Philology* 88, pp. 454-460.
- Vlastos, G. (2013) Polo foi refutado? Trad. Janaína Mafra. *Kriterion* 54 (127), pp. 247-252.
- Vlastos, G. (1983) The Socratic Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, pp. 27-58.
- Vlastos, G. (1994) *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiser, J. (1975) Philosophy as Political Action: A Reading of the Gorgias. *American Journal of Political Science* 19/2, pp. 313-322.

3 Obras de referência

- Brandwood, L. A. (1976) *A Word Index to Plato*. Leeds: W. S. Maney and Son.
- Chantraine, P. (1977) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- Denniston, J. (1954) *The Greek Particles*. Oxford: Clarendon Press.
- Humbert, J. (1945) *Syntaxe grecque*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Liddell, H.; Scott, R.; Jones, S. (1996) *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Malhadas, D.; Dezotti, M.; Neves, M. (2006) *Dicionário grego-português* (vol. 1-5: α - ω). Cotia: Ateliê Editorial.