

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

Alessandra Daniela Marchi

A Virtude e o justo no *Górgias* de Platão

São Paulo
2009

Alessandra Daniela Marchi

A Virtude e o justo no *Górgias* de Platão

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

São Paulo
2009

Agradecimentos

Primeiramente agradeço aos meus pais, Odemar Alido Marchi e Marlene Marchi, pois sem seu amor incondicional e apoio contínuo não poderia ter trilhado a árdua e profícua estrada que me levou a esta dissertação.

Agradeço em especial ao meu marido Hermes, que tem acompanhado estes últimos anos de trabalho, com a paciência e a dedicação que só as pessoas especiais possuem.

Sou muitíssimo grata ao meu orientador, Prof. Marco Zingano, pelo apoio, pela orientação e pelas ricas lições que tem me passado ao longo de todos estes anos, desde a Iniciação Científica até o Mestrado;

Também agradeço aos professores:

Daniel Lopes pelas pertinentes e instrutivas correções feitas na qualificação e pela sua grande disponibilidade em me ajudar a finalizar um trabalho melhor e mais completo;

Roberto Bolzani por sua ajuda pontual e sua generosidade no exame de qualificação;

Flávio Ribeiro de Oliveira, Unicamp, pela disponibilidade em aceitar o convite para participar da Banca de Defesa.

Não posso me esquecer de algumas pessoas amadas que indiretamente fizeram parte desta importante fase da minha vida, como meus irmãos: Nívea e Leandro e meu amigo Ruben.

Por fim, agradeço a FAPESP pela bolsa concedida, sem a qual a dedicação exclusiva a esta pesquisa não seria possível.

Resumo

MARCHI, A. D. A virtude e o justo no *Górgias* de Platão. 2009. 92 f. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

A obra platônica pode ser dividida em três fases distintas que agrupam diálogos com características comuns. No entanto, alguns diálogos são de difícil colocação, pois possuem características comuns a mais de uma fase. O *Górgias* é um desses diálogos, por um lado, possui argumentos característicos dos primeiros diálogos, e, por outro, demonstra uma maturidade temática e uma postura dogmática de Sócrates que mais se aproxima da *República*, portanto, da segunda fase. Entender quais são as possibilidades de agrupamento dos diálogos de Platão é fundamental para se propor o deslocamento do *Górgias* dos diálogos socráticos para a segunda fase, ou seja, aproximá-lo do mesmo ambiente conceitual da *República*, e, a partir disto, começar a enxergar no texto elementos filosóficos relevantes ao desenvolvimento da filosofia moral e política de Platão.

Palavras-chave: *Górgias*, *República*, filosofia.

Abstract

MARCHI, A. D. Virtue and Justice in Plato's *Gorgias*. 2009. 92 f.
Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

The platonic work can be divided into three distinct phases which form groups of dialogues with common characteristics. Nevertheless, some dialogues are hard to be placed because have characteristics which are commons to more tan one phase. The *Górgias* is one of these dialogues, from one side, has arguments characteristically from the first dialogues and, from the other, demonstrate thematic maturity and a dogmatic posture from Sócrates which approximates more to the *Republic*, therefore, the second phase. To understand which are the possibilities of grouping the Plato dialogues is fundamental to propose shifting *Górgias* from the socratic dialogues to the second phase, therefore approaching it to the same environmental concept of *Republic*, and, from this point, start seeing in the text philosophical elements relevant to the development of the moral and political philosophy of Plato.

Keywords: *Gorgias*, *Republic*, philosophy.

Sumário

Introdução.....	p. 1
Capítulo 1: A questão Cronológica.....	p.5
1.2: Entre o <i>Protágoras</i> e a <i>República</i>	p.11
Capítulo 2: A <i>República</i>	p.22
Capítulo 3: O <i>Górgias</i> e suas implicações.....	p.47
3.1: Górgias: o retor e o personagem.....	p.47
3.2: Pólo.....	p.53
3.3: Cálicles.....	p.60
3.4: Cálicles, Trasímaco e a <i>pleonexia</i>	p.65
3.5: Sócrates: uma resposta à injustiça.....	p.73
Considerações Finais.....	p.80
Referências Bibliográficas.....	p.83

Introdução

O *Górgias* de Platão é um dos diálogos fundadores da filosofia, pelo menos daquilo que hoje se concebe como tal. Na Grécia Clássica a palavra filosofia e suas implicações ainda não eram tão claras, havia um misto de idéias e conceitos sobre os valores ético-morais que circulava livremente entre os cidadãos. A sofística¹, juntamente com sua parte mais famosa, a retórica, influenciava o modo de vida democrático da Atenas dos séculos V e IV a.C. Por ser a sofística um movimento muito variegado, o presente trabalho centrar-se-á em uma de suas atribuições: a retórica ou “arte da persuasão”, uma vez que esse é o objeto de interesse de Sócrates no *Górgias*, o qual tenta distinguir retórica de filosofia² e, a partir desta oposição, determinar quais são as verdadeiras artes³.

¹ Convém salientar que a sofística era um movimento muito amplo e que cada sofista possuía sua própria tese, seus próprios métodos e ambientes de atuação. Górgias, Protágoras e Hippias, por exemplo, são alguns dos sofistas (ou retores) ilustres que atuaram em Atenas.

² Daniel R. N. Lopes, em sua tese de doutoramento, faz um interessante comentário acerca da diferença entre retórica e filosofia apresentada no *Górgias*, diz: “Se a distinção entre *elenchos* socrático e *elenchos* erístico não é propriamente de método de argumentação, mas de *motivação* das partes envolvidas na discussão, a distinção entre “diálogo” (*dialegethai*) e “retórica” (*rhōtorikh*), em contrapartida, é apresentada por Platão no *Górgias* como uma questão de modo de discurso. Mas esse é apenas um dos aspectos do contraste entre retórica e filosofia no *Górgias*: o antagonismo entre elas se estende ao campo ético-político, e as personagens escolhidas por Platão para dramatizar esse embate são figuradas com caracteres diferentes, com visões conflitantes a respeito do melhor modo de se viver e dos meios para conquistar a felicidade (*eudaimonía*). O diálogo *Górgias* possui essa peculiaridade de retratar o antagonismo entre filosofia e retórica em diversos níveis de leitura, com grande ênfase à dramaticidade do diálogo; para Platão, a definição do que é “filosofia” passa necessariamente pelo confronto e pelo distanciamento com relação a “retórica”, representada, sobretudo, pela figura de Górgias no diálogo homônimo. Na minha interpretação geral do diálogo, Platão representa, no *Górgias*, a emergência de Sócrates como o verdadeiro senhor da *technē logōwn*, nesta disputa entre retórica e filosofia pela afirmação de um saber superior, disputa esta vivenciada pelo próprio Platão em seu embate com Isócrates: enquanto as personagens Górgias, Polo e Cálicles, embora a princípio hábeis na retórica, são representadas como inexperatas no “diálogo” (segundo as exigências estipuladas por Sócrates para seu correto proceder), a personagem Sócrates, em contrapartida, é representada como alguém que domina tecnicamente ambos os discursos”. (*O filósofo e o Lobo: Filosofia e retórica no Górgias de Platão*, Campinas, IEL/Unicamp, 2008, p. 41). Concordamos com o que disse o Prof. Daniel e ressaltamos a idéia de que o embate entre Sócrates e seus interlocutores no *Górgias* é um embate entre a própria filosofia e a retórica, cada uma com seus respectivos métodos; é interessante notar que Sócrates, embora tenha sido acusado por Cálicles de se dedicar exclusivamente à filosofia, motivo este que o tornaria inapto a se defender em um tribunal, dominava as várias formas de discurso, inclusive o retórico, pois se expressa de várias formas diferentes (apesar de exigir o discurso breve, dialógico, de seu oponente por que se denominava inapto para discursos longos). Acreditamos que o dilema socrático, o que o levou de fato a condenação, não estava relacionado à inaptidão de fazer um discurso de defesa como aponta Cálicles (484c4-486d1), mas em seu compromisso ético-moral com a filosofia, “a verdadeira arte”, que o afastava dos valores vigentes e o obrigava a não trair a si nem aos seus princípios e nem se contradizer (*Gor.*482c1-3).

³ Sócrates muitas vezes era considerado um sofista. No início do *Protágoras* Platão joga com a recorrente identificação entre os sofistas e Sócrates. O professor Roberto Bolzani Filho, em sua introdução à tradução da *República* (2006) feita por Anna Lia Amaral de Almeida Prado, resume o episódio inicial do *Protágoras* do seguinte modo: “no rápido episódio em que, chegando à porta da casa de Cálias, que então

O trabalho dos retores baseava-se na *paideia* e consistia em viajar por toda Grécia ensinando a arte do discurso. Mas, acredita-se que foi em Atenas que o movimento retórico atingiu seu apogeu, tanto pela estrutura política da cidade quanto pela influência de Péricles. Uma vez que, dentro da realidade democrática ateniense, era indispensável que as pessoas possuíssem a arte de falar e persuadir os outros numa audiência, dessa forma saber discutir idéias e expor seu ponto-de-vista claramente eram necessidades sociais e a função a que se propunham os retores ia ao encontro destas necessidades.

Em outras palavras, a retórica possuía grande prestígio junto à aristocracia ateniense porque ajudava os futuros políticos ou mesmo os cidadãos comuns a ganharem o maior número de votos nas assembléias, ou a convencerem os juízes no tribunal. O que ficava em voga nesta época era o interesse pessoal, de maneira que o certo ou errado ficava subordinado ao “conveniente” e não ao “verdadeiro”.

Dentro deste contexto geral, o *Górgias* apresenta três personagens, que representam a retórica e seus simpatizantes, revezando a conversa com Sócrates⁴, o representante supremo da filosofia das obras de Platão. O primeiro interlocutor é o famoso retor Górgias. No início, Sócrates interessa-se em saber quem é, ou melhor, de que se ocupa o renomado sofista; depois, questiona qual é a sua “arte” e assim por diante. Nesta parte, Sócrates demonstra um grande respeito por Górgias e o diálogo ainda assemelha-se aos Diálogos Socráticos. Contudo, a entrada de Polo, o segundo debatedor, indicará um novo rumo, tanto no conteúdo quanto no tom enfático e opinativo que Sócrates adquire. Esta parte, apesar de Polo ser uma personagem pouco

hospedava Protágoras e recebia também os sofistas Hípias e Pródico, Sócrates e o jovem Hipócrates ouvem do serviçal que os atende que seu senhor não tem mais tempo para sofistas (314c-d). Com esta anedota aparentemente insignificante, Platão reconhece a aparente confusão que a cidade devia fazer entre Sócrates e os sofistas. Afinal, todos eles viviam a ‘ensinar’ alguma coisa, e acabaram por receber denominações semelhantes, como, por exemplo, a de ‘sábios’”. A identificação que se fazia entre Sócrates e os sofistas é suficiente para justificar o imenso e nítido esforço de Platão em distinguir o filósofo do sofista e delimitar as diferenças conceituais entre estes dois tipos de mestres da antiguidade.

⁴ Charles Kahn define as três personagens da seguinte forma: “The first interlocutor, Górgias, is the famous writer, orator, and teacher, who boasts of the power that oratory can achieve but would prefer to decline moral responsibility for any use that is made of it. His pupil, Polus, is an outspoken admirer of those who gain political power by immoral or even by criminal means. Callicles, finally, is a product of the new Enlightenment, an ambitious young politician willing to attack the very notion of justice and morality as Socrates understands it. In Callicle’s mouth Plato has put “the most eloquent statement of the immoralist’s case in European literature. Faced with such opponents, Socrates must defend not only his moral principles but his whole way of life”. *Plato and Socratic dialogue*, Cambridge University Press, 1996, p.126.

expressiva, é de extrema importância por seu conteúdo e também para ressaltar a diferença entre este e os diálogos da primeira fase da obra platônica, como veremos adiante. O terceiro a dialogar com Sócrates é Cálicles, personagem muito importante para a compreensão do novo rumo que Platão dará a sua teoria política a partir da *República*; esta terceira parte também ressalta a maturidade textual e temática do *Górgias* e termina com um curioso mito escatológico.

A obra de Platão pode ser dividida em três fases distintas e bem delimitadas, pelo menos na maior parte dos diálogos. Contudo, alguns textos causam dúvidas e discussões sobre qual posição ocupam no todo da obra. O *Górgias* é um destes textos. Apesar do consenso entre os estudiosos de localizá-lo cronologicamente na primeira fase, conceitualmente alguns comentadores sugerem sua proximidade de diálogos da segunda fase, em especial da *República*. Deste modo, este trabalho almeja propor a leitura correlacionada entre o *Górgias* e a *República*, mostrando que ambos partilham o mesmo ambiente conceitual. Convém salientar que, em se tratando de Platão, a leitura cronológica nem sempre é a mais enriquecedora, visto que o *Górgias* tanto por suas discussões quanto por seu desenvolvimento demonstra o amadurecimento da teoria da ação, a tentativa de se estabelecer um vocabulário filosófico e um Sócrates bem diferente, que termina o diálogo com um mito escatológico similar aquele que termina o Livro X da *República*

George Klosko⁵ defende que o *Górgias* antecipa as principais questões políticas da *República*. Divide em duas a postura adotada por Sócrates no primeiro diálogo, dizendo que, em um primeiro momento, na conversa com Górgias, há um Sócrates elêtico, o qual, na conversa com Polo, transforma-se no Sócrates da *República* e deixa de perguntar para começar a expor idéias.

Apesar da proximidade entre o *Górgias* e a *República*, não se pode ignorar, no entanto, a correlação entre o *Górgias* e o *Protágoras*, uma vez que ambos os diálogos são sempre colocados lado a lado. Guthrie⁶ aponta alguns autores que aproximam ambos os diálogos, como Hackfort e Grube, e outros, como Nestlé, que os separam radicalmente. Independente da posição adotada, é importante salientar as semelhanças e diferenças existentes entre estes dois diálogos que, em última instância, acreditamos,

⁵ George Klosko, "The insufficiency of reason in Plato's *Gorgias*", *The Western Political Quarterly*, Vol.36, N°4 (Dec.,1983), pp. 579-595.

⁶ W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Vol.IV, London, Cambridge University Press, 1979, p. 214.

evidencia que o *Górgias* fica melhor posicionado próximo à *República* do que próximo ao *Protágoras*.

No *Górgias*, por exemplo, há o conflito entre razão e afecção, dado pela distinção entre dois tipos de desejo: o racional representado pela *boulhsiç*, e o irracional definido pela *eþiqumiã*. Este conflito inexistente no *Protágoras*. Além disso, há outras duas diferenças fundamentais entre as teses apresentadas no *Protágoras* e aquelas apresentadas no *Górgias*. A primeira é a diferente maneira com que ambos os diálogos apresentam o paradoxo socrático: o conhecimento é a causa da virtude, ou seja, o conhecimento do justo é suficiente para que se aja com virtude. No *Protágoras*, Sócrates defende explicitamente esta tese; já no *Górgias*, com a divisão do querer e o reconhecimento da parte de Sócrates de que a maioria está fadada à opinião e a natureza humana tende ao vício, este paradoxo sofre algumas adaptações para se encaixar neste novo modelo de homem; o que muda não é o paradoxo moral, mas a concepção de que o conhecimento não pode ser estendido a todos. A outra dissonância entre os diálogos está no aparente abandono da unidade das virtudes no *Górgias*. Esta tese, defendida veementemente no *Protágoras*, é repensada por Platão, que, ao admitir a possibilidade do conflito entre razão e afecção, admite a insuficiência da explicação da motivação humana para a ação dada até então por Sócrates e busca uma nova teoria que privilegie uma explicação mais profunda dos atos humanos.

Tanto o *Górgias* quanto a *República* partilham elementos dessa nova teoria da ação proposta por Platão, na qual as afecções além de fazerem parte da análise das ações, são consideradas fundamentais para se conhecer a natureza humana.

Este trabalho foi dividido em três capítulos. No primeiro tem-se a discussão acerca do agrupamento das obras de Platão, priorizando a localização do *Górgias* no todo da obra, acrescida de uma pequena análise das principais questões do *Protágoras* e a discussão da relação deste com o *Górgias*. O segundo capítulo é dedicado à análise dos elementos da *República* que se relacionam com o *Górgias*. Por fim, no terceiro capítulo há uma análise pormenorizada do *Górgias* e de suas personagens.

1. A questão cronológica

Dois importantes critérios de disposição dos diálogos são: a referência histórica⁷ e a análise estilométrica⁸. Na primeira, é feita a análise de alusões a eventos históricos dentro dos diálogos a fim de determinar sua data de composição. No *Górgias*, em particular, este tipo de organização dos diálogos pouco ou nada contribui, uma vez que no texto não há nenhuma alusão histórica que se preste a este fim. A estilometria, por sua vez, exclui todo o conteúdo filosófico e divide os diálogos por meio de similaridades gramaticais, vocabulares, sintáticas e rítmicas, como por exemplo, a presença de hiatos, o estudo das partículas, entre outros. Os estudos estilométricos consideram o *Górgias* um representante dos primeiros diálogos compostos por Platão. Estes estudos partilham de grande consideração e respeito no mundo acadêmico; por esta razão, nosso objetivo não é ignorá-los nem refutá-los, ao contrário, são citados justamente por se acreditar em sua importância; entretanto, por ser filosófico e teórico nosso interesse no diálogo, limitamo-nos apenas a citá-los.

Existem outras importantes e conhecidas organizações da obra platônica, mais centradas no conteúdo dos textos e na separação das idéias de Sócrates e de Platão. A visão Unitarista proposta por Schleiermacher é uma delas e baseia-se na peculiaridade da linguagem, na área comum do conteúdo e do formato específico de cada diálogo. Ele os separa, por questões didáticas, em duas partes, os éticos e os físicos, com três subdivisões cada; todavia, isto não significa que em sua percepção haja duas séries de diálogos, o que há é uma única série, denominada Unitarista.

Charles Kahn apresenta duas alternativas de leitura dos diálogos: a Unitarista, já citada, e a em três grupos consecutivos, baseada em diferentes estágios do pensamento de Platão. Na interpretação de Kahn, no entanto, as idéias platônicas são contínuas, ele rejeita a separação do período socrático - no qual as teses e idéias apresentadas nos textos seriam uma transposição das teorias de Sócrates - do período intermediário, em que Platão apresentaria suas próprias teses, fundamentadas na “Teoria das Idéias”. Deste modo, segundo Kahn, os diálogos platônicos são um grupo completo e multifacetado de uma única visão filosófica e os diálogos tidos como socráticos servem

⁷ Guthrie dedica um capítulo do volume IV, dedicado a Platão, do seu livro *History of Greek Philosophy* (1979-1980), à disposição dos diálogos dentro da obra do autor: neste capítulo ele discute questões sobre cronologia e cita importantes estudos estilométricos que podem complementar os estudos aqui citados.

⁸ Bradwood em seu livro *The Chronology of Plato's Dialogues* (1990), tenta mostrar o estudo do estilo de prosa platônica a partir dos estudos de vários pesquisadores da área de estilometria.

como “porta de entrada” (“threshold dialogues”, na classificação de Kahn) para aqueles diálogos que trazem as principais doutrinas de Platão, sobretudo, a *República*⁹. Dentro desta perspectiva, o *Górgias* é classificado como o esboço do *Protágoras*. Apesar disto, o autor admite que o conteúdo do *Górgias* permanece e será reutilizado por Platão em diálogos posteriores, aproximando-se, neste sentido conceitual, da *República*. Ainda segundo Kahn, é no *Górgias* que a personagem Sócrates tornou-se um emblema para a própria escolha de Platão da vida dedicada à filosofia. Em sua opinião, este diálogo foi composto por Platão em 390-388 a.C. Antes, portanto, da viagem de Platão à Itália e à Sicília e bem antes da fundação da Academia, a qual marca a segunda fase da obra platônica e a composição da *República*.

Além do problema cronológico, outra difícil questão levantada pela leitura que Kahn faz dos diálogos diz respeito à influência exercida por Sócrates no todo da obra platônica. O Professor Daniel Rossi Nunes Lopes coloca a questão da seguinte forma:

A tese de Kahn alude a outro problema igualmente espinhoso, a saber, se Platão mudou suas idéias na medida em que ia se distanciando da influência de Sócrates na sua vida intelectual, ou se essas discrepâncias em seu pensamento são por razões didáticas, como forma de preparar o leitor (e sobretudo seus alunos na Academia) para a introdução ao cerne de sua filosofia: a Teoria das Idéias.¹⁰

A principal fonte de separação entre as teses de Sócrates e as teses de Platão são os testemunhos aristotélicos. Aristóteles foi discípulo de Platão na Academia, por esta razão e por ter vivido em uma época próxima àquela em que Sócrates viveu, acreditamos que os comentários de Aristóteles são bastante seguros e cruciais para a análise da ‘questão socrática’, baseiam-se nos seguintes preceitos:

⁹ John Cooper no Capítulo 2: “Sócrates and Plato in Plato’s *Górgias*”, de seu livro: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, 1999, comenta em uma nota (p. 30) a posição de Kahn, dizendo: “(For Kahn, the historical Socrates had never engaged in inquiries aimed at defining moral notions, so Plato’s first Socratic works, in which actual Socratic views and practices were featured, could not have shown Socrates engaged in any such enterprise.) But first Plato wrote *Górgias* (no “aporetic” work) as a precursor, in which to lay out in a preliminary way the moral and political position (but not metaphysical one) he intended to espouse in quite different terms in the *Republic*: before continuing on to write the *Republic*, he needed to prepared the way in the “aporetic” dialogues for the introduction of a “craft” of dialectic with the task of knowing and explaining the Forms.” Cooper ainda critica esta visão adotada por Kahn argumentando ser bem improvável que algum estudioso de filosofia, Platão no caso, possua um pensamento totalmente desenvolvido desde o princípio do seu estudo, a ponto de saber exatamente qual serão suas teses futuras. Concordamos com Cooper quanto à objeção feita a interpretação de Kahn, até mesmo porque acreditamos que, em nenhuma hipótese, o *Górgias*, devido a sua maturidade temática e conceitual, pode ser considerado um dos primeiros diálogos escritos por Platão.

¹⁰ Daniel Rossi Nunes Lopes, *O filósofo e o Lobo: Filosofia e Retórica no Górgias de Platão*, Tese de Doutorado, Campinas, IEL/Unicamp, 2008, p.12.

- Sócrates discute a ética, mas não se ocupa da natureza como um todo. As sensações ficam de fora de sua busca, pois são instáveis e sempre mudam de opinião (*Metafísica* 987bd 1-8),
- Sócrates não alega ter conhecimento e baseava sua busca na questão “o que é” (*Met.* 1078b 17-32),
- Não faz alusão à teoria das idéias (*Met.* 1086b 2-7),
- Possuía uma visão racionalista das virtudes; assim, era a razão quem tornava o homem virtuoso ou não. Defendia a tese da unidade das virtudes (*Ética Nicomaquéia* VI, 13, 1145 a1-2).

Irwin, em relação à questão socrática dos primeiros diálogos, defende que:

I have argued that Plato’s early dialogues present the views of the historical Socrates, that Plato defends them as his own views, and that they are distinct from the views attributed to the character Socrates in the middle dialogues. We may find that this view requires a line of interpretation that the dialogue cannot reasonably bear. If the early dialogues turn out to attribute a reasonably constant and coherent set of views to Socrates, and if the middle dialogues do not depart from Socratic views in any clear or intelligible way, then we may justifiably decide that our provisional conclusion are wrong.¹¹

A questão socrática, que também envolve a interpretação de Gregory Vlastos, que será comentado em seguida, possui dois problemas distintos: o primeiro está na distinção entre o Sócrates real e a personagem platônica; e o segundo, é determinar se a doutrina de Platão é unitária ou não.

Se for adotado que nos diálogos socráticos há um Sócrates real, então, necessariamente, adotar-se-á uma perspectiva de evolução nos diálogos, pois os mesmos deverão ser divididos em “Socráticos” (em que há a reprodução fiel das idéias do Sócrates histórico), e “Platônicos” (ou seja, aqueles diálogos em que Platão abandona as teses do mestre e propõe sua própria filosofia, cujo ponto principal é a Teoria das Idéias). Em contrapartida, pode-se dizer que Sócrates é sempre uma personagem nas mãos de Platão sem, contudo, adotar uma perspectiva unitária, dizendo, por exemplo, que Platão evoluiu e, conseqüentemente, sua personagem Sócrates também

¹¹ Terence Irwin, *Plato’s Ethics*, New York, Oxford University Press, 1995, p.15.

evolui. Tomaremos por base a segunda interpretação - a saber, Sócrates é uma personagem dos diálogos e estes não são unitários -, pois acreditamos que a presença de Sócrates nos diálogos está sempre sujeita à perspectiva e aos interesses platônicos. Dessa forma, Diálogos Socráticos são aqueles mais próximos do que seriam as idéias socráticas, nos quais não há a presença da “Teoria das Idéias”. Apesar disso, em nossa perspectiva, os mesmos não deixam de ser obras de Platão, visto que as idéias do mestre estão sujeitas à interpretação e ao interesse de seu pupilo¹².

Gregory Vlastos foi um defensor veemente da separação entre uma fase socrática, na qual Platão transcrevia as idéias de Sócrates, e uma segunda fase, marcada pela introdução da teoria das idéias, em que Platão rompe com as doutrinas do mestre e passa a se opor a elas.

George Klosco, como já foi dito, considera o *Górgias* um diálogo intermediário entre os primeiros e os segundos diálogos. Mostra que interlocutores relutantes em ouvir Sócrates destroem a teoria política de Platão, assim como acontece com Cálicles na terceira parte do *Górgias*. Sócrates usa todos os seus artifícios para tentar dissuadir Cálicles, mas este se recusa a ouvir, o que dá um imenso poder dramático à obra. Para Klosco, esta repetida carência de Sócrates gera uma lacuna na filosofia, a qual Platão tenta suprir na sua reformulação política a partir da *República*.

Terence Irwin traduziu e fez um útil comentário acerca do *Górgias*. Utilizaremos boa parte de seus comentários sobre a posição do diálogo em questão e das características de cada fase, a fim de delimitar as razões que nos levam a crer que o *Górgias* não pertence ao universo conceitual dos diálogos socráticos. Irwin, apesar de não defender explicitamente o afastamento completo do *Górgias* da primeira fase, admite que cronologicamente ele é mais tardio do que os diálogos menores e predecessor da *República*¹³. Para validar sua tese o autor lista algumas características deste diálogo, são elas:

¹² A questão socrática, que envolve as interpretações de Kahn e Vlastos não será pormenorizada neste trabalho. Tomaremos como pressuposto que Sócrates é uma personagem platônica sem nos preocuparmos com uma discussão minuciosa desta questão.

¹³ “These are reasons for placing the *G.* later than the shorter, ‘Socratic’ Dialogues. It is harder to decide its relation to the *Pr.* They are parallel in important ways. The *Pr.* defends Socrates’ methods and doctrines by contrasting them with sophistic views, and examines a prominent sophist. The *G.* defends the Socratic point of view against the rhetorical point of view, and examines prominent rhetors and one of their supporters, Callicles. But the general tone and some important doctrines in the two dialogues are different. While we have suggested above some reasons why the *G.* appears to be later, the really crucial question concerns the attitude of the two dialogues to hedonism”. Plato, *Gorgias*, “Introduction”, Trad. Terence Irwin, 1979, p.8.

- O tom assumido por Sócrates é mais positivo e dogmático do que nos diálogos menores. Seus longos discursos demonstram uma exposição sistemática de conceitos e idéias.
- No *Górgias* a recorrência da canônica questão ‘o que é’ é menor.
- O tratamento do conflito da alma no *Górgias* e o problema da virtude parecem ser colocados junto com a idéia de que o conhecimento é suficiente para que a virtude esteja presente.
- O mito escatológico final demonstra o interesse pela imortalidade da alma, o que está ausente nos diálogos socráticos.

Do ponto de vista estilístico e filosófico temos duas divisões dos diálogos, uma com base mais epistemológica - em três fases - e a moral - em duas. A divisão em três fases privilegia a teoria das idéias ou a ausência dela, são elas:

Fase Socrática¹⁴, que é a primeira, na qual a idéias do Sócrates histórico¹⁵ predominam, não há a presença da teoria das formas não sensíveis. Esta fase foi definida a partir dos testemunhos aristotélicos e dos estudos estilísticos. Estes diálogos, via de regra, são: elênticos¹⁶, não ontológicos, Sócrates admite nada saber, utilizam método indutivo, não possuem teoria metafísica e são aporéticos. Convém¹⁷ salientar

¹⁴ Richard Kraut resumiu os diálogos socráticos de uma maneira muito plausível: “The early dialogues are the ones which he is most fully under the influence of Socrates (hence these are often called Socratic dialogues), and among them are the works which unsuccessfully seek definitions of moral properties. During this period, Plato wrote the *Apology*, *Charmides*, *Crito*, *Euthyphro*, *Gorgias*, *Hippias Minor*, *Ion*, *Laches* and *Protagoras*. These have been listed in alphabetical order, for although there may be good reason for saying of some of them that they were written later than other in this group, scholars are very far from a consensus about such issues. It would be safe to say, however, that the *Gorgias* is one of the latest in this group – and probable *the* latest – for it contains a number of features that link it with dialogues that do not belong to this early period. Other works besides those just mentioned are widely accepted as early, but since they have a greater stylistic similarity to the middle dialogues than do the ones listed above, there is some basis for thinking that, like the *Gorgias*, they were composed after the earliest of the early dialogues, but prior to the middle dialogues” (“Introduction to the study of Plato”, in: *The Cambridge Companion to Plato*, ed. R. Kraut, Cambridge University Press, 1992, p.5). A posição de Kraut em relação ao *Górgias* é partilhada por diversos estudiosos e é um dos motivos que nos levam a repensar a posição deste diálogo no todo da obra. Convém ressaltar, no entanto, que nossa proposta de leitura conjunta entre o *Górgias* e a *República* é apenas conceitual e não abarca, e nem pretende abarcar, as questões cronológicas que envolvem tal aproximação.

¹⁵ Vide nota 9.

¹⁶ Palavra originada da palavra grega εβεγκοϋ, que significa refutação; ou seja, estes diálogos caracterizavam-se pelo caráter refutativo ao invés da apresentação sistemática e dogmática de idéias.

¹⁷ Acerca dos Primeiros diálogos, Irwin convenientemente sinalizou que: “IF we appeal indiscriminately to the shorter dialogues and to the *Protagoras* and *Gorgias* for evidence of Socrates’ views, we may conceal significant differences between these two dialogues and the shorter dialogues”. Terence Irwin,

que estas características não estão presentes em bloco em todos os diálogos desta fase; por exemplo, a *Apologia* não é aporética; o Sócrates do *Protágoras* não assume nada saber. Seus representantes são: *Apologia de Sócrates*, *Críton*, *Íon*, *Híppias Menor*, *Laques*, *Euthyphron*, *Charmides*, *Protágoras*, *República I*, (*Górgias*)¹⁸.

Segunda Fase: apresentação da teoria das idéias, presença da metafísica, de graus de realidade, Sócrates tornando-se porta-voz das teorias platônicas; com, também, diferenças no estilo e no conteúdo. Esta fase coincide com a fundação da Academia e a composição da *República*. Os diálogos desta fase são: *Híppias Maior*, *Euthydemo*, *Lísias*, *Mênon*, *Menexeno*, (*Górgias*), *República II-X*, *Fédon*, *Fedro*, *Crátilo*, *Banquete*, *Párménides*, *Teeteto*.

Terceira Fase: entrada de Aristóteles na Academia. Há a revisão da Teoria das Idéias; nesta fase Platão busca novos caminhos para esta. Assim, o problema não é mais a explicação da existência dos dois mundos (sensível e inteligível), mas sim a explicação da relação das idéias entre si. Uma questão típica desta fase é a distinção entre uma proposição falsa e uma verdadeira. Sócrates perde sua relevância e deixa de ser o porta-voz de Platão. Os diálogos que ilustram esta última parte da obra de Platão são: *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Crítias*, *Leis* (XII livros), **Epinomis*¹⁹.

A divisão moral possui duas fases e privilegia o desenvolvimento da teoria moral da ação. A primeira fase é a Socrática; caracteriza-se por ser intelectualista, defender a unidade das virtudes, centra-se no *Protágoras* e coincide com a primeira fase da divisão epistemológica.

A segunda fase tem a *República* como seu marco principal e introduz elementos não cognitivos para explicar a ação, ou seja, as afecções tornam-se elementos importantes na compreensão e no desenvolvimento dos atos humanos. A tripartição da alma e o conflito entre suas partes são os grandes responsáveis pela mudança de perspectiva na obra platônica, pois o autor deixa de reproduzir as teses socráticas e introduz suas próprias opiniões acerca das virtudes e da política.

As duas leituras apresentadas acima, longe de serem opostas, são, na verdade, coexistentes e complementares.

Plato's Ethics, 1995, p.15. Sendo assim, mesmo quem acredita que os diálogos socráticos exprimem exclusivamente as idéias de Sócrates, é compelido a reconhecer a mudança entre o Sócrates destes diálogos e o Sócrates do *Protágoras* e do *Górgias*.

¹⁸ O *Górgias* foi colocado entre parênteses na 1ª e na 2ª fases para ressaltar a discussão acerca da sua posição.

¹⁹ * indica obra de autoria duvidosa.

A partir deste panorama da divisão dos diálogos e desta breve apresentação acerca da questão socrática, vamos analisar o *Protágoras* e a *República* (Cap.2), observando a proximidade deles em relação ao *Górgias*

1.2 Entre o *Protágoras* e a *República*

O diálogo *Protágoras* de Platão investiga se a virtude pode ou não ser ensinada, por extensão Sócrates também avalia se Protágoras é capaz ou não de ensinar a virtude, uma vez que este sofista se intitulava: “Professor de virtude”. Sócrates almeja saber que virtude é essa que Protágoras diz ensinar. No início do diálogo Sócrates defende que a virtude não é ensinável e Protágoras que a virtude é ensinável. Contudo, ao término da discussão há uma reviravolta temática e as posições se invertem, com isso Sócrates coloca em xeque não só a tese de Protágoras, mas também sua função.

A virtude pode ser ensinada? Sócrates responde que não. Seu argumento inicial baseava-se na constatação que tanto as pessoas consideradas virtuosas eram incapazes de tornar seus próprios filhos virtuosos quanto aquelas que se submetiam aos ensinamentos dos ditos ‘professores de virtude’, como Protágoras, não saíam melhores do que entravam nas aulas.

Com objetivo de refutar essa afirmação de Sócrates, Protágoras conta um mito²⁰ (Dokei <toihun moi, eñh, cariesteron eibai muçon uñin legei. 320c6-7) sobre a criação do mundo. Segundo esta história a virtude foi distribuída por Hermes, a mando de Zeus, a todos os homens, porém de forma desigual, a fim de possibilitar a vida em sociedade, uma vez que os homens sem a arte política (hñteçnh pol itikh) mostravam-se incapazes de viver em comunidade sem se destruírem mutuamente. Em determinado momento de seu discurso, o sofista ainda defende que todo homem que cometer injustiça deve negar, fingindo não a ter cometido, pois caso contrário, se ele quisesse se acusar em público, seria tido como um louco e correria o risco de ser banido do convívio com os outros homens²¹. Isto se dá, segundo o sofista, porque todos têm obrigação de participar da justiça e de declarar-se justo, quer seja quer não. Defende

²⁰ *Prot.*, 320c8-328d2.

²¹ “eñ de>dikaiousuhñ kai>eñ tñ<aBlñ politikñ<aftetñ<eñh tina kai>eidwsin oñi ađikoç eñtin, eñn outoç aútoç kaç 1auðu<tallhçh<legñ eñantion pollw, oðekei<swfrosuhh hçounto eibai, tallhçh<legei, eñtauça manian, kai’ fasin pantaç deiñ fahai eibai dikaiouç, eñnte wñin eñnte mh; hómainsqai ton mh>prospoioumenon [dikaiosuhh]* wç anagkaien outeña oñtin loudi>aúwç ge’ pwç metecein autheç, hómh>eibai eñ anqrwpoic.” *Prot.*, 323b2-c2.

ainda que a punição deve ser usada como uma forma de ensino da virtude ao ímpio e uma forma de evitar que ele cometa novos delitos; o que, segundo Protágoras, prova que a virtude pode ser ensinada.

Para Protágoras, a palavra *arethē* (virtude) abarca consigo os conceitos de justiça, moderação e piedade – “...*ἅλλ' αὐτὸς δίκαιος ἡ καὶ σωφροσύνη καὶ τοσοῦτον εὐκαί, καὶ σὺν ἡβδὴν ἐστὶν αὐτὸς προσάγορεύειν αὐτὸς ἀνδρῶν ἀρεθῆν*”²² - e cabe à educação o papel de instruir as crianças e lhes mostrar a distinção entre os atos justos e injustos. Protágoras defende o modelo tradicional da *paideia* (educação) grega, a qual se dividia entre o aprendizado dos grandes poetas e da música – importantes para doutrinar, harmonizar e ritmar – e a prática da ginástica – cuja função era garantir coragem e virtude ao espírito. No que concerne às leis cidadinas, ele argumenta serem elas paradigma de conduta aos jovens, já que foram criadas por antigos legisladores virtuosos e sábios.

Deste modo, a subsistência da cidade é garantida pela participação de seus cidadãos na virtude. Todavia, sinaliza o sofista que cada um tem sua habilidade natural em sua prática, ou seja, uns são naturalmente mais aptos a serem virtuosos do que outros. Observa-se, assim, que para o sofista a *arethē* possui um lado natural ao indivíduo, o qual determina o quanto ele participa dela, e outro imposto pelas leis, costumes e educação, que estabelecem os preceitos ético-morais vigentes em cada cidade. Este desnível entre o grau de virtude de cada um determina a necessidade de professores de virtude, assim como ele mesmo e os demais sofistas.²³

Sócrates, retomando o que Protágoras disse acerca da *arethē*, questiona-o sobre a unidade das virtudes: “...*ποῦν ἐστὶν μετὰ τὴν ἀρεθῆν, ἢ ἄρα ἐστὶν ἡ δίκαιος ἡ καὶ σωφροσύνη καὶ τοσοῦτον, ἢ ἄρα ἐστὶν ἡ εὐκαί, ἢ ἄρα ἐστὶν ἡ ἀνδρεία, ἢ ἄρα ἐστὶν ἡ ἀσθένεια, ἢ ἄρα ἐστὶν ἡ ἀσθένεια, ἢ ἄρα ἐστὶν ἡ ἀσθένεια*” - *Prot.329c6-d2*”.

Propõe duas interpretações para a questão:

1) a virtude é una e dela fazem parte a justiça, a temperança, a piedade e a coragem, que podem ser: 1.1) como as distintas partes de um rosto; ou 1.2) como as partes do ouro.

²² *Prot.*, 325a1-3.

²³ Esta questão acerca do desnivelamento das virtudes entre os indivíduos e a proposta de contenção social imposta pelas leis e educação adquirirão uma nova roupagem na *República*, em que aparece a teoria da divisão da alma e das virtudes e a virtude suprema torna-se a *epistēmē*, a qual passa a ser do domínio exclusivo dos filósofos, responsáveis por governar a cidade, educar e refrear aqueles que não são plenamente virtuosos.

“... w3per proswpou ta>mobia moria’ estin, stoma te kai>rD3 kai> ofqalmoi>kai>w3a, h6w3per ta>tou<crusou<moría oude3 diaferei ta> e3era tw3 e3erwn, allhlwn kai>tou<o7ou, all 1 h6 megetei kai<smikrothti;” *Prot.* 329d5-8.

2) ou há uma relação de sinonímia e são nomes de uma mesma e única coisa: a virtude.

Protágoras opta pela alternativa 1.1, pois, em sua opinião, as virtudes não se assemelham umas com as outras nem em si mesmas nem em suas propriedades.

A partir disto, Sócrates apresenta a tese da unidade das virtudes, a qual possui algumas possíveis interpretações. Dentre elas, está a tese da bicondicionalidade, defendida por Gregory Vlastos²⁴, que se baseia na relação de simultaneidade entre as virtudes, segundo esta teoria a presença de uma virtude acarreta necessariamente a presença das outras. Por exemplo, a presença da coragem simultaneamente acarreta a presença da sabedoria, da justiça, da moderação e da piedade, uma vez que ninguém pode possuir uma virtude sem as outras.

Outra interpretação possível para a unidade das virtudes é a tese da identidade entre as virtudes, que se baseia em uma relação causal, ou seja, a presença de uma virtude é *causa* da presença das outras. Em nossa concepção, esta interpretação explica de maneira mais completa as questões analisadas no diálogo do que a tese da bicondicionalidade, principalmente levando-se em conta que Sócrates coloca a sabedoria em lugar de destaque, como o elemento centralizador das virtudes, pois é o conhecimento do Bem que gera a coragem, a temperança e a justiça. A coragem, por exemplo, não é capaz de gerar o conhecimento. Além disso, tomando como princípio a tese da identidade das virtudes verifica-se que se as virtudes possuem uma relação de identidade, a presença de uma pode gerar a presença das outras, como defende a bicondicionalidade, contudo, a relação bicondicional entre as virtudes não é suficiente para garantir a identificação entre elas.

O primeiro argumento apresentado em defesa da unidade das virtudes tenta igualar a justiça com a piedade²⁵, diz serem ambas idênticas ou, pelo menos, muito semelhantes, uma vez que a justiça é pia e a piedade é justa (“e3w>me3 ga3 auto3 u3per ge emautou<faihn a6 kai>th3 dikaiosunhn o3ion eibai kai>th3

²⁴ Gregory Vlastos, “The Unity of the Virtues in the *Protagoras*”, *Platonic Studies*. US, Princeton University Press, 1973, pp. 221-269.

²⁵ Cf. *Prot.* 330c1-332a1.

οἰοῖται δικαίον” Prot. 331b1-3) . Todavia, este argumento é fraco e não é bem desenvolvido por Sócrates, que acaba o abandonando sem, aparentemente, convencer Protágoras da identificação entre estes dois tipos de virtude.

O segundo argumento é falacioso, pois Sócrates tenta convencer Protágoras de que a sabedoria e a temperança são a mesma coisa baseado na idéia de que cada coisa possui um único e exclusivo contrário, diz:

“Poteron ouβ, w3Prwtagoṛa, luswmen twṛ logwn; to>eβ eβi>mohon enantion eibai, hēkeiron en vellegeto eṛeron eibai swfrosuhç sofia, morion de>eβateron afetheç, kai>proç tv>eṛeron eibai kai>anomoia kai>autla>kai>aidunameiç autwṛ, w3per ta>tou<proswpou moria; poteron ouβ dh>luswmen; outoi gaṛ oi2logoi anfoterai ou1pahu mousikwç legontai* ou1gaṛ sunj dousin oude>sunarmottousin allhloiç. pwç gaṛ aβ sunj doien, eiβer ge anagkh eβi>men eβ monon enantion eibai, pleibsin de>mh, tñ<de>afrosuhñ eβi>oβti sofia enantia kai>swfrosuhh au3fainetai*” Prot. 333a1-b2

“Oukouṛ eβ aβ eiβ h2swfrosuhh kai>h2sofia;” Prot. 333b4-5.

Curiosamente na exposição socrática a sabedoria (sofia) e a temperança (swfrosuhh) compartilham o mesmo contrário, a afrosuhh. Razão que os leva a concluir que ambas são idênticas. Faltou ao sofista a malícia para identificar e refutar a “armadilha” de seu interlocutor, ou seja, perceber que uma mesma palavra pode possuir múltiplos sentidos. Deste modo, a afrosuhh poderia adquirir um sentido quanto oposta a swfrosuhh e outro completamente diferente quando oposta a sofia, isto resultaria na constatação de que este argumento não é suficiente para garantir a identidade entre essas duas virtudes.

O próximo argumento iguala a temperança e a justiça, dizendo ser a temperança eu3froneia (pensar bem), por esta razão quem é temperante não optará por cometer injustiça. Disto se conclui que ser temperante é a mesma coisa que ser justo e a temperança é igual a justiça.

“... Oukouṛ eβ aβ eiβ h2swfrosuhh kai>h2sofia; to>de>proteron au3 enanh h2ia h2dikaiosuhh kai>h2biothç scedon ti tau1on oβ. Epi dh, hβ d 1eṛw, w3Prwtagoṛa, mh>apokamwmen alla>kai>ta>loipa>diaskeywmeqa. aβa’ tiç soi dokei<adikwṛ aβqrwpoç swfroneia, oti adikeiç” Prot. 333b4-c1.

Por fim falta, falta igualar a coragem às outras virtudes. O ponto é colocado por Protágoras como um problema para Sócrates:

"!All legw' soi, e5h, legw, w3Swkrateç, o7i tauka panta moria meh e\$tin afethç, kai>ta>mea tettara au1wra epielikwç paraphhsia allhloiç e\$tin, h2de>andreiã pahu polu>diaferon pantwn toutwn. we de>gnwsñ o7i egw>allhqh<legw* eufhseiç gaç pollouç twra anqrwpwn adikwtatouç meã o5taç kai>anosiwtatouç kai>akolastotatouç kai>anaqestatouç, andreiotatouç de>diaferontwç." Prot. 349d1-8.

A solução encontrada por Sócrates é distinguir coragem de covardia. No primeiro caso, tem-se o conhecimento do que deve ou não ser temido; já no segundo, o conhecimento não está presente, então ou se tem medo de agir ou se age com uma ousadia condenável. Deste modo, a coragem, na medida em que se apresenta como epi\$sthmē do que deve ou não ser temido, é igual à sabedoria, pois são os sábios os mais corajosos.

A questão do hedonismo começa a se delinear a partir de 351a e vai até 354e. Sócrates une o prazer ao agradável, baseando-se na dicotomia: as coisas agradáveis são consideradas boas porque suas conseqüências são boas e as coisas desagradáveis, da mesma forma, são más por terem conseqüências más. O Objetivo de Sócrates é descobrir se o prazer em si é bom: "Touto toihun legw, kaq 1o3on h2ea e\$tin, ei1 ouk aqqa, tha h2onhã au1hã efwtwra ei1ouk aqaton e\$tin." Prot. 351e1-3.

Protágoras afasta-se um pouco da idéia socrática propondo um tripé mais complexo, deste modo há: coisas agradáveis (cujas conseqüências podem ser boas ou más), coisas desagradáveis (conseqüências boas ou más) e coisas neutras, ou seja, nem agradáveis nem desagradáveis. Protágoras diz:

Ouk oi3a, w3Swkrateç, e5h, a2lwç ou1wç, wç su>efwtj ç, ei1eñoi> apokriteon e\$tin wç ta>h2ea te aqqa' e\$tin a2anta kai>ta>anara> kaka'. alla' moi dokei<ou1 mon proç tha nura apokrisin eñoi> a\$falesteron ei3ai apokrihasqai, alla>kai>proç panta ton a5lon bion ton eñon, o7i e\$ti meã a8twra h2ewn ouk e\$tin aqqa, e\$ti d 1au3 kai>a8twra anarwra ouk e\$ti kaka, e\$ti d 1a8e\$ti, kai>triton a8 oude'tera, ou5e kaka>o5t 1aqqa: ²⁶

²⁶ Prot., 351c7-d7.

Antes de discutir a divisão tríplice feita pelo sofista, Sócrates, com o objetivo de ligar o conhecimento ao aprazível, investiga o que é o conhecimento e qual seu papel na escolha do agradável ou desagradável. Diz que a maioria, com o objetivo de justificar suas ações insensatas, diz ter sido vencida pelo prazer, apesar de possuir o conhecimento de que aquilo não é melhor. O conhecimento ($\eta\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$) na concepção da maioria é fraco e abandonado em detrimento do prazer, o filósofo coloca a questão do seguinte modo:

“... οὐδὲ ἄρα περὶ τοιούτου αὐτοῦ ὀντοῦ διανοοῦσθαι, ἀλλ’ ἑπιουσιῶς πολλὰκις ἀναρῶν ἐπιστημῆς οὐκ ἔστιν ἐπιστημὴν αὐτοῦ ἀρεῖν ἀλλ’ ἵνα εἴῃ τοι, τότε μὲν κούνη, τότε δὲ ἠδονή, τότε δὲ λύπη, ἐπιβτε δεῖν ἔστιν, πολλὰκις δεῖν φέρον, ἀτεχνῶς διανοοῦμενοι περὶ τῆς ἐπιστημῆς ὡς περὶ ἀνδραποδίου, περὶ ἐκκομῆς ὑποῦ τῶν ἀβίων ἀπάντων. ἀλλ’ οὐδὲ καὶ σοὶ τοιούτου τι περὶ αὐτῆς δοκεῖ ἡμίκαλον τε εἶναι ἡ ἐπιστημῆς καὶ ὄντιον ἀρεῖν τοῦ ἀναρῶν, καὶ ἔστιν ἡ γίγνῃσιν τῆς ταῦτα καὶ ταῦτα κἀκαί, μή ἀλλ’ ἀκράθῃ καὶ ὑποῦ μῆδενος ὡς τε ἀβίον ἄτα πρᾶττειν ἡ ἀβίον ἐπιστημῆς κελεύει, ἀλλ’ ἵνα ἔστιν ἡ φρονήσιν βόηθει τῶν ἀναρῶν;”
Prot. 352b5-c7.

“O Sócrates do *Protágoras*”, contudo, não pode aceitar a possibilidade da *akrasia*, ou seja, a possibilidade de que alguém que conhece o bem deixe de fazê-lo para fazer o contrário disto apenas por causa do prazer.

Deste modo, surge o paradoxo moral no *Protágoras* que se baseia na negação da *akrasia* e na tese: o conhecimento do bem ou a crença correta sobre o bem²⁷ é suficiente para gerar ações sempre boas. As ações injustas, por sua vez, são praticadas por causa da ignorância do bem, quem se deixa dominar pelos apetites o faz baseado em uma falsa opinião não no ‘conhecimento’.

Protágoras, convenientemente, concorda com Sócrates ao dizer que o povo não tem o perfeito conhecimento do que é o melhor e possui idéias errôneas acerca das coisas (... καὶ ἀλλὰ οὐκ ὀρθῶς ἔγινον οἱ ἀναρῶνται. – 352e3-4). A ignorância da maioria dos homens, como Platão demonstrou nesta passagem, não interessa apenas ao filósofo Sócrates, o qual buscava desvincular o conhecimento das ações injustas, mas também interessava ao sofista Protágoras, que se intitulava professor de virtude e se valia da ignorância dos outros para propor seus ensinamentos. A grande diferença destas duas figuras emblemáticas reside no fato de que Sócrates tenta solucionar um problema

²⁷ A possibilidade de se agir bem baseada em *doxai* é discutida em *Prot.* 358b.

moral e propor uma explicação da ação, enquanto Protágoras está preocupado apenas em ganhar seu dinheiro e salientar a sua superioridade intelectual em relação à maioria, sem demonstrar qualquer interesse moral nas atitudes de seus discípulos.²⁸

Se a expressão: “ser vencido pelo prazer” (υπο>τωκ ηδονωκ ηδτασqai – 352e6-353a1) não é válida, o que há? A resposta de Sócrates baseia-se na distinção entre coisas nocivas e coisas benéficas, retomando, de certa forma, o tripé apresentado por Protágoras e, depois, reduzindo-o à sua divisão dicotômica. Vejamos como isto se apresenta.

Num primeiro momento, Sócrates define coisas nocivas como aquelas que produzem um prazer momentâneo e causam males cessado o momento de prazer. Tal tipo de coisa só é considerada nociva, por causa da desventura que acarreta no final e não por causa do prazer que proporciona. Deste modo, o prazer em si não é mal.

A seguir define as coisas boas, que assim o são por resultarem em benefícios. Há coisas boas, que a principio são penosas, contudo elas não são boas pelas dores que proporcionam, mas pela sua finalidade, que é proporcionar o bem-estar. Assim, a finalidade das coisas boas é o prazer, não a satisfação momentânea, mas o bem-estar permanente:

Tout̄ 1αβα ηγεisq̄ 1εῑbai kakon, tha luphn, kai>αγαqon̄ tha ηδονη̄n, epei>
kai>αυτο>to>cairein tote legete kakon̄ εῑbai, ōtan̄ meizonwn̄ ηδονωκ
αποster̄n̄<h6o3aç̄ αυτο>ε̄σει, h6lupaç̄ meizouç̄ paraskeuaz̄n̄ twκ̄ efī
αυτο>ηδονωκ̄ epei>εῑkat̄ 1αβ̄λο̄ τι αυτο>to>cairein kakon̄ kaleite kai>
εῑç̄ αβ̄λο̄ τι tel̄oç̄ αποbleyanteç̄, ε̄βο̄ιτε̄ αβ̄ kai>ηδ̄ιᾱ εῑπεῑκ̄²⁹

Deste modo, se o prazer pode ser equiparado ao bem, e nisto está fundada a teoria hedonista do *Protágoras*, não é possível que o homem que conhece o que é bom, pratique ações más por ter sido vencido pelo prazer (que é o bem). As pessoas são levadas pelos apetites não porque são vencidas pelo prazer, mas porque não conhecem o bem verdadeiramente.

²⁸ No *Górgias*, Sócrates inquiri Górgias sobre a responsabilidade moral que o retor tem em seus ensinamentos e se o mestre é responsável pelo uso que seus discípulos fazem dos mesmos. Górgias não se intitulou professor de virtude, como fez Protágoras, contudo foi coibido por Sócrates a admitir que ensinava o justo e injusto a seus discípulos, o que o levou a se contradizer e abandonar a discussão. A ignorância da maioria não era só usada pelos sofistas, mas também foi usada por Platão como um dos pilares de sua tese filosófica e política, como poderemos ver adiante na análise da *República*.

²⁹ *Prot.* 354c5-d3.

Em 358c6-d4 Sócrates radicaliza o paradoxo, defendendo que ninguém faz o mal por livre deliberação porque não é da natureza do homem (*ἐν ἀνθρώπου φύσει* – 358d1) decidir-se pelo mal em detrimento do bem.

No *Górgias*, Sócrates deixa de defender este paradoxo de forma tão contundente, até mesmo por que ele admite que o homem é naturalmente vicioso, ao contrário da tese do *Protágoras* citada acima. Neste novo caso, o paradoxo aparece mais como uma tentativa de identificar na alma humana uma busca por justiça do que uma definição do que é natural ao homem, pois, a partir do momento em que as afecções passam a explicar as ações humanas, as teses intelectualistas do *Protágoras* mostram-se insuficientes para abarcar todo o conflito entre razão e afecção na alma.

A *sofiã* no *Protágoras* é o elemento centralizador das virtudes, na medida em que todas as virtudes se resumem no conhecimento do bem que é suficiente para garantir uma ação justa, corajosa, pia e temperante.³⁰

O diálogo está terminando e Sócrates justifica sua mudança de opinião com a tese que restringe a virtude no conhecimento, concluindo que a virtude, enquanto tal, é passível de ser ensinada. Protágoras, por sua vez, trilhou o caminho oposto do de Sócrates e tentou demonstrar que virtude e conhecimento não são equivalentes, chegando à conclusão que a virtude, por não ser igual ao conhecimento, não poderia ser ensinada. O diálogo termina em aporia porque a questão principal não é respondida. Porém, deve-se considerar a importância do levantamento de tais questionamentos tanto para a retomada quanto para o desenvolvimento/amadurecimento das teorias platônicas acerca da *aretê* em seus diálogos posteriores.³¹

Não somente o diálogo é deixado em aporia, mas o próprio Protágoras encontra-se ao fim da discussão em dificuldade, uma vez que o sofista que se denominava ‘Professor de Virtude’ é coibido por Sócrates a admitir que a virtude não pode ser ensinada, ficando tanto ele quanto sua “arte” em uma posição desprivilegiada. Dessa

³⁰ Esta afirmação aponta uma dificuldade na teoria proposta por Vlastos: se as virtudes possuem uma relação de simultaneidade, de que modo a *sofiã* pode ocupar uma posição de destaque? A tese da identidade não impõe nenhuma dificuldade a esta afirmação.

³¹ Terence Irwin em seu comentário acerca do *Protágoras* diz: “Adam remarked (*Prot.* ix) that no Platonic dialogue is so full of fallacious reasoning, and none contains an ethical theory so difficult to reconcile with other Platonic teaching”. (*History of Greek Philosophy*, vol. IV, p. 213.). Realmente os argumentos apresentados por Sócrates para defender a unidade das virtudes não são muito convincentes nem demonstram um sistema filosófico bem estruturado com uma explicação razoável sobre a teoria da ação; por esta razão Platão abandona esta tese e propõe uma tese nova acerca das virtudes, dividindo e distribuindo-as segundo a natureza de cada um, assim como fica bem demonstrado no Livro IV da *República*. Contudo, a unidade das virtudes não desaparece por completo das obras de Platão, na própria *República* ela aparece, mas presente apenas na alma dos filósofos, que são homens melhores, portanto capazes de reunir em si todas as virtudes porque possuem a *sofiã*.

forma, Platão deixa sua mensagem a respeito dos sofistas e da falta de compromisso moral deles, mostrando que seus ensinamentos não têm como pano de fundo as virtudes, pois do contrário, mesmo em detrimento dos argumentos socráticos, o sofista manteria sua posição e seria capaz de defender a possibilidade de se ensinar as virtudes.

A unidade das virtudes³² não é defendida explicitamente por Sócrates no *Górgias*³³, nem poderia ser, uma vez que neste diálogo Platão apresenta um esboço da sua divisão da alma do Livro IV da *República*. Por causa desta divisão a tese do *Protágoras* foi reformulada e passa a fazer parte de um sistema moral mais complexo, o qual prevê as afecções como parte da alma humana, que deixa de ser simples para tornar-se complexa, ou seja, a alma possui um lado racional, que busca o bem, mas possui também um lado afectivo (irracional) que busca os apetites, há, deste modo, um conflito maniqueísta entre as estas duas partes da alma. Neste novo modelo de alma, buscar a virtude ou ser virtuoso é muito mais difícil e fragmentado, pois esta busca envolve tendências contrárias, a saber, a razão e a afecção. Por exemplo, ser corajoso não pode ser mais igualado a ser temperante, até mesmo porque a maioria não é capaz de possuir o conhecimento detentor de todas as virtudes, este saber fica restrito, na *República*, ao filósofo.

A questão hedonista do *Górgias* é mais complexa do que aquela apresentada no *Protágoras*. A primeira alusão ao prazer (*hēdonē*) é feita já na discussão entre Sócrates e Pólo com o propósito de mostrar que a adulação tem como causa o prazer e o deleite sem se preocupar com o belo e bom. Entretanto, é na discussão com Cálicles que a questão do prazer será pormenorizada e discutida.

Cálicles apresenta sua tese hedonista dizendo que o homem verdadeiramente superior é aquele que tem inteligência e coragem de satisfazer ao máximo todos os apetites que surgirem. Sócrates, na sua primeira tentativa de refutação, faz o elogio da temperança e identifica a vida ideal com a satisfação moderada dos apetites. O temperante é aquele capaz de satisfazer os apetites moderadamente, enquanto o

³² John Cooper, em seu texto “Socrates and Plato in Plato’s *Górgias*” p. 54, comenta como a tese de Cálicles diverge da tese da Unidade das Virtudes defendida por Sócrates no *Protágoras*, o autor diz: “So Callicles’ view is that the superior person’s political intelligence is as distinct a quality of his soul from his bravery as it also is from the pleasure he gets through his exercise of the two of them. In that case, as with Protagoras in the *Protagoras*, Callicles is diverging from the theory of the unity of virtue defended by Socrates in that other work, according to which (true) moral and political knowledge and (true) bravery are to be identified somehow with an underlying general knowledge of what is good and what is bad for human beings. Accordingly, again like Protagoras, Callicles assumes that a person could have one of these virtues without the others.”

³³ A análise do *Górgias* está no capítulo 3, neste capítulo há apenas uma pequena discussão sobre as principais teses do *Protágoras* e sua relação com as teses do *Górgias*.

intemperante é aquele que busca satisfazê-los incessantemente, sem conseguir. Convém ressaltar que a investida de Sócrates não refuta o argumento de Cálicles.

Cálicles, a fim de rebater a idéia de que a vida temperante é a melhor, radicaliza sua teoria hedonista, agora o prazer e a felicidade consistem na presença e na satisfação de **todos** os apetites ao máximo, não mais só daqueles que surgirem, mas de todo e qualquer apetite.

A exacerbação dos apetites possibilita a Sócrates fazer a refutação da teoria calicleana. A princípio o filósofo desmoraliza a tese hedonista de seu interlocutor ao apresentar dois tipos de apetites nada nobres: o primeiro é o desejo que o sarnento tem de se coçar e a satisfação que sente ao fazê-lo e o segundo diz respeito aos apetites dos homossexuais. Dito isto, Sócrates delineia sua distinção entre prazeres bons e prazeres maus. Seu primeiro argumento é bem sintetizado por John Cooper, que diz:

Socrates points out that (appetite-) pleasure occurs simultaneously with its opposite, the pain or distress caused by the need of fulfillment: the pain lasts all the way through the pleasure of being fulfilled; yet it seems a logical feature of anything's good state that it replaces its bad one, and vice versa, and never temporally coexists with it. It follows that having appetites-pleasure cannot be the good state for a human being (i.e., happiness) – contrary to what Calicles has apparently wish to maintain.³⁴

Observamos que a conclusão do argumento acima (os prazeres em si não são bons nem maus) é oposta a conclusão de Sócrates acerca dos prazeres no *Protágoras*, em que Sócrates equipara o prazer ao bem. Esta diferente postura de Sócrates por si só já é suficiente para salientar a diferença entre o *Górgias* e o *Protágoras*. Todavia, Sócrates vai além no *Górgias* e apresenta a Cálicles um outro argumento que diz: algo é bom por causa da presença do bem (das virtudes), assim há prazeres bons, cuja finalidade é boa e prazeres maus, com fins maus.

Outras importantes distinções entre o *Górgias* e o *Protágoras* dizem respeito à estrutura e às motivações que levaram Platão a fazer estas alterações. Sócrates no primeiro utiliza dois conceitos contrários, ou ao menos desprezados, pelo método elêntico, são eles a *makrologiã* e *muqologíã*, ou seja, usa discursos longos e doutrinários, apesar de exigir discursos curtos tanto de Górgias quanto de Polo, e termina com um mito sobre o pós-morte, diferentemente do *Protágoras* que termina em

³⁴ John Cooper, 1999, p. 70.

aporia. A escatologia não era necessária até o *Protágoras* porque a alma era simples, mas na medida em que Platão introduz a idéia de uma alma partida e conflituosa a noção de recompensa extraterrena para aquele que reprime seus apetites e impulsos faz-se necessária, principalmente levando em consideração que Sócrates, o filósofo, não obteve o reconhecimento e o prestígio merecidos em vida.

O mito é usado no *Protágoras* pelo sofista homônimo com o objetivo didático de facilitar sua explicação sobre a criação do mundo e sobre a distribuição da virtude. No *Górgias*, o *μῦθος* é usado por Sócrates também por motivos didáticos, porém a motivação filosófica para o uso dos mitos é a mesma demonstrada e explicada pelo filósofo na *República*, como veremos no capítulo 2. A diferença crucial entre o uso do mito no *Protágoras* e no *Górgias* está no fato de que no primeiro caso a história é usada pelo sofista com o objetivo de encantar a platéia e de convencê-la de seus argumentos, é usada no início da sua exposição, ou seja, como o primeiro recurso de persuasão e fala da criação do mundo. Os mitos usados por Sócrates no *Górgias* possuem um conteúdo moralizante e educacional, sua função principal não é adular, no entanto não se pode esquecer que mesmo no mito filosófico utilizado por Sócrates o encantamento está presente e é essencial para a compreensão dos leigos, como fica muito bem demonstrado na *República*. O mito final do *Górgias* é usado não como primeiro recurso persuasivo, como fez Protágoras, mas, ao contrário, como último recurso para tentar convercer seu interlocutor (e por que não a audiência também) de suas teorias morais, o mito filosófico fala do pós-morte, mostrando que a preocupação de Sócrates está muito além do mundo sensível, o que indica movimentos opostos entre o mito contado por Protágoras (fala sobre a criação do mundo, centrado nas ações humanas em vida) e aquele contado por Sócrates (mostra o julgamento das almas após a morte, ou seja, o reflexo que ações feitas em vida tem na recompensa ou sofrimentos extra-terrenos).

Os argumentos apresentados acima demonstram a maturidade do *Górgias* e a preocupação de Platão em buscar elementos para persuadir as pessoas de que os preceitos morais filosóficos são os melhores e de que a vida dedicada ao Bem é a melhor, mesmo que isto não seja reconhecido em vida, contudo é no paralelo entre o *Górgias* e a *República* que a maturidade temática daquele pode ser melhor observada.

2. A *República*³⁵

A *República* é o “divisor de águas” das obras platônicas. É nela que Platão apresenta de forma mais elaborada sua divisão da alma e das virtudes, sua teoria política e educacional e sua famosa “teoria das idéias”. Enquanto nos diálogos socráticos Platão expõe a teoria de que a ciência (*ἐπιστήμη*) possui três desdobramentos, ou virtudes: a coragem (*ἀνδρεία*), a temperança (*σωφροσύνη*) e a justiça (*δικαιοσύνη*), na *República*, ou, mais precisamente, na segunda fase de sua obra, o filósofo delimita a extensão do saber e distribui as virtudes conforme a predisposição de cada um.

A *República* é composta por dez livros interligados entre si. O primeiro livro é o mais controverso quanto a sua data de composição, alguns estudiosos acreditam que foi composto na primeira fase das obras de Platão e anexado posteriormente como uma espécie de prefácio à *República*. Diversos fatores, incluindo a postura de Sócrates e, principalmente, a temática são os responsáveis por esta distinção. A discussão deste pormenor não é de nosso interesse, pois acreditamos que o Livro Primeiro é um belo prefácio e introduz de maneira muito eficaz a temática dos livros restantes, a saber, “o que é a justiça?”, dessa forma não nos prenderemos a tipificação da obra, mas nos centraremos no seu conteúdo.

Resumiremos brevemente os assuntos tratados em cada livro³⁶, privilegiando os conteúdos que em nossa opinião assemelham-se ao *Górgias*.

Livro I

Este livro introduz a questão principal do diálogo: ‘o que é a justiça?’, sem, contudo, respondê-la suficientemente. Sócrates rebate as definições de “Céfalo («dizer a verdade e restituir o que se tomou» - 331b), a de Polemarco («dar a cada um o que se lhe deve», segundo Simónides – 331e) e a de Trasímaco («o que está no interesse do

³⁵ A proximidade entre o *Górgias* e a *República* é tema recorrente entre os estudiosos, John Cooper em um texto dedicado à análise do *Górgias* ressalta esta proximidade: “... these ideas (Callicles’ ideas) line up very closely with the quite different ideas on these matters espoused by Sócrates of the *Republic*. I Will argue below that a close reading of the text shows that in his counterattack, Sócrates himself stands clear of these innovations in moral psychology”, *Reason and Emotion*, 1999, cap. 2, p. 32.

³⁶ Consultamos a Introdução à obra feita por Maria Helena da Rocha Pereira que antecede sua tradução da *República*.

mais forte» - 338c)”³⁷, mas não propõe sua própria definição, que será dada apenas no Livro IV.

Há na introdução da cena dramática uma reflexão sobre a velhice, que pode ser interpretada de duas formas: como sofrimento e como sabedoria. A justiça surge no diálogo quando Céfalo (o primeiro interlocutor socrático) diz a Sócrates que não teme a velhice por estar convicto de ter agido de forma justa³⁸. Sua concepção de justiça é sintetizada por Sócrates e consiste em dizer a verdade e dar a cada um aquilo que lhe é devido (“*Οὐκ ἄβια οὐλοῦσ' οἴω ἐστὶν δικαίους ἢ, ἀλλ' ἠγχοῦτε λέγειν καὶ ἀβία λαβῆν τι ἄποδιδόναι*” – 331d2-3), Céfalo define o homem justo como alguém comedido e prudente que sabe desfrutar as riquezas com sensatez.

Céfalo abandona a cena, convenientemente para fazer sacrifícios aos deuses, o que demonstra que é um homem pio, assim como aqueles que havia elogiado. Quem assume a discussão é seu filho Polemarco.

Polemarco baseia sua definição de justiça na tradicional idéia grega: o justo é beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos (“*ἡ2τοις φίλοις τε καὶ ἐχθροῖς ὠφελίᾳ τε καὶ βλάβᾳ ἀποδίδουσα.*” – 332d5-6). A tese socrática é contrária a moral popular defendida por Polemarco, pois o justo para o filósofo, na medida em que é bom, não pode prejudicar alguém independente de quem seja, em outras palavras, o homem justo é incapaz de ser injusto, assim como o homem bom é incapaz de ser mau.

O terceiro interlocutor de Sócrates, Trasímaco, entra na cena de forma violenta e abrupta, repreende Sócrates por só refutar as teses alheias e o intima a apresentar seu próprio argumento, o que o filósofo fará a partir do Livro II. Trasímaco defende a tese³⁹ que a justiça é o interesse do mais forte (“*εἰς αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.*” – 339a3-4). Seus três argumentos principais são: 1) a lei do mais forte (*πλεονεξία*); 2) deve-se tirar vantagem em tudo; 3) O homem injusto, no senso comum, é mais feliz, pois é capaz de dominar inteiramente e obter o máximo de vantagens.

Evidentemente Sócrates discorda de todos estes pressupostos, seu primeiro argumento refutativo baseia-se na idéia de que a arte, seja ela qual for, tem como escopo aperfeiçoar o assunto que a gerou, sua função é sempre corrigir e tornar perfeito seu objeto, não pode, por esta razão, causar danos. Por exemplo, o objetivo do médico não é

³⁷ Platão, *A República*, Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. XXI.

³⁸ Cf. *Rep.*I, 330d1-331b7.

³⁹ As teses de Trasímaco são analisadas detalhadamente no Capítulo 3.4.

buscar sua conveniência, mas curar o doente, o mais fraco. Deste modo, Sócrates conclui que o governo justo também não busca o que é conveniente para si, mas busca o melhor para seus governados (“Οὐκ ἀβᾶ ἐπισθῆμῃ γε οὐδὲμια τοῦ τοῦ κρείττονος συμφέρον σκοπεῖ οὐδὲ λέπιταττει, ἀλλὰ τοῦ τοῦ ἥττονος τε καὶ αὐτοῦ αἰσχυροῦ ἀαυθῆ.” – 324c10-d2). Trasímaco de maneira surpreendente rebate este argumento de Sócrates, utiliza duas metáforas: a da ama e a do pastor, para reafirmar sua tese de que o justo é o interesse do mais forte.

A justiça para Sócrates é sabedoria e virtude, como tal, ela gera a amizade e a concórdia, mesmo os homens, ou governos, injustos quando se unem para praticar algum ato injusto necessitam ser justos entre si, pois do contrário haveria ódio e revolta entre eles, o que os incapacitaria de empreender algo juntos. Vejamos o texto:

Εὐγε συ>ποιωῖ* ἀλλὰ>δὴ>καὶ>τὸδε μοι carisai kai>lege* dokeiç ἀδὲ ἡ6 πολὶν ἡ6στρατοπεδὸν ἡ6λῆσταç ἡ6κλεπταç ἡ6αβλο τὶ ἐφῆνοç, ὅσα κοινῆ< ἐπι>τι ἐβεται ἀδικωç, praxai ἀβ τι duhasqai, ei1adikoien ἀλλήλοῦç; Οὐδὲτᾶ, ἡ3λ 1οç.
 Τι’δ 1ει1μῆ>ἀδικοιῆ; ou1makl on;
 Πᾶν γε.
 Στασεῖç γὰρ ποῦ, w3Qrasumace, ἡ7γε ἀδικία καὶ>μῆσ καὶ>μάχαç ἐπὶ ἀλλήλοῖç παρεῖ, ἡ2de>dikaiosunh ὀδοῖαν καὶ>φίλιαν. ἡ3γὰρ;
 Ἔστω, ἡ3λ 1οç; ἰῆα σοὶ μῆ>διαφερωμαί.
 Ἄλλ 1εὐγε συ>ποιωῖ, w3aβῖστε. τὸδε δ’ μοι lege* ἀβᾶ εἰ1τοῦτο ἐβγον ἀδικίαç, μῖσοç ἐπι>ποιεῖῖ ὅπου ἀδ ἐπῆ< ou1kai>ἐπὶ ἐλλευγεροῖç τε καὶ> δουλοῖç ἐγγιγνομένη μῖσειῖ ποιῆσει ἀλλήλοῦç καὶ>stasiazein kai> ἀδυνάτουç εἰβᾶι κοινῆ< μετ 1αλλήλων πραττειν; (*Rep.* I, 351c6-e2)

Com este argumento Sócrates tenta convencer Trasímaco da excelência da justiça, que deve estar presente mesmo entre os injustos. Este curioso argumento impõe uma dificuldade ao paradoxo socrático, defendido com tanta veemência nos diálogos da primeira fase, que diz que o conhecimento da virtude é suficiente para gerar ações virtuosas, ou seja, se o homem conhece o que é justo ele necessariamente agirá com justiça. Este conceito fica deslocado quando comparado com o argumento acima, a questão que se coloca é: como os homens injustos podem possuir justiça, ou, pelo menos, agir com alguma espécie de justiça, e mesmo assim praticar atos injustos? Não há uma resposta clara a esta pergunta, porém se analisarmos o conceito de justiça apresentado no Livro IV, que será comentado adiante, e pensarmos que Platão na *República* abandona o rigor intelectual de Sócrates podemos aceitar este argumento

como válido, até mesmo por que o ‘conhecimento’ é delimitado na *República* e fica demonstrado que ele não está acessível a todos.

A teoria do *eĩgon* é a outra tese utilizada por Sócrates para rebater os argumentos de Trasímaco, baseia-se no princípio de que cada objeto cumpre uma função e pode ser definido por esta função que desempenha; este mesmo objeto, para que desempenhe sua função da melhor maneira possível, necessita de uma virtude (*aretē*) que lhe é própria (“*ἄλλ’ ἑστὶν οἰκείη μεν ἀρετὴ τοῦ αἵματος εἶγον εὐεργασταὶ ταῦτα ἐργαζόμενα, καὶ δὲ κακῶς.* 353c6-7) . Do mesmo modo acontece com a alma, que para desempenhar bem suas funções (deliberar, governar, etc.) necessita ser virtuosa, portanto justa, pois a justiça é uma virtude da alma (“*Ἄναγκη ἄρα καὶ κακῶς ἀρετὴν καὶ ἐπιμελείσκει, τὴν δὲ ἀδικίαν παντα ταῦτα εὐπράττειν.*” 353e4-5). Ao final de seu argumento Sócrates conclui que ser justo é mais vantajoso e o homem justo é feliz, enquanto o injusto é desgraçado, portanto infeliz.

O Livro I termina como os diálogos aporéticos, ou seja, com a afirmação de Sócrates de nada saber. Contudo, convém salientar, que esta confissão de Sócrates vem acompanhada do reconhecimento da parte do filósofo de que não chegou a um conceito adequado de justiça porque investigou de forma inadequada e foi levado pelas teses de Trasímaco. A partir do Livro II Sócrates adquire uma postura mais sistemática na construção de seu argumento e abandona o antigo método, no qual ele conduzia seu argumento de acordo com seu interlocutor. Deste livro em diante Sócrates irá expor suas teses.

Livro II e III

O abandono do *eĩgonoç* por Sócrates a partir do Livro II, para alguns comentadores, deve-se ao fato de Platão ter abandonado as idéias de Sócrates (histórico) para transformar sua personagem Sócrates em um porta-voz de suas próprias idéias. Não discutiremos a questão, mas salientamos que a diferente postura do filósofo dá margem a este tipo de interpretação.

A justiça não foi suficientemente definida no Livro I, deste modo Sócrates começa a expor seu conceito de que a justiça é intrinsecamente boa. A justiça moral, dessa forma, não é o interesse do mais fraco, mas é o pressuposto fundamental para que se tenha uma cidade harmônica. O cerne da injustiça está na *pleonexia*, a qual todo

homem parece perseguir como um bem. Platão traça um paralelo entre a *pleonexia* e a *physis*, demonstrando que a natureza humana tende ao vício, ou seja, a *pleonexia*, e pouquíssimos homens são capazes de se afastar da *pleonexia* e buscar apenas a virtude. Estes homens possuem uma natureza mais elevada, mais próxima, de certa forma, do divino.

A fim de melhor esclarecer seu conceito de justiça, Sócrates propõe começar pela análise da cidade, verificando como a justiça se delinea em seu interior, para depois observá-la no indivíduo, dizendo:

“ Εσωτ̄ τοίνυν πλειών ἀδ̄ δικαιοσύνῃ ἐν̄ τῇ μέτρῳ ἐπιεικῆ καὶ ῥῆμα
καταμάχειν. εἰ τοὺς βουλεύσας, πρῶτον ἐν̄ ταῖς πόλειςιν ζῆθῃσιν ποιεῖν
τί ἐστίν* εἴπειτα οὐτῶς ἐπισκευόμενα καὶ ἐν̄ ἐπιεικῆσιν, τῆς τῶν
μειζονοσ̄ ὀλιότητα ἐν̄ τῆς πόλεως ἀλλοτῆτος ἰδέειν ἐπισκοπούμετες.” 368e7-
369a4.

No *Górgias* Sócrates usa um artifício similar a este, pois também faz a analogia entre a cidade e o indivíduo, criticando a cidade do luxo e seus políticos corruptos e associando a isto a falta de virtude dos cidadãos destas mesmas cidades. Os políticos corruptos são comparados aos sofistas, pois assim como os primeiros constroem uma cidade viciosa, os sofistas tornam as almas de seus alunos más, longe, portanto, da virtude. As passagens do *Górgias* ilustram isto são: 503c, 510c-d, 512e-513a, 517b-518a, 518e-519d; nestas passagens há a demonstração de como a corrupção da cidade está ligada à corrupção da alma. Na passagem que vai de 513e5 até 514a3 percebemos que para o filósofo as medidas capazes de tornar a cidade melhor são as mesmas que tornam os indivíduos melhores, assim quando Sócrates diz:

“ Ἄρ̄ τοὺς οὐτῶς ἐπικειρήτων ἠδ̄ ἐστίν τῆς πόλεως καὶ τοῖς πολιταῖς
θεραπεύειν, ὡς βελτίστους αὐτοῦς τοῦς πολιταῖς ποιεῖν; ἀλλὰ οὐ γὰρ
δύναται, ὡς ἐν̄ τοῖς ἀποστολῆσι ἡμῶν, οὐδὲν ὀλιότῃ ἀλλοτῆτος
εὐεργεσίαν οὐδὲν ἰσχυρίσασθαι, εἰ μὴ καὶ ἡμεῖς ἀλλοτῆτος ἴσομεθα
μειζονοσ̄ ἡμετέρας πόλεως ἀλλοτῆτος ἰδέειν ἐπισκοπούμετες.”

ele demonstra que as virtudes presentes ou ausentes nos indivíduos vão determinar se a cidade é virtuosa ou não. Por exemplo, uma cidade habitada por filósofos será virtuosa, enquanto uma cidade governada por um tirano será carente de

virtudes, ou seja, a cidade pode ser definida pelo tipo de indivíduo que nela habita, por esta razão as pessoas devem buscar a virtude a fim de formar uma cidade virtuosa. Este ponto fica bem demonstrado na *República* quanto Sócrates define os tipos de governo e os tipos de pessoas correspondentes a cada modelo de cidade, assunto que será desenvolvido adiante.

A cidade é a unidade política por excelência e surge da necessidade social de cada indivíduo. Assim, a função da política é a lei do variegado, ou seja, conciliar as diferenças para que se tenha uma cidade harmônica. Platão divide sua cidade ideal na *República* em classes de acordo com a função que cada um exerce, uma vez que há grandes diferenças entre os indivíduos. Assim como no *Górgias*, Platão baseia seu conceito de justiça na teoria do *ergon*, defendendo a impossibilidade de se exercer com perfeição várias funções (“*ἀδύνατον ἓνα πολλαῶν καὶ ἑτερογενῶν τεχνῶν.*” – *Rep.* 374a6)

A princípio Sócrates propõe uma cidade fundada apenas na satisfação das necessidades básicas de cada indivíduo e na moderação, contudo Gláuco o repreende dizendo que este tipo de cidade é uma cidade de porcos (“*Εἰ δὲ οὕτως ἡ πόλις*” – 472d5), pois uma cidade de homens necessita de mais elementos. Para tanto é necessário que se aumente a cidade, ou seja, que se tenha mais tipos de produtores, um exército maior, entre outros; este crescimento da cidade é a origem das guerras e das desavenças com os vizinhos, pois é necessário que se expanda o território e que se mantenha as terras e as riquezas da cidade⁴⁰.

As classes vão se delineando ao longo do texto de acordo com sua utilidade e predisposição física e intelectual. A primeira classe é a mais baixa e vasta, está ligada aos produtores, são os artesãos, os agricultores e os comerciantes; estas tarefas estão voltadas à força e à habilidade física e não tanto intelectual. A segunda classe é a dos guardiões, responsáveis pela manutenção da ordem e pela proteção da cidade, são comparados aos cachorros, que devem ser perspicazes, rápidos na perseguição, destemidos, fortes. Além disso, o guardião deve ser corajoso e possuir um conhecimento capaz de reconhecer, ser manso e leal com os seus concidadãos e o inverso com os desconhecidos. Deste modo, a função de guardião mescla atributos físicos e intelectuais. Por fim, a última e mais importante função é a de governante, este é definido como o guardião perfeito, Sócrates diz: “*Φιλοσοφῶν καὶ τακτικῶν καὶ*

⁴⁰ A cidade do luxo também é criticada por Sócrates no *Górgias*, 518e2- 519d7.

ἰσχυροῦ ἡμῶν τῆς φύσεως οὐκ ἔστιν ὁμοίωσις καὶ ἀγαθοῦ ἐσθλαί φιλὰς
πολιτικῶν.” – 376c4-6); o governante reúne em si as habilidades dos guardiões acrescida
de uma capacidade intelectual superior, por essa razão ele é o filósofo.

Como o objetivo é investigar a origem da justiça e da injustiça na cidade,
Sócrates propõe investigar como deve ser a educação dentro dela⁴¹. A proposta
educacional filosófica baseia-se no ensino da música e da literatura, ambas associadas, e
da ginástica. Sócrates aproveita para fazer uma severa crítica aos Poetas e suas fábulas.
Divide os mitos em verdadeiros e falsos, nestes últimos Sócrates insere as fábulas
hesiódicas e homéricas. O cerne da crítica platônica aos poetas está nas figuras divinas
apresentadas por tais poetas, que narram histórias de deuses imperfeitos e cheios de
vícios, que estão muito longe da bondade e da virtude, o que os tornam maus exemplos
para os jovens. O deus (palavra sempre usada por Sócrates no singular) apresentado por
Sócrates é sinônimo de bondade e virtude, não pode, desse modo, possuir paixões e
vícios como aqueles deuses narrados por Homero e Hesíodo. Sócrates conclui que se
deus é bom não pode ser causa de males como diziam os poetas e diz:

“Οὐδὲ γὰρ, ἡμῶν δὲ φύσεως, ἐπειδὴ ἀγαθοῦ, πάντων ἀβελήτων, οὐδὲ
πολλοῖσι λέγουσιν, ἀλλὰ ὀλίγοις μὲν τοῖς ἀνθρώποισι ἀβελήτων, πολλοῖσι
δὲ ἀβελήτων* πολὺ γὰρ ἐλάττω ἀγαθῶν κακῶν ἡμῶν, καὶ τῶν μὲν
ἀγαθῶν οὐδένα ἀβελήτων ἀβελήτων, τῶν δὲ κακῶν ἀβελήτων ἀβελήτων ἀβελήτων
ἀβελήτων, ἀλλὰ τοῦτο γένοιτο.” – 379c2-7.

Para Platão, a mentira deve ser expurgada da concepção de deus, o intelecto (ἡ
ἐπιστήμη), por sua vez, é aquilo que mais se assemelha ao deus e partilha com ele de
atributos como imutabilidade, bondade e veracidade, evidentemente que numa
proporção menor. Deste modo, para que o guardião possa buscar ser semelhante a deus,
ele deve ser educado longe destas fábulas mentirosas.

⁴¹ Para Platão a educação é determinante na formação do caráter no homem, deste modo, se alguém
possuiu uma educação justa e moderada, possivelmente esta pessoa será também justa e moderada. O
homem para ser considerado feliz deve ser justo e possuir uma boa educação, isto está bem demonstrado
no *Górgias*, o texto é o seguinte: “PWL. Dhkon dh>w3Swkrateç, oἷ οὐδέ τῶν μέγαν βασιλέων
gignwskein fhseiç eudaimona oἷta. SW. Kai>allhgh>ge efw<ou1gas oἷta paideiaç oἷwç
eἷei kai>dikaiousuhç.” *Gor.* 470e4-7. Na *República*, Livro IV, a educação aparece como a
responsável pela conduta moral dos guardiões, ou mesmo dos cidadãos de maneira geral, Sócrates diz:
“Tha paideian, ἡμῶν δὲ φύσεως, καὶ τῶν τῶν ἐπιτήμων ἐπιτήμων γὰρ εὐ3paideuomenoi metrioi ἀδρεç
gignwntai, πάντα ταῦτα ῥῥδιῶν διογόνται, καὶ ἀβελήτων ὅσα νῦν ἡμῶν παλαιῶν, τῆ
τε τῶν γυναικῶν κῆσιν καὶ γὰρ μὲν καὶ παίδοποιῶν, οἷ dei<tauta kata>tha paroimian
πάντα οἷ malista koina>ta>filwn poieisqai.” 423e5-424a3.

No Livro III Sócrates reafirma a acusação aos poetas e seus mitos mentirosos citando diversos exemplos, e, por conseguinte, os expulsa da sua *polis*. Ademais disto, há a retomada do tema da educação pela música e pela ginástica.

Um importante conceito introduzido no Livro III e melhor desenvolvido no Livro X é o conceito de imitação (*mimhsiç*). Os poetas para reproduzir uma história e seus personagens utilizam a imitação com o objetivo de dar verossimilhança ao mito, produzem o simulacro da veracidade naquilo que narram, na medida em que tentam reproduzir a fala e os atos da personagem, não se atendo a simples narração de fatos.

A questão que se impõe é: deve-se banir toda e qualquer imitação? Isso é possível? O que deve ser imitado? A estas perguntas Sócrates responde dizendo que:

“Kai>eñi ge toutwn, w3 Adeimante, fainetai’ moi eiç smikrotera katakermatisqai h2tou<anqrwpou fusiç, w3te aduhatoç eibai polla> kal wç mimeisqai, h6aut1a>ekeira prattein w4 dh>kai>ta>mimhmata’ estin afomoiwmata.

Alhçestata, h3d 1oç.

Ei1a5a ton prwt1on logon diaswsomen, touç fulakaç h2ia twa a5lwn paswa dhmiourgiwa afeimehouç dei1 eibai dhmiourgouç elleuqeriaç theç polewç pahu akribeiç, kai>mhden a5lo ephithdeuein o7i mh>eiç touto ferei, oude1 dh>debi a6 autouç a5lo prattein oude>mimeisqai. ean de>mimw1tai, mimeisqai ta>toutoiç proshkonta euqeuç ek paidwn, andreibuç, swfronaç, o2ibuç, elleuqerouç, kai>ta>toiauta panta, ta>de>añleuqera mh te poieia mh te deinouç eibai mimhsasqai, mhde>a5lo mhden twa ai5crwa, i7a mh>ek theç mimhsewç tou<eibai a5pol auswsin. h6 ouk n5qhsai o7i ai2nimhseiç, ean ek newn porrw diatelewsin, eiç eph te kai>fusin kaqistantai kai>kata>swma kai>fwnaç kai>kata>th1 diahoian;” – 395b4-d3.

O poeta, ou artista de qualquer espécie, para que seja aceito na cidade sem causar prejuízo às almas dos cidadãos devem seguir certos preceitos e exercer um controle excessivo sobre os ritos e mitos que não são nocivos a alma humana. O poeta ideal para Sócrates é:

“... autoi>d 1a5 tv<au5thpoterv kai>añdesterw poihtñ<crvmeqa kai> muqologv wfeliaç e7eka, o5h2ia th1 tou<epieikouç lexin mimoito, kai> ta> legomena legoi en eñeikoic toic tupoiç oiç kat 1 aftcaç eñomoqethsameqa, o7e touç stratiwtaç epeceiroumen paideuein.” 398a8-b4.

Deve-se imitar, portanto, as coisas belas e perfeitas da natureza para que tanto os guardiões quanto os cidadãos comuns possam contemplar a harmonia e viver de forma virtuosa e justa. O cuidado com a alimentação, que deve ser saudável e moderada, é outro requisito para tornar os homens melhores. Sócrates ainda alerta que os guardiões devem estar em constante vigilância para que não se desviem da justiça e nem abandonem sua função, uma vez que a alma humana é viciosa e que há sempre a possibilidade de um conflito entre as afecções e o intelecto⁴².

Os guardiões/governantes são definidos como os homens sábios e que não possuem ignorância e nem mentira na alma. Contudo, curiosamente, a eles é permitido mentir aos ignorantes para melhor conduzi-los e corrigi-los, neste caso a mentira é uma espécie de *farmakon*, que tanto serve para curar os cidadãos quanto serve de engodo aos inimigos. Estas mentiras são similares aos mitos usados por Platão e possuem utilidade políticas; são possíveis e, até mesmo necessárias, por que o povo ignorante não está apto a conhecer a verdade, acessível apenas ao sábio governante que, por esta razão, tem autorização para mentir.

Resumindo, a alma humana tem um valor muito pequeno para Platão, na medida em que tende ao vício. Devido a isto, é necessário ter todo o cuidado com a educação e com a constituição da *polis*; a poesia, o ritmo e a harmonia devem ser rigorosamente selecionados, pois o uso inadequado dos mesmos pode corromper a alma humana. A cidade do luxo (*truph*), oposta a cidade ideal de Platão, é depurada a partir do controle dos guardiões, resultando na contenção da estrutura da *pleonexia*.

Livro IV

Platão na *República*, como já foi dito, parte da cidade para, por fim, chegar ao indivíduo, ou seja, ele faz primeiro uma análise macroscópica para depois fazer uma análise microscópica. A cidade é dividida em três classes: os produtores (artesãos, agricultores, comerciantes, entre outros), os guardiões e os verdadeiros guardiões (governante filósofo; os representantes de cada classe possuem uma aptidão natural para exercer sua função e devem exercê-la com perfeição⁴³). Assim também a alma é dividida

⁴² Cf. *Rep.* 412d9-e7.

⁴³ “Kai>toutou ge, hō d’ egōw; ebi fauloterōn tode, ou4kai>en tv<prosqen ephēmnhsqhmen, legontes wq̄ debi, eante twk fulakwn tiç faukoç ebgonoç genhtai, eiç touç ablouç autou apopempesqai, eant 1ek twk ablwn spoudaieç, eiç touç fulakaç. touto d’ 1

no Livro IV em três partes: *to>eφiqumhtikh*, *to>qumoeideç* e *to>filomaqeç* (*logistikoh*), correspondentes a três tipos de desejo: *eφiqumiã* e *qumoç* (ligados ao irracional e emocional) e *boul hsiç* (ligado à razão)⁴⁴.

A primeira parte, *to>eφiqumhtikh*, é a mais primitiva, corresponde aos apetites táteis e gustativos e está ligada ao desejo do agradável; a virtude capaz de dominá-la e ordená-la é a *swfrosuhh*. A *eφiqumiã* é preponderante na alma dos produtores, pois estes são inábeis intelectualmente, e atenuada na alma dos filósofos, que se dedicam aos prazeres intelectivos voltados ao Bem. O *qumoç* é a parte da alma ligada à cólera, por exemplo, é aquela causada pela reação a um ato de injustiça; segundo Platão o *qumoç* é a parte dominante nos guardiões e a virtude que corresponde a ela é a *andreia*, a qual pode ser entendida como a boa opinião do que deve ou não ser temido, sempre com o viés moral. Por fim, a terceira parte está ligada ao conhecimento moral, é a responsável pela razão que leva à ciência do bem; seu desenvolvimento está restrito a pouquíssimas pessoas, somente aquelas que possuem uma tendência natural à filosofia, a virtude correspondente a esta parte é a *sofia*. A presença da ciência (ou sabedoria) capacita o verdadeiro guardião a deliberar em benefício de toda a cidade e o torna apto a dar às ordens, a fim de conduzi-la com justiça.

A teoria da *boul hsiç* vista como o desejo racional, voltado ao prazer proporcionado pelo conhecimento é aludido por Sócrates no *Górgias*, embora não seja detalhadamente desenvolvido neste diálogo. Neste diálogo Sócrates restringe o tipo de desejo expresso pelo verbo *boul omai*, logo a *boul hsiç*, ao desejo racional, ou seja, aquele pautado no conhecimento moral e que, por esta razão, visa sempre ao Bem (*Gor.* 467a-468e).

Voltando a *República*, a *dikaiosuhh*⁴⁵ torna-se nesta nova divisão da virtude a mantenedora da harmonia entre as três classes. No Livro II, a justiça moral é defendida

eδouleto dh loux̄ oñi kai>touç aβlouç politaç, proç̄ o7tiç pefuken, proç̄ touto eñ̄a proç̄ eβ̄ eKaston eβ̄gon dei<komizein, oñwç̄ aδ̄ eβ̄ to>auδou<eφithdeuwn eKastoc̄ mh̄ polloi>añ̄a>eiç̄ gignhtai, kai>ouñw̄ dh>sumpasa h2poliç̄ mia fuhtai añ̄a>mh>pollai.”
Rep. 423c6-d6.

⁴⁴ Maria Helena da Rocha Pereira, na Introdução à sua tradução da *República*, faz uma interessante divisão das partes da cidade e compara-as com as partes da alma, vejamos como ela as classifica: “Ora a cidade tinha três classes: os guardiões, os militares e os artifices. Também a alma do indivíduo tem três elementos: apetitivo, espiritual e racional. Aos apetites cabe obedecer, às emoções assistir, à razão governar. «E assim assentamos suficientemente em que existem na cidade e na alma dos indivíduos os mesmos elementos, e no mesmo número». O seu equilíbrio ou desequilíbrio conduzem à justiça ou a injustiça.

⁴⁵ O Livro IV, em 427e6-7, trata da natureza da justiça que se baseia na relação entre *h2dikaiosuhh* e *to>aç̄açoñ*.

por Sócrates, não como o interesse do mais fraco, mas como o pressuposto fundamental para a obtenção de uma cidade harmônica. Para agir bem e genuinamente bem na *República* não é mais necessário que se tenha a ciência, basta que a pessoa faça bem aquilo que tem que fazer; dentro desta perspectiva, alguém é justo na medida em que executa bem seu papel. Sócrates defende no Livro IV que o homem justo é aquele que executa a tarefa correspondente a sua natureza e possui as virtudes que lhe são características; sua definição é:

“ Ἄλλ' αὐτῶντοι πολὺ καὶ ἕνα ἕκαστος ἐπιτελεῖ τὴν αὐτοῦ τέχνην καὶ οὐδὲν ἄλλο, ὡς ἂν ἕκαστος αὐτῶν ἐπιτελεῖ τὴν αὐτοῦ τέχνην καὶ οὐδὲν ἄλλο, ὡς ἂν ἕκαστος αὐτῶν ἐπιτελεῖ τὴν αὐτοῦ τέχνην καὶ οὐδὲν ἄλλο, ὡς ἂν ἕκαστος αὐτῶν ἐπιτελεῖ τὴν αὐτοῦ τέχνην καὶ οὐδὲν ἄλλο.” – 435b4-7

No *Górgias* e na *República* até o Livro IV a justiça opunha-se a *pleonexia*, porém a partir da divisão da alma e das classes a *polupragmosyne* torna-se a injustiça por excelência. O conceito de *polupragmosyne* pode ser entendido do seguinte modo: cada pessoa tem uma, apenas uma, aptidão natural para exercer uma determinada função na cidade, por exemplo, os artesãos são responsáveis pelo trabalho manual, os guardiões pela defesa da cidade e o filósofo pelo governo; o respeito e a manutenção desta ordem natural garantem a harmonia e a justiça na cidade. Contudo, se alguém de uma dessas classes quiser e tentar desempenhar mais de um papel além daquele que lhe foi designado ocorre a *polupragmosyne*, que é a injustiça por excelência.

A definição do filósofo na *República* é um resquício da tese da unidade das virtudes do *Protágoras*, uma vez que o filósofo possui todas as virtudes numa base intelectual porque possui um saber. A explicação do saber depende fundamentalmente da diferença entre *episteme* e *doxa*, ou seja, da separação entre o mundo inteligível e o mundo sensível, pois conhecer completamente uma coisa é conhecer o valor moral desta coisa. Para Platão não há diferença entre saber as propriedades e saber as prioridades (utilidades), isto pauta-se na idéia de que o bem é a fonte única de todas as coisas, sendo assim, o conhecimento vem em bloco, sem distinção entre conhecimento prático e conhecimento teórico.

No *Protágoras* a *sophia* é a causa de todas as outras virtudes, no Livro IV da *República*, uma vez que a *sophia* é apenas do domínio de muito poucos – os filósofos – a *andreia* do domínio dos guardiões e, somente, a *swfrosyne* acessível a todos, é a

dikaiosunh que desempenha o papel de levar todos a cumprir sua função natural, permitindo que a virtude se estabeleça. Embora o texto da *República* coloque a justiça como responsável pela virtude, é a *sofiã*, por meio do conhecimento dos filósofos, a responsável por reconhecer, determinar e distribuir os homens em suas respectivas classes. Desta forma, a sabedoria no Livro IV continua a ser a virtude por excelência.

O conflito entre a *eþisthmh* e a *praxiç* na *República* é mostrado a partir do conflito entre as diferentes partes da alma. O verdadeiro conflito ocorre entre o *logistikoh* e o *eþiqumhtikoh*, ou seja, entre a parte racional e a parte mais apetitiva, pois ambas possuem tendências contrárias; o *qumoeideç* possui uma natureza mais próxima do *logistikoh* e tende a auxiliá-lo. A *swfrosunh* ocorre quando a razão domina a emoção, afastando o homem dos prazeres sensitivos. A *ãndreiã*, ausente nos produtores, é a opinião reta daquilo que deve ou não ser temido. Ambas as virtudes quando aplicadas aos guardiões ou produtores devem ser guiadas pela opinião verdadeira, transmitida a eles pelos governantes únicos capazes de possuir a *eþisthmh* e terem, portanto, a *sofiã* capaz de determinar o que realmente é melhor⁴⁶.

A noção de uma alma tripartite é introduzida no *Górgias* pela personagem Cálicles, que separa os apetites da razão, a personagem platônica divide a alma em três elementos: *eþiqumiã*, *frohhsiç*, *ãndreiã*, o que prenuncia, de certa forma, a divisão tripartite do Livro IV da *República*. John Cooper expõe esta questão de uma maneira muito clara e, em nossa opinião, correta, vejamos⁴⁷:

“(...) Thus Callicles sees in any human soul distinct sources for the liabilities to motivations – fully formed impulses to action: at least the appetites themselves, on the one side, and fear and shame, on the other, plus the strength belonging to bravery (however this is to be conceived) that overcomes the latter whenever they arise” p. 61.

“(...) In that case, we would expect Socrates to go on to identify or presuppose some independence of elements in a soul that need to be put into some harmonious relationship – and, in this dialogue, that would mean looking back to what Callicles said, and Socrates confirmed from him, about the independence of intelligence and knowledge and bravery or manliness from one another, and both from the appetites. We would then have an unmistakable anticipation of the theory of the human soul that Socrates works out with care and clarity in *Republic IV* – vague and imprecise and

⁴⁶ Cf. *Rep.* 428c11-429b3.

⁴⁷ John Cooper, 1999.

exploratory as yet, but clearly moving in the same direction of psychological analysis.” (p 66).

Deste modo percebemos que Platão já delinea, pelo menos introduz, no *Górgias* sua tríplice divisão da alma e sua teoria da motivação humana. Além disso, Platão também anuncia neste diálogo a divisão da alma, quando Sócrates conta o mito siciliano por duas vezes usa a expressão “partes da alma” (“*thē de yuchē touto en v4ai2 ephiquimiai eis*” 493a3 e “*twā d 1añohtwn touto thē yuchē ou3ai2 ephiquimia eis*” 493b1). Estas passagens do *Górgias* são sutis e encaixam-se melhor na filosofia platônica quando clareadas pelo Livro IV da *República*.

Ao finalizar o Livro IV Sócrates acredita que a justiça foi devidamente explicada, defende que há somente uma forma de virtude e muitas de vícios e que estas quatro virtudes apresentadas são as que devem ser mencionadas. Além disso, Sócrates define a forma de governo ideal como monarquia, quando exercido por uma pessoa, e aristocracia, quando exercida por mais homens. Vejamos o texto:

“*Kai>mh, h3d 1eḡw, w3per apo>skopiaē moi fainetai, epeidh>enitauqa aḡabebhkamen tou>logou, e3 men eisai ei3oc thē afethē, aḡeira de>thē kakaia, tettara d 1eḡ autoiē a5ta w4 kai>asion ephimnhsqhāai. Pwē legei; e5h. Osoi, h3 d 1eḡw, politeiwr tropoi eis1a ei5h e5ontē tosoutoi kinduneubusi kai>yuchē tropoi ei3ai. Posoi dh; Pente men, h3 d 1eḡw, politeiwr, pente de>yuchē. Lege. e5h, tíne; Leḡw, ei3on, o7i ei4 men ou4oc o3 h2eiē dielhuqamen politeiaē ei5 a6 tropoc, eponomasqei h d 1a6 kai>dicnē eḡgenomehou men ga3 a1droē e2oc en toiē a5cousi diaferontoē basileia a6 klhqei h, pleiohwn de> aḡistokratia.” 445c4-d7.*

As outras formas de governo, a saber: timocracia, oligarquia, democracia e tirania, serão analisadas a partir do Livro VII.

Livro V

Este livro divide-se em duas partes:

- 1) Distinção entre o filósofo e o não filósofo;

2) Definição do filósofo;

Adimanto e Glauco no início deste livro insistem a Sócrates que desenvolva melhor sua idéia de como deveria ser organizada a comunidade na cidade ideal e explicita em que medida a mulher deve possuir as mesmas atribuições e a mesma educação que os homens; além disso, pedem a Sócrates que explique seu sistema educacional⁴⁸.

Trasímaco reaparece para pedir a Sócrates que continue sua exposição, dizendo ser este o desejo de todos: “ **Ἀμελει, εἴη Ὀρασμάχοϛ, πασι ταῦτα δεδωμέηα ἡμῖν νομίσει, ὡς Σωκράτεϛ.**” (450a5-6). Esta curiosa aparição de Trasímaco será desenvolvida posteriormente, todavia é muito relevante salientar a mudança de atitude do interlocutor socrático mais feroz dos diálogos platônicos.

Sócrates retoma sua exposição, apresenta estranhas medidas sociológicas, que, em última instância visavam à preservação da unidade das cidades. Nesta nova ordem social não haveria diferença, além das físicas, entre homens e mulheres, ambos deveriam ser educados de forma igual e exercer suas funções conjuntamente⁴⁹. Além disso, as mulheres deveriam ser comuns aos homens e as crianças não conheceriam seus verdadeiros pais, sendo criadas pela comunidade como um todo⁵⁰.

A fim de manter e respeitar a disposição natural de cada e de não contaminar a classe mais nobre, as pessoas deveriam copular apenas com seus semelhantes. Dessa forma, o homem que possui natureza de produtor deveria se unir a uma mulher de mesma natureza, os guardiões às mulheres guardiãs e os filósofos às filósofas, para que a ordem hierárquica fosse mantida e as crianças de cada natureza pudessem ser criadas de acordo com sua aptidão intrínseca. Esta escolha de parceiros seria feita pelo governante a partir de sorteios sutilmente falaciosos, com o objetivo de enganar o povo e evitar uma revolta.

Aos governantes, como já foi dito, por que conheciam o bem verdadeiramente, era permitido mentir para persuadir os ignorantes do que era melhor para eles:

“**Προϛ τοδε, ἡβδ 1εῖω, σὺν<τῷ>εὐδει καί<τῷ>ἀπάθῃ κινδυνεῦει ἡμῖν δεῦσιν χρῆσαι τοῦ ἀεὶ ὄντα εἰς τὴν εὐελίαν τῶν ἀγαθῶν. Ἐφάμεν δὲ ποὺ εἴη φάρμακον εἰς εἰς πάντα ταῦτα χρῆσιμα εἶναι.**” 459c9-d3

⁴⁸ Cf. *Rep.*, 449c7-450b3.

⁴⁹ “**Εἰταβα ταῖς γυναίξιν ἐπι>ταῦτα χρῆσιμα καί>τοῖς ἀδράσι, ταῦτα>καί>διδάκτεον αὐτάς.**” 451e4-5.

⁵⁰ *Rep.*, 457c10-d3.

O pressuposto para a constituição da cidade justa em Platão é o advento do filósofo ao poder, como fica bem demonstrado nesta célebre fala de Sócrates:

“ Ἐὰν μὴ, ἡδὴ λέγω, ἡοῖ φιλοσοφοῖ βασιλευσῶσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἡοῖ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφῆσῶσιν γνησιωτῶς τε καὶ ἰστανωτῶς, καὶ τούτο εἶς ταῦτον σumpesῆν, δυνάμις τε πολιτικῆς καὶ φιλοσοφίας, τῶνδε νῦν πορευομένων σωτῆρας ἐφ’ ἑτέρων αἰπολλοῖς φύσει ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἐστὶ κακῶν παύκα, ὡς φησὶ Γλαῦκων, ταῖς πόλεσι, δὲ καὶ τοῦδε ἀνθρώπου γενεῖ οὐδὲ αὐτῆς ἡ πολιτεία μὴ ποτε προτερον φύσιν τε εἶς τοῦ δυνάτορος καὶ φύσει ἡδὲ ἰσῆς, ἡδὲ νῦν λογὴ διελθούσῃ. ἀλλὰ τούτο ἐστὶν ὁρθοῖ παλαιὸν ἔντιμος λέγειν, ὁρῶντι ὡς πολὺ παραδοχὰς ἔχουσαι καλεποῦσιν ἰδέσθαι οὐκ ἀβελῆς τις εὐδαιμονησείην οὐδὲ ἰδίαν οὐδὲ δημοσίαν.”
473c11-e4.

O filósofo é definido por Sócrates como aquele que possui uma natureza voltada ao conhecimento, ou seja, é aquele que desde cedo demonstra interesse pela ciência, é insaciável pela busca do conhecimento, sendo este seu verdadeiro prazer. Ele é o homem capaz de contemplar o belo em si (αὐτοκαλον – 476c7) e conhecer a essência das coisas⁵¹. O filósofo é distinto dos outros porque possui o conhecimento de tudo (da essência das coisas), enquanto os outros estão sujeitos ao conhecimento de uma parte, por meio da opinião, uma vez que o conhecimento pleno é inacessível a eles.

Do final do Livro V até o Livro VII, Platão expõe os pressupostos e os saberes que o filósofo deve ter, bem como o modelo de conduta que o mesmo deve adotar.

Livro VI e VII

O Livro Sexto aborda principalmente dois assuntos: o retrato do filósofo e qual é o tipo de conhecimento que o filósofo deve possuir. A primeira parte deste livro trata da natureza do filósofo (φύσις φιλοσόφου), que reuni em si as virtudes cardinais. Filósofo é aquele que ama o conhecimento e se empenha em contemplar o Bem, a substância que sempre há, nesta passagem Platão utiliza três verbos ligados aos sentimentos: φιλεῖν, ἐρᾶν, ἀγαπᾶν, com o objetivo de demonstrar que o amor

⁵¹ A partir de 474c Platão começa a utilizar o ‘vocabulário platônico’, com por exemplo a expressão: αὐτοκαλον, com a conotação puramente filosófica.

filosófico pelo conhecimento abarca todos os âmbitos de sua vida, desde o sentimental até o intelectual.

O conhecimento do filósofo é fundado na pretensão de abarcar a totalidade por meio do conhecimento de toda a substância⁵². Ele ama a verdade e repugna o falso⁵³, é temperante⁵⁴, corajoso, justo e tem graça e elegância⁵⁵. Enfim, as qualidades filosóficas são listadas em 487a2-5, vejamos o texto:

“ Ἔστιν οὐδὲ οὐδὲ μὲν τὸ τοιοῦτον ἐπιθδεύμα, οὐδὲ ποτὶ λαῶν τις οἷός τε
γενοῖτο ἰδανῶς ἐπιθδεύσαι, εἰ μὴ > fusei eiδ mnhmwn, eumhqhç,
megaloprephç, euβariç, filoç te kai > suggesthç allhqeiaç, dikaiosuhhç,
aĩdreiãç, swfrosuhhç;”

O filósofo participa tanto do domínio humano quanto do divino, conhece, portanto, a vasta planície do ser. Este conhecimento o leva a concluir que a vida humana possui pouco valor e que a morte não deve ser temida.

Os produtores e os guardiões têm acesso à verdade por meio da opinião verdadeira transmitida a eles pelos filósofos, que é o único capaz de conhecê-la verdadeiramente. Convém salientar que, para Platão, conhecer uma coisa completamente é saber o valor moral dela e a explicação da natureza do saber depende fundamentalmente da diferença entre *episthmh* e *doxa*.

Os três símiles apresentados na segunda parte do Livro VI e no início do Livro VII têm o objetivo de mostrar que o filósofo possui a visão da idéia, para tanto é necessário que se afaste do mundo sensível e contemple o mundo inteligível, voltando posteriormente ao mundo sensível a fim de governar o povo. Os símiles são: o do sol (VI, 508b-509d), o da linha dividida (VI, 509d511e) e o mito da Caverna (VII, 517a-c).

A metáfora do Sol diz que o astro rei está para o mundo visível assim como o Bem está para o mundo sensível; em outras palavras, o Sol ilumina possibilitando que a visão distinga as cores e os objetos, pois a visão se torna inútil sem a luz, ela necessita da claridade para enxergar bem as coisas. Assim também o mundo sensível necessita do Bem, na qual se encontram as formas (ou idéias) ideais, para reconhecer e compreender o mundo sensível e quanto mais próximo se está do Bem mais se é capaz de ver a verdade.

⁵² *Rep.*, 485b5-8.

⁵³ *Idem.*, 485c3-4.

⁵⁴ *Idem.*, 485e3-5.

⁵⁵ *Idem.*, 486b6-13.

A divisão da linha fala sobre os diferentes graus de participação que se pode ter no Bem, ou seja, há aqueles que estão mais afastados e os que estão mais próximos da idéia do Bem. Maria Helena da Rocha Pereira resume a passagem da linha do seguinte modo:

“O segundo (VI. 509d-511e) consiste em imaginar uma linha para ser dividida em duas partes desiguais, cada uma das quais seria ainda seccionada segundo a mesma proporção. Se designarmos a linha AB, o primeiro corte por C e os outros por D e E (...)

Portanto, o mundo visível (*horata* ou *doxasta*) tem em primeiro lugar uma zona de *eikones* («imagens», reflexos nas águas), conhecidos pela *eikasia* («suposição» ou, como outros preferem, «ilusão»). Num nível mais elevado, temos todos os seres vivos (*zoa*) e objetos do mundo, conhecidos através de *pistis* («fé»). O mundo inteligível (*noeta*) tem também dois sectores proporcionais a estes, o inferior e o superior, o primeiro apreendido através da *dianoia* («entendimento» ou «razão discursiva») e o segundo só pela *noesis* («inteligência» ou «razão intuitiva»). Nesta última distinção poderá residir, como alguns supõem, a finalidade principal da analogia: o contraste entre o conhecimento pela *dianoia*, que é o das ciências, e o que é pela *noesis*, que é o da filosofia. Mas não é menos importante a antinomia entre opinião e saber, entre *doxa* e *sophia*, que tínhamos visto ao terminar do Livro VI e que vai tomar forma nítida na alegoria da Caverna (VII. 514-518b).”⁵⁶

Por fim, no sétimo livro é nos apresentada a Alegoria da Caverna, uma das mais conhecidas passagens de Platão. Nesta metáfora, Sócrates almeja demonstrar a natureza humana antes e depois da educação. A história diz o seguinte:

“Homens algemados de pernas e pescoços desde a infância, numa caverna, e voltados contra a abertura da mesma, por onde entra a luz de uma fogueira acesa no exterior, não conhecem da realidade senão as sombras das figuras que passam, projectadas na parede, e os eco de suas vozes. Se um dia soltassem um desses prisioneiros e o obrigassem a voltar-se e olhar para a luz esses movimentos ser-lhe-iam penosos, e não saberia reconhecer os objetos. Mas, se o fizessem vir para fora, subir a ladeira e olhar para as coisas até vencer o deslumbramento, acabaria por conhecer tudo perfeitamente e por desprezar o saber que possuía na caverna. Se voltasse para junto dos antigos companheiros, seria por eles troçado, como um visionário; e quem tentasse tirá-los da escravidão arriscar-se ia mesmo a que o matassem.”⁵⁷

⁵⁶ Maria Helena da Rocha Pereira, na Introdução à sua tradução da *República*, PP. XXIX-XXX.

⁵⁷ Platão, *A República*, Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. XXX.

Algumas observações interessantes são tiradas deste mito. Uma delas é o fato do homem não sair da caverna por vontade própria, ele é forçado a sair e contemplar a luz, como fica expresso pelo verbo *anagkazoito* (415c6). Esta saída é um processo árduo e gradual, em que ele vai se adaptando a luz até poder contemplar o sol. O processo de adaptação pode ser comparado ao processo de instrução do filósofo, que necessita aprender uma série de coisas antes de estar apto a contemplar o Bem. Da mesma forma, contemplar o sol possui o sentido de aprender a causa de todas as coisas, como já foi dito anteriormente.

Após ter saído da caverna e ter passado por todo o processo de ascensão ao conhecimento o filósofo necessita voltar a ela a fim de instruir e governar os outros, este processo de retorno também não é almejado pelo filósofo, pois uma vez que este contemplou a verdade, não sente mais o desejo de voltar aos simulacros, presentes na caverna. No entanto, uma vez que tenha voltado à caverna, ao invés de ser recebido como sábio e ocupar naturalmente a posição de governante, ele é menosprezado e poderia até ser morto. Naturalmente há nesta passagem uma alusão a morte de Sócrates, o ideal de filósofo platônico, que foi morto por que dedicou sua vida a busca pela verdade.

No *Górgias* também há uma menção a morte de Sócrates, ou melhor, do filósofo, que é advertido por Cálicles a abandonar sua dedicação à filosofia, pois, caso contrário, correria o risco de ser condenado à morte (assim como o homem que retorna a caverna) devido à sua inabilidade em se defender, como faziam os retores, nos tribunais caso fosse acusado. Outro ponto abordado por Cálicles em sua crítica a Sócrates, é a falta de inabilidade política deste por ter se dedicado exclusivamente a filosofia, vejamos a passagem:

“To>men ouβ allhqeε oūtw̄c ēdei, gnws̄n de; āb̄ ēpi>ta>meizw ēsq̄n̄c ēasaç h̄ēn filosofian. filosofia gar toi’ ēstin, w̄s̄w̄krateç, carien, āb̄ tiç aut̄lou<metriw̄c āȳhtai ēn t̄n̄<h̄dikij. ēān de>peraiterw̄ tou<debntoç ēndiatryñ, diafqora>tw̄ā ānqrwpwn. ēān gā kai>paū eūfuh̄ē ñ̄kai>porrw̄ thē h̄dikiac̄ filosofñ<ānagkh̄ pantwn̄ āpeiron gegonehai ēstin w̄t̄ crh>ēpeiron ēib̄ai tōā mellonta kalon̄ kaq̄aqā kai>eudokimon̄ ēsesqai ābdra. kai>gā tw̄ā nomwn̄ āpeiroi gignontai tw̄ā kata>th̄ā polin, kai>tw̄ā logwn̄ oiç̄ dei<crw̄menon̄ ōm̄ileīā ēn̄ toiç̄ symbolaib̄iç̄ toiç̄ ānqrwpoiç̄ kai>idiij̄ kai>dhmosij̄, kai>tw̄ā h̄onw̄rā te kai>ēp̄iqumiw̄rā tw̄ā ānqrwpeiwn̄, kai>sull̄hdhn̄ tw̄ā h̄q̄w̄rā pantapasin̄ āpeiroi gignontai. ēpeidān̄ ouβ̄ ēsqwsin̄ eīt̄ tinā id̄ian̄ h̄opolitikh̄ā

praxin, katagelastoi gignontai, w3per ge oi3ai oi2politikoi, e3peida3 au3 ei3 ta3 u3etera3 diatriba3 e3qwsin kai> tou3 logou3, katagelastoi' ei3in.” (Gor. 484c4-e3)

No próprio *Górgias* Sócrates responde a esta acusação de Cálicles e apresenta o filósofo como o político ideal, na medida em que possui a verdadeira arte política⁵⁸; entretanto é na *República* que Platão rebate detalhadamente a acusação de Cálicles, dizendo o que é esta verdadeira arte política, quem é o verdadeiro político e como a cidade justa se constitui. Com isto, podemos perceber que os temas e discussões do *Górgias* e da *República* se entrelaçam de uma forma complementar e que a leitura conjunta destas duas obras proporciona uma compreensão mais completa acerca da justiça, do filósofo, das artes, da natureza humana e da cidade ideal em Platão.

Outros dois pontos a salientar acerca da insistência de Platão em fazer alusão à morte de Sócrates em seus textos estão na sua indignação frente à condenação de seu protótipo de homem justo e na sua visão negativa a respeito do homem e sua natureza.

Voltando à *República*, o Livro VII além da alegoria da Caverna, apresenta a interpretação deste mito com base na divisão da linha, demonstra quais são as cinco ciências que o filósofo deve conhecer e expõe o caminho da dialética.

A primeira disciplina que o filósofo deve conhecer é a aritmética, a segunda a geometria plana, a terceira a geometria sólida, a quarta a astronomia e a quinta a harmonia. Estas disciplinas são o prêmio do que o filósofo precisa aprender para alcançar o mundo inteligível. É a dialética, entretanto, a responsável por fazer aquilo que a aritmética não é capaz de fazer, ou seja, sair da caverna e contemplar aquilo que ‘sempre é’ por meio da inteligência. A função da dialética é analisar todas as hipóteses até se chegar à verdade, abandonando o sensível para se atingir o inteligível, uma vez que as sensações não são capazes de dar a percepção da unidade do objeto, dizendo o que cada coisa é. A definição de dialética é dada por Sócrates na seguinte passagem:

“Oukou3, h3 d 1e3w, h2dialektikh>metodo3 monh taut3 poreu3tai, ta3 u3oqesei3 afairou3as, e3 1au3h3 th3 afch3, i3a bebaiwshtai, kai>tv< o3ti e3 borborv barbarikv<tini to>th3 yuche3 o3ma katorwrugmenon h3fema e3kei kai>afagei a3w, suneriqoi3 kai>sumperiagwgoi3 crwmehh ai3 dihlqomen tecnai3; a3pisthma3 men pollaki3 proseipomen dia>to>

⁵⁸ Gor., 421d6-422a7.

εἶς, δεῦναι δε> οἰοματοῦ αἵου, ἐπὶ ἀργέστην μετὰ ἡδὸν δόχου,
ἀνδροτέρου δε> ἡεῖσθημῆ.” (533c8-d6)

Livro VIII e IX

O Livro VIII retoma a discussão do Livro VI sobre as cinco formas de governo para desenvolvê-las melhor e explicar por que a monarquia e/ou a aristocracia são as formas de governo ideais. Neste e no Livro subsequente Platão desenvolve as quatro espécies de governo restantes “e a maneira (anti-histórica, mas convincente) como degeneram umas as outras. Deste modo se traça o quadro da timocracia (ou governo das honrarias), oligarquia, democracia e tirania, bem como o tipo de homem que corresponde a cada uma.”⁵⁹

A timocracia corresponde à parte da alma denominada *Quomoeideç*, é o tipo de regime guerreiro que prioriza, sobretudo, a coragem. Busca em primeiro lugar o reconhecimento e em segundo o dinheiro; seu governo se preocupa com a honra, ao invés de se ater ao que é bom para a cidade.

A partir da timocracia nasce à oligarquia, governo preocupado com a acumulação de riquezas e com a retenção da mesma na mão de poucos, o que o caracteriza pela má distribuição de renda⁶⁰.

A democracia, por sua vez, surge da tentativa de disseminação dos bens do governo oligárquico, para que todos se tornem iguais. O pilar do regime democrático é a falaciosa igualdade. O excesso de liberdade democrática cria uma espécie de escravidão que desemboca na pior forma de governo: a tirania. Citemos o texto:

“ Ἐ γὰρ ἀπὸ τῆς ἐλευθερίας ἐκίθη οὐκ εἶς ἀλλ’ οὐκ ἓξ ἀπὸ τῆς ἀπὸ δουλείας
μεταβάλλειν καὶ ἰδιωτῆν καὶ πολιεῖν.

Εἶκοç γὰρ.

Εἰκοτῶç τοῖνυν, εἶπον, οὐκ ἐξ ἀλλήλων πολιτείαν τυραννίαν κακίστην ἢ
ἐκ δημοκρατίας, ἐξ οὐδὲν, τῆς ἀκροτάτης ἐλευθερίας δουλείαν πλεῖστην
τε καὶ ἰδιωτάτην.” (564a3-8)

⁵⁹ Platão, *A República*, Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. XXXIII.

⁶⁰ A oligarquia é definida como: “Τὴν ἀπὸ τῶν τιμωτῶν, ἡδὸν τῆς πολιτείας, ἐπὶ ἡδὸν τῶν πλουσίων ἀπὸ τῶν πενήτων δε> οὐκ ἐκ τῆς ἀρχῆς.” *Rep.* 550c11-12.

A tirania é considerada o pior regime por que é exercida pelo pior tipo de homem: o tirano. Ele é alguém que dá vazão desenfreada a seus apetites, egoísta, incapaz de ter amigos e de alcançar a verdadeira liberdade.

A discussão acerca da tirania também foi apresentada no *Górgias*, em dois momentos distintos. No primeiro momento, ela é elogiada por Polo, que defende ser o tirano o homem mais feliz de todos por que pode fazer e obter tudo aquilo que quiser sem sofrer nenhum tipo de reprimenda ou punição⁶¹. Evidentemente Sócrates discorda deste argumento e defende que, na verdade, o tirano é o homem mais infeliz na medida em que é injusto e vive na ignorância, sem saber o que é realmente o belo e o bom.

A segunda aparição de tirania ilustra, de certa forma, a teoria apresentada na *República*, na qual a tirania emerge do seio da democracia. Isto é metaforicamente apresentado por Cálicles no *Górgias*, pelo leão, homem de natureza superior, que se eleva entre o povo, maioria de natureza inferior, e toma o governo para si, derrubando a democracia, governo da maioria, e instituindo a tirania, a forma de governo por excelência, em sua opinião, o texto diz:

“plattonteç touç beltistouç kai>efrwmenestatouç hḗwra auḗwra, ek neḗn lambahonteç hḗwra auḗwra, ek neḗn lambahonteç wḗper leontaç, katepjdonteç te kai>gohteunteç katadouloumeqa legonteç wḗ to iḗson crh>eḗein kai>touto' eḗstin to>kalona kai>to>dikaion. eḗn de' ge oiḗbai fusin iḗzanhḗ genhtai eḗwn aḗhr, pahta tauḗta aḗposeisamenoç kai>diarrhxaç kai>diafugwh, katapathsaç ta>hḗetera grammata kai>maganeumata kai>eḗvdaç kai>nomouç touç para>fusin aḗpantaç, eḗpanastaç aḗnefahh despothç hḗeteroç o2 doukoç, kai> eḗntauqa eḗelamyen to>thç fusewç dikaion.” (Gor., 483e4-484b1)

Sócrates novamente discorda do argumento de seu interlocutor e classifica o tirano como o mais infeliz dentre todos. A descrição socrática do tirano no *Górgias* é muito similar aquela apresentada na *República* e ambas visam demonstrar que o tirano é o oposto do filósofo, assim como a tirania é o inverso da monarquia filosófica, apesar de ambas aparentemente serem similares.

⁶¹ Gor., 466c – 471e.

O Final do Livro IX há o reconhecimento de que a cidade justa apresentada por Sócrates é utópica, funda-se em palavras (“τῆς ἐν λόγῳ κείμην” – 592a10). Contudo, seus preceitos permanecem, como admite Sócrates⁶².

Livro X

Pode ser dividido em três partes:

- 1) Reforça a discussão sobre a poesia;
- 2) Apresenta um novo argumento para a imortalidade da alma;
- 3) O mito de ER.

A retomada da arte como imitação começa a partir de um discurso retórico, no qual Platão defenderá a busca a qualquer preço pela verdade. Ele recusa a poesia mimética e, a partir da divisão das partes da alma, explicita o que seria esta poesia mimética e o motivo por que esta deve ser banida da cidade ideal.

Cada coisa existente no mundo sensível é uma réplica de um objeto natural criado por deus, o qual possui um único exemplar no mundo inteligível. Este objeto natural não pode ser reproduzido por meio de cópias no mundo inteligível, ou seja, o artífice após contemplar este objeto o reproduz no mundo sensível. Deste modo, os objetos reproduzidos pelo artífice são aparentes, não possuem existência real, pois este status é do objeto natural não de sua cópia. Por exemplo, o marceneiro contempla a cama natural e faz uma cama, que é uma réplica dela; o pintor contempla a cama feita pelo marceneiro e pinta uma cama baseado na aparência da idéia natural de cama. O pintor não tem acesso à cama natural por que não é um marceneiro, ou seja, um artífice possuidor deste conhecimento. A partir deste argumento, Sócrates propõe graus de realidade baseados na divisão da linha e nas partes da alma. Resumindo:

- 1) há um objeto único criado por deus no mundo inteligível;
- 2) há o objeto feito pelo artífice, baseado no objeto natural;
- 3) há a imitação do objeto feito pelo artífice, sem contato com a idéia original, é a imitação da aparência.

⁶² “ ἅπαντα τὰ ἐν λόγῳ κείμην παραδείγματα ἀφαιρέται τῷ βούλῳ ὁμοίως ὡς αἱ οὐρανοῦ ἀστέρες ἀφαιρέονται τοῖς ἀστρονόμοις. διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε ποῦ εἴτε εἴσται* ταῦτα γὰρ ταυτῆς μοῆς ἀπὸ πρᾶξεων, ἀλλ’ ἕξ δὲ οὐδέμιας.” *Rep.* 592b1-4.

Deste modo, podemos notar que há três graus de realidade. O primeiro é o objeto real; o segundo é o aparente, reproduzido com base no objeto real e, por fim, há imitação do objeto aparente, ou terceiro ponto afastado real.

A crítica de Sócrates a *mimhsiç* poética reside nisto, na falta de conhecimento dos poetas e artistas acerca do objeto que imitam; eles produzem a ilusão de conhecerem algo e enganam os ignorantes a este respeito.

A passagem abaixo explica de maneira satisfatória a crítica platônica a poesia, vejamos:

“Oukouκ, hβ d legw, meta>touto episkepteōn thn te tragōdian kai>ton hēmōna autheç Omhron, epeidh’ tinwn akoubmen oti outoi pasac men tecnac epistantai, panta de>ta>anqrwpeia ta>proç afetha kai>kakian, kai>ta’ ge qeia; anagkh gar ton aqaoa poihtēn, ei mellei peri>w4 ab poiñ<kalwç poihsin, eidota aβa poieia, hōnh>oiēn te eibai poieia. dei<dh> episkeyasqai poteron mimhtaiç t{oi}outoiç outoi enucontec exhpathntai kai>ta>eβga autwκ oδwateç ouk aiçqahontai tritta>apeconta tou< oβtoç kai> rpdia poieia mh> eidoti tha allhqeian, fantasmata gar all touk oβta poioucin, hēti kai>legousin kai>tv<oβti oi>2aqaoi>poihtai>i5asin peri>w4 dokousin toiç polloiç eu3egein.”
598d8-599a5.

Esta passagem mostra a razão pela qual Platão expulsou os poetas e “imitadores” da sua cidade ideal, ele o faz porque considera o ofício destes poetas, acrescenta-se nesta crítica os sofistas, prejudicial a alma humana, pois baseavam-se no simulacro e apresentavam modelos muito longe da virtude. Deste modo, verifica-se que não é o poético ou mítico que está em questão aqui, mas sim este tipo de fábula que é proibida.

Sócrates explica seus motivos para banir a poesia de sua cidade virtuosa comparando-a com a filosofia, a verdadeira arte, que encanta baseada na verdade e utiliza a verdadeira persuasão, como fica demonstrado no *Górgias*.

A prática da virtude proporciona altas recompensas que ultrapassam a curta vida terrena e se estende até pós-morte, como o mito seguinte pretende mostrar, com isto Sócrates acredita ter provado a imortalidade da alma, da mesma forma com que fez no *Fédon*. Ele assume que alma humana possui uma maldade que lhe é própria e que a corrompe (609c1-d2), possui também virtude que garantem o perfeito ordenamento de suas partes o que possibilita que ela seja eterna (“Ouk rpdion, hβ d legw, alldion

ειβαι sunqeton te ek poliw kai mh>tñ<kallistñ kecrhnehon sunqesei, wq nuq hñiq efañh h2yuch:” 611b5-7).

A fim comprovar sua tese da imortalidade da alma e mostrar sua teoria da reencarnação (que baseia-se na idéia de que são sempre as mesmas alma que existem e reencarnam), Sócrates conta o mito de ER.

Tanto a escatologia que finaliza *Górgias* quanto esta da *República* são identificadas com histórias homéricas. No primeiro caso, o mito é colocado como de autoria de Homero; no segundo, o mito faz parte de um modelo homérico, os contos de Alcínoo, cuja a referência são os Cantos IX – XII da *Odisséia*. O objetivo de Platão em finalizar, nos dois casos, seus diálogos com referências Homéricas, mesmo de após as severas críticas e sua expulsão da cidade ideal, pode ser interpretado como um exemplo de mito aceito e válido para educar e ensinar os ignorantes acerca do mundo inteligível e, dessa forma, conduzi-los à virtude.

O mito de Er que finaliza o Livro X da *República* funciona como uma demonstração política ao povo cujo objetivo é convencê-lo daquilo que o filósofo diz. Como a maioria das pessoas é ignorante a respeito do saber moral, o filósofo está autorizado a usar mitos e até mesmo mentiras para conduzir o homem à opinião verdadeira, pautada evidentemente no conhecimento do bem. Convém ressaltar que o mito final do *Górgias* possui esta mesma função, ressaltar as vantagens da prática das virtudes e tentar fazer com que as pessoas ouçam aquilo que o filósofo tem a dizer e, por fim, convençam-se.

O último parágrafo da *República* sintetiza a mensagem que Sócrates queria passar por meio do mito e serve como uma espécie de apelo aos ouvintes para que sigam o modelo de vida justa apresentada pelo filósofo no diálogo.

“Kai>ouñwç, w3G1 aukwn, muqoc e\$wqh all 1ouk apwl eto, kai>hñaq ab swseien, ab peiqwmeqa auñv< kai> ton the Lhqhç potamon eu3 diabhsomeqa kai>thñ yuchñ ou1mianqhsomeqa. all 1ab eñoi>peiqwmeqa, nomizonteç aqanaton yuchñ kai>sunathñ panta meñ kaka>añecesqai, panta de>aqqa; the abw o2ou<añi>e2omeqa kai>dikaiosúnhn meta>fronhsewç panti>tropv eñithdeusomen, iñ a kai>hñiq autoiç filoi wñen kai>toiç qeoiç, auñlou<te memonteç eñqade, kai>eñpeidañ ta>aqla auñtheç komizwmeqa, w3per oi2nikhforoi periageiromenoi, kai>eñqade kai>eñ tñ<cil ietei poreij , hñ diel hluqamen, eu3prattwmen.” 620b8-d2

A presença destes semelhantes temas tanto no *Górgias* quanto na *República*, como foi mostrado neste capítulo, não são suficientes para colocar o *Górgias* definitivamente na segunda fase platônica, visto que para muitos estudiosos é a presença da “Teoria das Idéias” a responsável por fazer esta divisão. Acreditamos, no entanto, que isto não atrapalha a aproximação de ambos os diálogos, que em nossa opinião é de fundamental importância para se entender as teses e o método filosófico usado por Platão. A ausência da ‘Teoria das Idéias’ no *Górgias*, talvez, deva-se ao simples fato de sua alusão não ser relevante para o andamento e compreensão do diálogo, ao contrário da *República*, que apresenta teses dependentes deste conceito.

3. O *Górgias* e suas implicações

3.1. Górgias⁶³: o personagem

Sócrates inicia seu diálogo com Górgias pela famosa pergunta “*τί ἐστιν;*” a qual se tornou emblemática na busca pela definição das coisas, porém logo o filósofo deixa de se centrar nesta questão e começa a definir ao invés de apenas buscar por definições, como fazia nos Diálogos Socráticos. No início da conversa, Sócrates usa a palavra *τέχνη* para se referir à retórica e indaga o retor sobre qual conhecimento possui sua arte (“*μακλὸν δὲ, ὡς ἂν ἔσθῃ, αὐτοῦ ἡμῶν εἰπεῖν ἔστι καλεῖν ἡμῶν τῆς ἐπιστήμης τῆς τέχνης.*” *Gor.* 449d-4). Posteriormente, na discussão com Pólo e Cálicles, a retórica, segundo Sócrates, não poderá mais ser definida como arte.

Carolina Araújo em seu livro: *Da arte: uma leitura do Górgias de Platão* (p.25) propõe duas hipóteses para o fato de Sócrates inicialmente tratar a retórica como *τέχνη*. Na primeira a autora supõe que Górgias já teria falado da retórica tratando-a como sua *τέχνη*; na segunda alternativa, Sócrates teria lançado uma ‘isca’ sem saber se Górgias possuía uma arte ou não. Diferentemente de Carolina Araújo, acredito que o Sócrates do *Górgias* não seria tão ingênuo a ponto de apenas jogar uma ‘isca’ para investigar se a retórica era ou não uma arte, pois, assim como o resto da argumentação demonstra, ele já tinha convicção de que a retórica não era uma verdadeira *τέχνη* e seu objetivo era justamente demonstrar isto. Certamente, assim como supôs a autora, Górgias e seus discípulos tratavam a retórica como arte, Platão demonstrou isto em outros textos, e Sócrates a princípio manteve a aceção para depois delimitar o sentido de arte e excluir a retórica de vez deste campo conceitual.

⁶³ Não parece aleatório que Platão intitule seu diálogo de diferenciação entre retórica e filosofia com o nome do famoso retor Górgias, apesar de sua pequena participação no diálogo. Górgias foi um importante retórico na Grécia no século V, de toda sua obra restaram apenas dois discursos: *Elogio de Helena* e *A Defesa de Palamedes*; além do *Tratado do não ente*, citado por Sexto Empírico, o qual reproduz a idéia gorgianica sobre *τὸ ὄν* e sua teoria sobre a linguagem. No *Tratado do não ente* Górgias baseia-se em três princípios: 1º nada existe/nada é; 2º se é não se pode conhecer; 3º mesmo se fosse possível conhecer é incomunicável. Dentro desta perspectiva, a palavra, *λόγος*, só indica, não denomina; assim, não é possível fazer um discurso verdadeiro e nem definir a verdade por meio da linguagem, pois se tudo é convenção e persuasão deve-se escolher os melhores argumentos para convencer os outros do falso e verdadeiro, sempre baseado na opinião. É interessante salientar que as teorias sobre a *ἀλήθεια*, a *πίστις/δοξα* e o *λόγος* apresentadas nos textos de Górgias estão, de certa forma, relacionadas àquelas abordadas pelo diálogo homônimo de Platão.

Há uma pequena cena dramática⁶⁴ no início da discussão, na qual Polo se oferece para dialogar com Querofonte no lugar de Górgias, que estava cansado pela longa exposição que fizera anteriormente. Sendo assim, Querofonte pergunta a Polo qual é e qual nome possui a arte de Górgias (“Νῦν δὲ τῆς εἰδὸς τῆς τεχνῆς ἐπισθῆμων ἐστίν, τίνα αὐτὸν καλοῦντες αὐτὸν οἴσμεν;” *Gor.* 448c2-3). Pólo, ao invés de responder a pergunta de seu interlocutor, começa a elogiar a retórica, qualificando-a como experiência (*ἐμπειρία*) e denominando-a: “a mais bela arte” (“μετεβίη τῆς καλλίστης τῶν τεχνῶν” – 448c9). É interessante observar as nuances de vocabulário nos trechos acima; as diferentes escolhas vocabulares das duas personagens a princípio podem parecer irrelevantes, mas, se colocadas no contexto geral da obra, são muito significativas. Querofonte ao se referir a arte (*τεχνῆ*) de Górgias usa a palavra *ἐπισθῆμων*, conhecimento, neste sentido podemos perceber que em sua acepção arte está diretamente relacionada à alguma espécie de conhecimento. Polo, por sua vez, além de não responder claramente a questão, classifica a retórica como uma espécie de experiência (*ἐμπειρία*) e não como o conhecimento, ou seja, a retórica seria uma arte (*τέχνη*) baseada na experiência (*ἐμπειρία*) e não no conhecimento (*ἐπισθῆμων*).

A partir disto, surgem as perguntas: a retórica é uma arte? De que tipo? Ela se pauta no conhecimento ou na experiência? A resposta a estas dúvidas são do extremo interesse de Sócrates, que as responde no decorrer do diálogo. Na verdade, o objetivo de Sócrates é mostrar que a arte só está presente quando o conhecimento também está, e que a presença do conhecimento gera o bem. Um dos desdobramentos desta afirmação é o “paradoxo moral”, que já foi citado anteriormente, segundo o qual o mal somente é praticado por causa da ignorância, uma vez que o conhecimento do bem é condição suficiente para que se aja de forma boa, disto se conclui que a arte por se pautar no conhecimento é algo bom.

Em sua empreitada, Sócrates buscava a definição do que é a retórica e não de seus atributos, como pensava Polo⁶⁵, pois seu interesse estava voltado à definição da essência, do que consiste a retórica. Isto fica bem demonstrado quando Sócrates usa o termo *ἐπισθῆμων* para inquirir Górgias sobre a retórica, assim como fez Querofonte

⁶⁴ Sobre o conteúdo dramático do texto, ver Daniel Rossi Nunes Lopes, *O filósofo e o Lobo: Filosofia e Retórica no Górgias de Platão*, 2008, principalmente o capítulo 3: *ἜTHOS*. Nesta tese de doutorado o autor propõe uma aproximação entre o diálogo platônico, em especial o *Górgias*, e o teatro ático - a tragédia e a comédia.

⁶⁵ *Gór.*, 448d1-449a4.

com Polo. O filósofo tenta definir o tipo de conhecimento que a retórica detém, contudo ele chega à conclusão que a retórica não possui nenhum conhecimento (no sentido socrático do termo), visto que está preocupada apenas com o conveniente e convence os outros de qualquer coisa sem possuir conhecimento. Esta falta de objeto de conhecimento coloca a retórica em um lugar depreciativo, no qual ela deixa de ser uma *techné* para se tornar uma *kolakeia*. O sentido da palavra *epistēmē* também irá ser delimitado ao longo do diálogo, o que o aproximará cada vez mais da filosofia e o afastará da retórica. Assim, nota-se claramente a intenção de Sócrates em fundar um vocabulário filosófico e sua preocupação em afastar de uma vez por todas a retórica da filosofia.

Quando questionado sobre qual tipo de discurso a retórica se ocupa, Górgias diz se ocupar dos maiores e melhores assuntos humanos, elevando a retórica ao status de detentora do maior bem por que a persuasão, finalidade da retórica, possibilita aos homens adquirir tudo o que querem e dominar os outros.

“GOR. Ὅπερ ἐστὶν, ὡς Σωκράτης, τῆς ἀλλήλει μάλιστα ἀγαθὸν καὶ αἰετὸν ἀμὰ μετὰ εὐεργεσιῶν αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἀμὰ δεῦτον ἀβίωτον ἀβείων ἐν τῆς αὐτοῦ πόλει ἐκαστῶν.

SW. Τι’ οὐδὲν τούτου λέγει;

GOR. Τοῦ περὶ τὴν ἐξουσίαν τῶν λέγων τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστῶν καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτῶν καὶ ἐν ἐκκλησίῳ ἐκκλησιαστῶν καὶ ἐν ἀβίῳ συλλογῶν πάντι, ὅστις ἀπὸ πολιτικῶν συλλογῶν γίγνεται. καίτοι ἐν ταύτῃ τῆς δυνάμεως οὐκ ἐστὶν τῶν ἰατρῶν, δυνάμεως δεῦτον παιδοτρίβητος ὁ δὲ δυνάμεως οὐκ ἀβίῳ ἀναφανήσεται δυνάμεως καὶ οὐδὲν αὐτῶν ἀλλὰ σοφίας δυνάμεως λέγειν καὶ περὶ τὰς πλῆθος.”⁶⁶

Neste sentido, o objetivo último da retórica é a persuasão e seus discursos estão voltados para a vida política, nos tribunais, nas assembléias, mas também podem ser estendidos a todos os âmbitos da vida humana. Sócrates, no entanto, pretende mostrar que é a filosofia e não a retórica a detentora do status de ‘melhor arte’, ele se empenha em descobrir no que se baseia o retor para fazer tal afirmação para poder refutá-lo.

⁶⁶ Gór. 452d5-e8.

No diálogo, Sócrates leva Górgias a concluir que a retórica, ao tratar de assuntos pertinentes ao tribunal, está vinculada à dicotomia justo/injusto e o retor, caso seu aluno não saiba diferenciar estes dois elementos, deve ensiná-lo para que ele se torne justo. Górgias, contudo, não está completamente de acordo com os argumentos socráticos, como a intervenção de Polo demonstrará, e tenta sinalizar que o mestre não é responsável pelo uso que seu discípulo faz da arte ensinada, o que demonstra que a retórica, para Górgias, não é responsável pelo ensino do justo e que nem o conhecimento do justo é suficiente para garantir ações justas.

Nesta primeira parte, Sócrates conduz a discussão à moda dos Diálogos Socráticos, utiliza-se do método pergunta-resposta, exigindo discursos breves (*braculogiã*)⁶⁷ de seu interlocutor, busca a definição dos termos e tenta estabelecer a diferença entre essência e qualidades.

“SW. Ἄρ 1 οὐδ' ἐθέλῃσαι ἀδ' ὡς Gorgia, ὡς per νῦν διαλεγόμενα διατελεσαι, τοῦ μὲν ἐφ' ἧς, τοῦ δ' ἀποκρινόμενος, τοῦ δεῦρος τῶν λόγων τούτων, οἷον καὶ ἄλλοις ἕξαστο, εἴ τις αὐτίς ἀποφασίαι; ἀλλ' ἵππερ ὑπισκνήσῃς μὴ γένηται, ἀλλ' ἢ αὐτὸν ἐθέλῃσον καταβραχύνειν τὸ ἐφ' ἧς μὲν ἀποκρίνησαι.” *Gór.* 449b4-8.

...

“SW. Τούτων μὲν δεῖ ὡς Gorgia* καὶ μοι ἐπίδειξιν αὐτῶν τούτων ποιῆσαι, τῆς βραχυλογίας, μακρολογίας δεῖ εἴ τις αὐτίς.” *Gór.* 449c4-6.

A retórica, para Górgias, é superior as outras artes porque mesmo sem ter conhecimento algum ela é capaz de convencer os outros apenas utilizando o discurso, ou seja, a habilidade no falar é capaz de substituir o verdadeiro conhecimento. Sócrates lista e compara a retórica a uma série de atividades voltadas ao discurso - conhecimento teórico - e não voltadas à ação – conhecimento prático -, como, por exemplo, a aritmética e a astronomia. Contudo, devemos observar que estas artes, diferentemente da retórica e da filosofia, não dizem respeito às ações morais, mas sim a discursos científicos que nada têm a ver com as crenças e discursos éticos que regem os homens e

⁶⁷ No início da discussão com Polo, Sócrates continua a exigir discursos curtos de seu interlocutor: “SW. Τῆς μακρολογίας, ὡς ἄλλοις, ἢ κατὰ ἕξαστο, ἢ τὸ πρῶτον ἐπιεικῆσαι.” *Gór.* 461d6-7. Apesar de exigir o mesmo método de conversação, o Sócrates desta segunda parte do diálogo muda radicalmente o tom e passa a ele mesmo fazer longas exposições, que se estenderão até o final do diálogo.

possibilitam a vida em sociedade. A partir destas absurdas comparações, Sócrates chega ao seu objetivo inicial: questionar e testar Górgias acerca da responsabilidade moral da retórica, pois, se ela é diferente das artes que tratam de discursos científicos porque trata de assuntos pertinentes ao homem, então ela deve ser responsável por seguir e difundir os valores morais, ou não?

Cada “arte”, ou ocupação, tem um objeto de conhecimento, por exemplo, na geometria e na aritmética é o cálculo numérico, na astronomia são os astros e na retórica, segundo Górgias, são os assuntos humanos. Mas a qual tipo de assuntos humanos se refere o retor? Górgias, frente ao impasse em que Sócrates o coloca, define a retórica como a persuasão nos tribunais e assembléias que diz respeito ao justo e ao injusto (“*thę eni toię dikasthribiç kai>eni toię aBloiç oBloiç, w3per kai>a5ti eBegon, kai>peri>toutwn a7e5ti dikaia te kai>a5ika.*” 454b5-7). Sócrates, discordando do retor, mostra que apesar de se relacionar com os preceitos morais do justo e injusto, a retórica preocupa-se apenas em convencer as pessoas do que é conveniente para quem convence e não, necessariamente, do que é justo. Górgias concorda com Sócrates e assume que não é responsabilidade da retórica, ou mesmo falta capacidade a ela, para ensinar o justo ou injusto. Mas, independente disto, Górgias mantém a postura de que a retórica, por causa da persuasão, é o maior bem (*megiston aqagon*), pois concede domínio (*a5cein*) e poder àquele que se utiliza dela (452d5-e8). Deste modo, quem tem a arte da persuasão pode subordinar todos⁶⁸.

O objetivo de Sócrates no *Górgias* não é classificar a persuasão como maléfica; tudo o que ele almeja é desvinculá-la da retórica, pois esta sim é prejudicial, para mostrar que a persuasão pode ser usada com várias finalidades e são seus fins que irão determinar se ela é boa ou má. Convém salientar que Sócrates percebeu, em contraste com os Diálogos Socráticos, que a persuasão é uma arma imprescindível para o governo filosófico das multidões.

Górgias é incisivo ao afirmar que a retórica é capaz de atuar em todas as áreas, basta apenas que o retor simule aos ignorantes um conhecimento que não tem. Isto demonstra a Sócrates que a maioria das pessoas é ignorante a respeito de muitas coisas, inclusive o saber moral, levando-o a mudar sua perspectiva intelectualista e a admitir

⁶⁸ Em *Górgias* 453a2 o retor é chamado de *peiqouç dhmiourgoç*, ou seja, ele é o artífice da persuasão e sua função é convencer aos outros, com isto o retor é comparado às outras profissões, apesar de seu trabalho se diferir em muito do de outros artífices como um sapateiro, por exemplo. O grande problema filosófico da retórica é desenvolvido ao longo do diálogo e diz respeito à falta de conhecimento e comprometimento moral daqueles que a utilizam.

que a filosofia também terá que usar a persuasão e a crença para governar e para convencer o povo da verdade. Contudo, Platão não pode conceber que o filósofo e o retor partilhem do mesmo instrumento de convencimento, por esta razão ele divide a persuasão em duas: a boa, que diz respeito à filosofia, e a má, utilizada pela retórica.

Para esclarecer melhor os tipos de persuasão, Sócrates distingue conhecimento ($\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$), que é único e infunde conhecimento, e crença ($\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$), que pode ser verdadeira ($\alpha\lambda\eta\theta\eta\varsigma$), quando é baseada no conhecimento, ou falsa ($\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$) por que funda-se em uma crença. Em outras palavras, o conhecimento é sempre verdadeiro e uno e deve ser aprendido, enquanto a crença é infundida pela persuasão, que pode ser verdadeira ou falsa (“SW. Boulei ou β dub ei δ n qwmen peiqou ξ , to \gt men π istin parecomenon a β eu tou \langle ei δ ehai, to \gt d τ e π isthmh;” *Gór.* 454e 3-4)

Sócrates questiona Górgias e este admite que a retórica utiliza a persuasão que promove a crença, não o conhecimento, sobre o justo ou injusto (“SW. τ r τ torikh \gt a β a, w ξ e δ iken, peiqou ξ dhmiourgo ξ e σ tin pisteutikh ξ all τ ou τ didaskalikh ξ peri \gt to \gt dikaion te kai \gt a δ ikon” – 454e9-455a2). Por esta razão, Sócrates conclui que retórica utiliza a má persuasão, pois ela não parte de um conhecimento para persuadir e não se preocupa com a verdade, mas sim com a conveniência.

A versatilidade da retórica, como dito anteriormente, é muito elogiada por Górgias⁶⁹, pois ela é capaz de convencer os leigos de qualquer coisa, baseada apenas no interesse de quem se utiliza dela e sem conhecer de fato o assunto sobre o qual discursa, vale-se de artifícios que tornam os retores sábios na frente dos ignorantes. Ao defender seu ponto de vista Górgias faz uma aproximação entre a retórica e as lutas, dizendo que ambas devem ser usadas no momento e de maneira apropriada. O retor ainda faz a ressalva de que o mestre não pode ser responsabilizado pelo uso que seus discípulos fazem da arte ensinada. Deste modo, se algum aluno de Górgias utilizar a retórica para fins espúrios, o aluno que se apropriou da técnica de forma indevida deve ser punido e não ele, o professor, que nada tem haver com o modo como utilizam o conteúdo ensinado.

Em 460a5 Sócrates compara o justo a profissionais como o arquiteto e o médico e afirma que quem conhece alguma coisa torna-se o que esse conhecimento faz dele (“o τ memaqhkwx ξ e λ asta toiouto ξ e σ tin oi δ n h τ e π isthmh e λ aston a β ergazetai”). Sócrates equipara conhecimento moral a conhecimento profissional,

⁶⁹ *Gór.*, 455d6-e3.

atribuindo o mesmo valor a ambos. Platão, em seus diálogos não faz distinção entre razão prática e teórica e deixa-nos a impressão de que as profissões, não importa quais sejam, valem pelo conhecimento que possuem, seja ele prático ou moral. Voltando ao diálogo, Górgias tenta por diversas vezes distinguir estes dois campos de atuação, porém Sócrates parece não se importar com isto e continua defendendo que é o saber, o conhecimento, que torna a ação justa e que toda ação pautada na ignorância, ou na crença, não é, a princípio, boa, pois não possui o compromisso moral que o conhecimento do bem impõe. Sócrates tira deste argumento o famoso paradoxo moral: ninguém é injusto voluntariamente, pois, uma vez que se adquiriu o saber da justiça, esse alguém se torna justo e age de forma justa, não podendo agir de outra forma. Porém isto não funciona tão bem quando se trata da opinião e não do conhecimento, pois a opinião é instável e muda o tempo todo, na segunda parte do diálogo Sócrates desenvolve melhor esta idéia.

Os argumentos e aproximações utilizados por Sócrates na conversa com Górgias visam a desmoralizar a retórica e afastar-la das outras profissões que conhecem seu objeto de atuação, visto que a retórica ao se dedicar apenas a (má) persuasão não conhece verdadeiramente o assunto do qual tenta convencer os outros.

3.2 Polo

A discussão com Górgias termina, mas não a argumentação socrática, para continuar o diálogo surge Polo, que inicia a conversa acusando Sócrates de ter forçado Górgias a concordar com seus argumentos, obrigando-o a admitir que é de responsabilidade do orador conhecer o justo, belo e bom e ensiná-los a quem não possui tal conhecimento, embora ambos soubessem que não era esta a função da retórica.

Nesta segunda parte Sócrates chega ao ponto alto da sua crítica à retórica, dizendo que ela não é uma arte (*techné*), mas uma experiência/habilidade (*empeiria*) que produz prazer e satisfação (“SW. Caritoç tinoç kai hōnhe aþergasiaç.” – 462c7). Os dois adjetivos (*h2caritç*, *h2hōnh*) usados por Sócrates estão no mesmo campo conceitual e são colocados juntos para enfatizar a função da retórica (para Sócrates): que é iludir as pessoas, oferecendo coisas prazerosas ao invés de oferecer-lhes coisas realmente boas. Com este argumento, o filósofo retoma a definição de retórica dada por Polo no início do diálogo, que a classifica como *empeiria*, porém com uma interpretação diferente do que seja esta experiência. A *empeiria* na

concepção de Sócrates não é algo louvável, uma qualidade, como era para Polo, mas sim algo pejorativo, até mesmo um defeito, que nada tem de belo.

Polo, ignorando o ponto-de-vista socrático, pondera que o fato de a retórica ser fonte de prazer é suficiente para colocá-la como algo belo (“PWL. *Ou* *Εουν* *καλον* *σοι* *δοκει* *η* *ρητορικη* *εισαι*, *καizesqai* *οιδη* *τε* *εισαι* *αισθητικη*” – 462c8-9), renunciando a teoria hedonista que será radicalizada por Cálicles na terceira parte do diálogo. Nesta última parte da discussão Sócrates também se empenha em descobrir se há de fato uma relação entre o prazer e o belo e se há, qual é essa relação.

O argumento utilizado por Sócrates para refutar a tese de Polo baseia-se na idéia de que a adulação (*kolakeia*) é um conjunto de práticas fundadas na experiência (*empeiria*) e na rotina (*tribh*), cujo objetivo é causar prazer e satisfação. A *kolakeia* é dividida em quatro partes distintas: a retórica, a sofística, a culinária e a indumentária⁷⁰. Ele diz:

SW. *Dokei* *to* *inun* *moi*, *w* *Gorgia*, *εισαι* *τι* *επιθευμα* *τεχνικον* *μεν* *ου* *5* *υουχ* *δε* *stocastikh* *και* *αιδρεια* *και* *φουσει* *deinh* *προσμιλει* *τοις* *αισθητικη* *καλω* *de* *αυτου* *εγω* *το* *κεφαλαιον* *kolakeian*. *tauth* *moi* *δοκει* *θη* *επιθευσεως* *πολλα* *μεν* *και* *αβλαμια* *εισαι*, *ε* *δε* *και* *η* *υποποιικη*. *ο* *δοκει* *μεν* *εισαι* *τεχνη*, *w* *δε* *ο* *επιθευσεω* *λογο*, *ου* *κ* *ε* *στιν* *τεχνη* *α* *λλ* *ε* *μειρια* *και* *τριβη*. *tauth* *morion* *και* *θη* *ρητορικη* *εγω* *καλω* *και* *θη* *γε* *κομμητικη* *και* *θη* *σοφιστικη*, *tettara* *tauta* *moria* *επι* *tettarsin* *pragmasin*. *ei* *ou* *β* *bouletai* *Pwko* *punqanesqai*, *punqanesqw* *ou* *gar* *pw* *pepustai* *ο* *ποιση* *fhmi* *εγω* *θη* *kolakeia* *morion* *εισαι* *θη* *ρητορικη*, *α* *λλ* *ταυτον* *ι* *εληθα* *ου* *πω* *απο* *ε* *κ* *ριμενο*, *ο* *2* *de* *ε* *πανερwtj* *<* *ei* *ou* *1* *καλον* *η* *γ* *ο* *υ* *μαι* *εισαι*. *εγω* *de* *α* *υ* *τω* *<* *ου* *κ* *α* *πο* *κ* *ρινο* *υ* *μαι* *προ* *τερον* *ει* *τε* *καλον* *ει* *τε* *αι* *σ* *κ* *ρον* *η* *γ* *ο* *υ* *μαι* *εισαι* *θη* *ρητορικη* *π* *ρ* *ι* *α* *α* *β* *π* *ρ* *ω* *τον* *α* *πο* *κ* *ρινο* *υ* *μαι* *ο* *τι* *ε* *στιν*. *ου* *1* *γα* *ρ* *δ* *ικ* *αιον*, *w* *3* *Pwke* *α* *λλ* *1* *ει* *πε* *ρ* *β* *ου* *λει* *puqesqai*, *ε* *φ* *ω* *τα* *ο* *ποιση* *morion* *θη* *kolakeia* *fhmi* *εισαι* *θη* *ρητορικη*.” *Gor.* 463a6-c7

A fim de melhor explicar a distinção entre arte e lisonja, Sócrates faz a distinção entre corpo (*to* *σωμα*) e alma (*h* *υ* *ου* *χ*), esta distinção traz consigo a dicotomia entre ser (*ου* *σα*) e parecer (*δο* *κου* *σα*). Desse modo, enquanto as artes trabalham com o que é, ou seja, com a verdade, as experiências trabalham com aquilo que aparentam ser, mas não o são, com o simulacro.

⁷⁰ *Gór.*, 463e5-466a3.

No domínio da alma está a política, cujas artes correspondentes são: a legislação e a justiça; e as partes da lisonja são: sofisticada e a retórica. No âmbito corpóreo, as artes são a ginástica e a medicina e as lisonjas são a indumentária e a culinária⁷¹. Estes elementos opõem-se nesta mesma ordem, formando dois pares de opostos para cada tendência: na alma a sofisticada é contrária à legislação e a retórica opõe-se à justiça; no corpo a ginástica é contrária à indumentária e a medicina opõe-se à culinária.

A arte é sempre com razão (λογος) e visa sempre ao bem-estar do corpo e da alma, a adulação é αβωγον, ou seja, privada de razão, pois só busca o prazer e não possui o conhecimento dos meios e nem da natureza daquilo com que tenta convencer os homens. Resumindo, a retórica é adulação por que ilude as pessoas ignorantes, parecendo possuir um conhecimento que não tem.

Apesar de toda a investida socrática, Polo continua a defender a retórica e a apresentar argumentos para demonstrar quão vantajosa ela é. Em 466b11-c2 ele compara os oradores aos tiranos, dizendo serem ambos os detentores do poder de matar, banir ou confiscar os bens de quem quiserem. Para Polo este poder pode ser considerado o maior bem e deve ser invejado por todos. Contudo, como era esperado, Sócrates não pode aceitar esta premissa e irá contra-argumentar, buscando o que é justo.

Sócrates, assim como fez com o sentido do vocábulo τεχνη e de alguns outros, delimita o ambiente conceitual do verbo βουλομαι⁷², que deixa de representar qualquer tipo de querer para designar o verdadeiro querer. Deste modo, aquele que sem conhecimento faz algo pensando ser este o seu querer (βουλομαι) na verdade não faz o que quer, mas aquilo que pensa ser o melhor, pois o querer do verbo βουλομαι é o querer racional, que busca o Bem. Deste momento em diante Sócrates passa a usar outros verbos ligados aos desejos e prazeres para falar acerca dos apetites, como o verbo επιθυμω, que irá abarcar o querer ligado aos prazeres e aos apetites, enquanto βουλομαι referir-se-á ao querer racional, o filosófico.

Os tiranos e os retores, por exemplo, fazem aquilo que acreditam ser o melhor, porém esta crença não passa de uma falsa opinião (δοξα) e por não ser um

⁷¹ E.R. Dodds propôs este interessante e explicativo esquema em sua edição do *Górgias* (2002) p. 226 para a melhor compreensão desta passagem:

Mind-tendence (πολιτική)	Body-tendence (αισθημον)
Τεχνη regulative corrective	regulative corrective
Genuine a nomoqetikh' b dikaiosuhh	c gumnastikh' diātrikh'
Spurious a' sofistikh' b' rētorikh'	c' kommwtikh' d' oγopoiikh'

⁷² *Gór.*, 466d5-e1.

conhecimento (ἐπιστήμη) esse querer não pode mais ser expresso pelo verbo *boulomai*. Sócrates insiste em ressaltar que mesmo no âmbito da crença tanto o retór quanto o tirano buscam sempre o que acreditam ser o melhor, mesmo que, na verdade, isto seja o pior.

As passagens a seguir ilustram bem esse argumento:

“SW. ... οὐδὲν γὰρ ποιεῖν ἠβουλονται ὡς εἶπερ, ποιεῖν μὲν οὐκ ἂν αὐτοῖς δοκῆν βέλτιστον εἶναι.” (466d8-e2)

“SW. Πῶς οὐβ οἱ τῶν τοῦ μέγα δυνάστη τῶν τυράννων ἐπιταῖς πόλεις, εἰ μὴ Σωκράτης ἐξελεγκτῆς ἦεν; Πῶς οὐκ οἱ ποιοῦσιν ἂν βουλονται;

PWL. Οὐκ ἂν αἴτιον--

SW. Οὐκ ἂν οἱ ποιεῖν αὐτοῖς ἂν βουλονται* ἀλλ’ αἰεὶ ἐβέβηκε.

PWL. Οὐκ ἂν οἱ ἂν ὁλογοῖν ποιεῖν ἀδοκεῖ αὐτοῖς βέλτιστον εἶναι; (467a8-b4)

SW. Οὐκ οὐκ εἶπερ ταῦτα ὁλογοῦμεν, εἰς τίς ἀποκτείνει τίνα ἢ ἐκβαλεῖ ἐκ πόλεως ἢ ἀφαιρεῖται χρήματα, εἰς τὸ τυραννοῦ ἢ εἰς τὸ ῥήτωρ, οἱ δὲ μὲν οἱ ἀμείνων εἶναι αὐτῶν, τούτων δὲ κακίον, οὐκ ἂν οἱ δὴ ποιεῖ ἀδοκεῖ αὐτῶν ἢ ἄλλο;

PWL. Ναι’.

Ar 1 οὐβ καὶ ἂν βουλεύεται, εἰς τὸ τούτων κακῶν; τί οὐκ ἀποκρίνη;

PWL. Ἄλλοι οὐκ ἂν οἱ ποιεῖν ἀβουλεύεται,

SW. Ἔστι οὐβ ὁποῖος οὐκ οἱ μέγα δύνῃται ἐπιταῖς πόλεις, εἰς τὸ ἐστὶ τὸ μέγα δύνῃται ἀγαθῶν τίς κατὰ τὴν ἡμετέραν ὁλογοῖν;

PWL. Οὐκ ἔστιν.

SW. Ἄλλοι οὐκ ἂν οἱ ἐβέβηκε, λέγων οὐκ ἔστιν ἀβουλεύεται οἱ πόλεις ἀδοκεῖ αὐτῶν ἢ μέγα δύνῃται ἢ ἄλλο. ⁷³

Sócrates diante das investidas de Polo para convencê-lo de que o maior poder (δύναμις) é cometer injustiça sem ser punido, diz que o poder para ser um bem deve ser fundado no verdadeiro querer (*boulomai*), ou seja, na razão (λόγος), pois, do contrário, este poder só irá corromper e arruinar a pessoa, a qual, na ilusão de estar sendo beneficiada, comete ações injustas e corrompe sua alma. Sócrates recusa a idéia de que os oradores e os tiranos possam fazer o que querem baseado na idéia de que o

⁷³ Gó., 468d1-e5.

querer (*boul omai*) só existe quando há o conhecimento e que este sempre deseja o bem.

Sócrates continua defendendo o paradoxo socrático: o conhecimento resulta em ações boas. Deste modo, se o objetivo de toda ação é o fim, seu resultado, não os meios; o fim buscado por todos é sempre bom, mesmo que os meios para obtenção deste fim não sejam os mais agradáveis ou apazíveis, o que importa é que o resultado seja bom (467c5-468a1). O problema agora é a falta de conhecimento e não a motivação, uma vez que todos sempre buscam o que é bom, como foi dito acima, porém a maioria não possui o conhecimento necessário para agir verdadeiramente buscando o bem, pois eles têm a falsa opinião daquilo que é o melhor.

O paradoxo socrático não encontra um lugar tão confortável no *Górgias* como no *Protágoras*, por exemplo, na medida em que Sócrates admite o conflito entre querer e o fazer, Platão precisava rearranjar, ou pelo menos, restringir a abrangência desse paradoxo. Sua solução foi restringir o querer (*boul omai*) a apenas algumas pessoas, os filósofos - argumento melhor desenvolvido no Livro IV da *República* -, os trechos acima citados demonstram que os tiranos, os oradores e a maioria das pessoas não podem ter este verdadeiro querer, pois lhes falta conhecimento, uma vez que suas ações são baseadas em crenças infundidas por opiniões falsas acerca daquilo que realmente é bom e justo. Estas opiniões, além de serem falsas, são instáveis, deste modo quem pratica o mal faz isto, pois não conhece o que é bom e pensa ser isto vantajoso. Falta capacidade a maioria das pessoas para reconhecer as coisas justas e desejá-las. Diante deste impasse nasce a necessidade de que estas pessoas sejam orientadas por pessoas capazes de infundir-lhes a verdadeira opinião, fundada no Bem. A punição possui um importante papel neste sentido e deve ser vista como algo benéfico, na medida em que disciplina a alma viciosa e garante a redenção daquele que cometeu atos injustos.

O paradoxo moral: ninguém faz o mal de forma voluntária reaparece em 468c2-468e9, com a restrição do termo *boul omai*, como já foi dito anteriormente, o querer traz implícito a idéia de que se quer algo bom. O argumento apresentado em 467c5-468e9 pode ser resumido da seguinte forma: quando se age, busca-se um fim, que, necessariamente, é bom; assim o bem é fim de todas as ações. Convém salientar que quem age de maneira má não o faz voluntariamente, suas crenças é que estão erradas e as pessoas, na incapacidade de conhecerem por si só as coisas boas, ficam sujeitas a estas crenças que as levam a buscar coisas injustas como se fossem as melhores. Do mesmo modo, conclui Sócrates, o tirano e o orador não fazem o que realmente querem,

pois não possuem a *boulhsiç*, e nem têm um verdadeiro poder, agem buscando vantagens sem saber que na verdade estão se prejudicando muito mais do que àqueles que enganam e dos quais tiram vantagens.

Para Polo, quem tem grande poder é feliz, pois pode fazer tudo aquilo quiser sem ser punido; para Sócrates somente o justo é poderoso e feliz⁷⁴.

Polo tenta refutar a idéia de Sócrates sobre o que é ser justo ou injusto e o que é mais vantajoso e ironicamente acaba apresentando a idéia tão cara à *República* de que o justo é aquele que segue sua natureza (predestinação), mesmo que seja de escravo, e vive feliz na condição a que foi designado⁷⁵. Sócrates não discute este ponto, apenas concorda com a definição dada por seu interlocutor, mas é realmente notável a definição de justiça desta passagem. O paradoxo proposto por Sócrates, que diz ser pior cometer do que sofrer injustiça, também traz implícita a idéia de que o injusto é aquele que não se contenta com seu lugar de direito e busca, sempre de forma perversa, alterar sua condição; como, por exemplo, o escravo que mata seus parentes para tornar-se tirano e desfrutar de toda sorte de injustiças e riquezas sem ser punido. Polo, ao falar do tirano Arquelaus (471a6-8), expõe o conceito de justiça apresentado na *República*, neste trecho ele sintetiza o que seria a idéia de Sócrates de justiça, a qual pode ser resumida da seguinte forma: Arquelaus era por lei escravo de Alcetas, se continuasse escravo seria, na visão de Sócrates, justo e feliz. Contudo, Arquelaus cometeu inúmeras atrocidades e injustiças que o tornaram tirano da Macedônia, ao invés de ser poderoso e feliz, o novo tirano ao ocupar um cargo que não era seu de direito podia ser considerado o homem mais desafortunado e infeliz de todos. O conceito de *eudaimonia* apresentado acima resume de certa forma aquele do Livro IV da *República*, no qual se diz que é feliz aquele que ocupa a função a que foi designado, sem almejar mudar seu status social, pois para isto teria de ser injusto e se tornaria, por assim dizer, infeliz. Por exemplo, um artesão nasceu e deveria morrer artesão, esta é sua aptidão natural e deve ser exercida com exclusividade e *optime*. Sem saber, Polo, ao expor o conceito socrático de felicidade e justiça, apresentou no *Górgias* a definição de *eudaimonia* e *dikaioσύνη* apresentada por Sócrates na *República*.

Alguns dos argumentos introduzidos na discussão entre Sócrates e Polo, são retomados e melhor desenvolvidos na terceira parte do diálogo, na qual o debatedor de Sócrates é a personagem Cálicles. Um destes argumentos é enfatizado por Polo e diz

⁷⁴ *Gór.*, 470e9-11.

⁷⁵ *Gór.*, 471a4-d2.

que cometer injustiça sem ser punido é algo a ser invejado. Outro desses argumentos está relacionado com a visão socrática acerca da relação entre o prazer e o bem; Sócrates defende que a beleza das coisas está na utilidade e na agradabilidade, assim o belo deve ser prazeroso e bom. Todavia, não é qualquer prazer que é belo, somente aquele que visa ao bem.

A felicidade no sentido filosófico, como aparece no *Górgias* não consiste em se livrar dos males, mas em conservar-se longe deles. Todavia, quando isto é impossível, a punição transforma-se em uma aliada da justiça, pois possui o objetivo de tornar melhor a alma de quem pratica injustiça. A maldade presente na alma do injusto é o pior mal que pode haver para o ser humano e, quando as medidas persuasivas se esgotam, a única forma de tentar resgatar e reeducar a alma má é com medidas punitivas e coercivas.

Protágoras no diálogo homônimo também defendeu com insistência o uso da violência com o objetivo de se corrigir o vício e educar os ímpios. Evidentemente o sofista possuía objetivos muito diferentes dos de Sócrates ao propor o uso de severas punições, contudo a semelhança entre os argumentos do sofista e do filósofo serve para ressaltar ainda mais o uso de argumentos semelhantes para defender estilos de vida e objetivos completamente diferentes. Isto também mostra que Platão não estava tão longe da realidade de sua época, apesar de propor uma reforma social radicalmente oposta às políticas conhecidas até então. Nas palavras de Sócrates suas teorias são inspiradas pela filosofia, que é uma fonte imutável e inesgotável de verdade, é o caminho que leva às ações justas⁷⁶.

No final da segunda parte do *Górgias*, Sócrates leva Polo a concordar com seus argumentos, contudo este não parece ter sido de fato convencido pelo filósofo, mas sim, como aconteceu com Górgias, ter sido encurralado e forçado a concordar com Sócrates e suas teses.

Cálicles interrompe a discussão, acusa Polo de cair na mesma armadilha argumentativa que Górgias e critica Sócrates por articular seus argumentos de maneira a inibir ou forçar seu interlocutor a concordar com ele, mesmo que seu oponente não seja convencido de suas idéias.⁷⁷

⁷⁶ Cf. *Gór.*, 482a4-b2.

⁷⁷ Cf. *Gór.*, 482c4-b5.

3.3 Cálicles⁷⁸

De 483a1 a 486d1 Cálicles faz um longo discurso exaltando a injustiça sem punição e introduz a original noção de lei da natureza (ο2νομος θες φυσος), na qual ele junta dois termos até então antagônicos, natureza/lei ou convenção, a fim de formar um único conceito⁷⁹. A princípio Cálicles distingue lei (νομος) de natureza (φυσος), argumentando que Sócrates e seus interlocutores fazem usos equivocados dos dois termos, quando Sócrates fala de lei seu oponente tem em mente a definição de natureza e assim por diante. Para Cálicles, a natureza defende que o melhor é cometer injustiça, pois, em sua concepção, não pode ser natural ao homem sofrer injustiça, o que é muito vergonhoso. A lei, por sua vez, com o objetivo de coibir o domínio da natureza, portanto do mais forte, diz ser pior cometer injustiça e determina a punição àquele que comete injustiça para desestimular os mais fortes de dominar os mais fracos. Seu argumento é:

“h2de’ ge oi3ai φυσος αυτ1h>αποφαινει αυτ1o>ο2νι δικαιοη εστιν, το2
αμεινω του< ceironos pleon ε5ein kai> το2 dunatwteron του<
αδunatwterου. δι1oi<de>ταυτα pollacou<ο2νι ου2νως ε5ει, kai>ε1 τοις
αβλοιος zvbic kai>τω2 αν1qrwpwn ε1 ο2ναις ταις polesi kai>τοις
genesin, ο2νι ου2νω το2δικαιοη kekritai, το2 kreittw του<h2tonos α5ein
kai>pleon ε5ein.” *Gor.* 483c9-d6.

Em outras palavras, na natureza há dois grupos distintos de homens, a saber, os fortes e os fracos; os primeiros, mais raros, naturalmente deveriam dominar os fracos - maioria - e subjugar-los aos seus domínios para obter o máximo de vantagens, isto é o justo por natureza.

A lei, criada pelos mais fracos, coíbe o domínio dos superiores por meio da inversão do conceito de justiça, que passa agora a ser a igualdade entre os homens. Os mais fracos, sendo maioria, unem-se com o propósito de criar os sistemas de leis

⁷⁸ A origem desta personagem é muito obscura. Algumas especulações aproximam-na de políticos da época, outras de um retor. Muitos comentadores também discutem sobre qual seria sua posição política, se Cálicles representava um democrata, um oligarca/aristocrata ou um defensor das idéias tirânicas. Realmente seu discurso e postura dão vazão às mais variadas especulações; no entanto, este não é o fator preponderante de sua argumentação. Pois, independente de sua origem e escolha política, ele defende que por natureza o melhor é cometer injustiça e pela lei o melhor é sofrê-la. G.B. Kerferd em um artigo intitulado “Plato’s treatment of Callicles in the *Gorgias*” (In: *Proceeding of the Cambridge Philological Society* 20, 1974, pp. 48-52) propôs uma interessante discussão sobre as especulações acerca das aspirações políticas de Cálicles.

⁷⁹ As teses de Cálicles serão melhor analisadas em 3.4, em que há a comparação entre ele e Trasímaco (Livro I da *República*).

igualitários, pois sabem que do contrário seriam sempre inferiores aos mais fortes e nunca conseguiriam se destacar individualmente, preferem, assim, nivelar-se com todos a ficarem à margem dos fortes. Todavia, algumas vezes, os superiores conseguem sobressair-se e dominar os fracos, este é momento natural por excelência, segundo o aspirante a político.

“εἰς de>ge oi>bai fusin i>zanh̄a genhtai e>ōwn a>fih̄r, panta tau>ta a>poseisamenoc̄ kai>diarrh̄xac̄ kai>diafugwn, katapathsac̄ ta>h̄etera grammata kai>magganeumata kai>e>pvdāc̄ kai>nomouc̄ toūc̄ para>fusin a>pāntac̄, e>panastāc̄ a>nefanh̄ despoth̄c̄ h̄eteroc̄ o2 doukoc̄, kai>e>ntaucā e>xel amyen to>th̄c̄ fusew̄c̄ dikaion.” *Gor.* 484a2b1

Frente à impetuosidade de Cálicles, Sócrates lança mão de técnicas argumentativas para confundi-lo e, deste modo, refutar suas teses. Uma destas técnicas é o uso de definições ostensivas com o objetivo de encontrar a melhor definição do termo ‘lei da natureza’ (nomoc̄ th̄c̄ fusew̄c̄) introduzido por Cálicles. No *Górgias*, em especial, nota-se que Sócrates utiliza as definições ostensivas não só para refutar e confundir seus adversários, mas também com o objetivo de delimitar o sentido filosófico de algumas palavras. Por exemplo, em 489e6-7 ele acusa Cálicles de utilizar palavras vazias de sentido⁸⁰, ou pelo menos vazias do sentido filosófico almejado por ele. Deste modo, observa-se que o filósofo, apesar de utilizar-se algumas vezes dos artifícios e da linguagem dos primeiros diálogos, tem um objetivo muito maior no *Górgias*, o de propor definições não só de buscá-las. A passagem abaixo ilustra isto:

“SW. O>rj̄ c̄, w>3el tiste Kallikleic̄, w>2 ou>1tau>ta>su’ t̄ 1e>fhou>kathgoreic̄ kai>e>gw>su>su>mēn̄ ga>f̄ e>fnē a>di>tau>ta>legein, kai>memf̄n̄ moi* e>gw>de>su>tou>fantion, o>v̄i ou>depote tau>ta>legeic̄ peri>tw̄ā au>tw̄ā, alla>tote>mēn̄ toūc̄ beltibūc̄ te kai>kreittouc̄ toūc̄ i>scuroterouc̄ w>2izou, au>tīc̄ de>touc̄ fronimwterouc̄, nūā d̄ 1au>3e>veron ti h̄keic̄ e>ōwn* a>ndreioteroi’ tinēc̄ u>2o>su>legontai oi>2kreittouc̄ kai>oi>2beltibūc̄.” *Gor.* 491b5-c4.

Na citação acima, esta busca por conceitos fica bem evidente quando Sócrates repreende Cálicles por este sempre mudar de opinião. Neste mesmo trecho Platão, por meio de um jogo de palavras, salienta, mais uma vez, a diferença entre a filosofia,

⁸⁰ “ O>rj̄ c̄ a>Bā o>v̄i su>au>tōc̄ or̄omata legeic̄, dhl̄oīc̄ de>ou>deh̄;”

detentora do conhecimento, e a retórica, baseada na opinião, com a comparação entre Sócrates, que sempre defende as mesmas teses, e Cálicles, que sempre muda seus argumentos.

Apesar da investida socrática, Cálicles continua a ser contundente na defesa da incansável busca pelos prazeres; sua teoria hedonista fica bem demonstrada no longo trecho que vai de 491e5 até 492c8:

“KAL. Panu. Ge sfodra, w3Swkrateç. epei>pwç ab eudaimwn gehoito a5qrwpoç douleuwn o2voua; alla>touk le5tin to>kata>fusin kalon kai>dikaion, o8eçw' soi nuã parrhsiazomenoç legw, o7i dei<ton o8qwç biwsomenon taç men epiqumiãç taç e2utou<eãã wç megistaç eibai kai>mh>kolazein, tautaiç de>wç megistaiç ou5aiç i2anon eibai u2hreteia di 1a1ndreian kai>frohhsin, kai>apopimplahai w3 ab a5i>h2epiqumia gignhtai. alla>touk 1oibai toiç polloiç oudunaton* o7en yegousin touç toioutouç di 1ai5cuhh, apokruptomenoi thã au2wã adunamian, kai>ai5cron dh' fasin eibai thã akolasian, o7er eni toiç prosqen eçw>e5egon, douloumenoi touç beltibuç thã fusin a1qrwpouç, kai>au1oi>ou1 duhamenoi ekporizesqai taiç h2onaiç plhrwsin epainousin thã swfrosuhh kai>thã dikaiosuhh dia>thã au2wã a1andrian. epei>o3oiç eç a1xhç u2hhexen h2basilewn u2sin eibai h2autouç tñ<fusei i2anouç ekporisasqai a1chh tina, h2turannida h2dunasteian, {ti' ab} tñ<allhqeij ai5cion kai>kakion ei5 swfrosuhç kai>dikaiousuhç toutoiç toiç a1qrwpoiç, oiç eçon apolauein twã a2aqa wã kai>mhdenoç enipodwã o5toç, au1oi>e2utoiç despothn epagagoito ton twã pollwã a1qrwpwn nomon te kai>ogon kai>yogon; h2pwç ouk ab a5i ioi gegonoteç ei5san u2o>tu<kalou<toutou, thç dikaiosuhç kai>thç swfrosuhç, mhden pléon nemonteç toiç filoiç toiç au2wã h2oiç e2qroiç, kai>tauta a5conteç eni tñ<e2utwã poliei; alla>tñ<allhqeij, w3Swkrateç, h3 fñç su>diwkein, w4 1e5ei* trufh>kai>akolasia kai>elleueria, eãã epikourian e5ñ, touk le5tin a1eth' te kai>eudaimonia, ta>de>abiã tauk le5tin, ta>kallwpiasmata, ta>para>fusin sunqmata a1qrwpwn, fluaria kai>oudenox a5ia.”

Como a citação demonstra, Cálicles compara o homem temperante ao escravo; diz que por natureza o homem justo e feliz é aquele capaz de satisfazer todos os seus apetites; ressalta a idéia de que os mais fortes, longe de serem maioria, são poucos, a maioria, em contra partida, é fraca e esconde sua fraqueza atrás de conceitos como temperança e “justiça”. A personagem ainda finaliza seu discurso defendendo que a intemperança (h2akolasia), o luxo (h2trufh) e a liberdade (h2elleueria) quando

usados pelos mais fortes com o objetivo de conquistar os mais fracos e satisfazer seus apetites são equivalentes a virtude ($\eta\alpha\rho\eta\theta\eta$) e a felicidade ($\eta\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\eta\iota\alpha$).

As implicações morais das idéias de Cálicles vão de encontro àquelas defendidas por Sócrates nos diálogos, Platão a fim de resolver esta questão refuta as afirmações desta personagem. A refutação socrática no diálogo possui, em última instância, o objetivo de preencher as palavras associadas às virtudes, como: justiça, temperança, coragem e belo, de um sentido puramente filosófico, separando mais uma vez o verdadeiro conhecimento das falsas opiniões.

A tese hedonista apresentada por Cálicles no *Górgias* possui dois momentos distintos. No primeiro (491e6-492b1, do texto citado acima), Cálicles não defende o hedonismo pleno, defende que o melhor homem é aquele capaz de satisfazer ao máximo os apetites que surgem, não todo e qualquer apetite. Nesta versão, poderia se pressupor que o homem virtuoso (inteligente e corajoso na opinião de Cálicles) teria condições de dividir os apetites em bons e maus e de satisfazer os bons e abandonar os ruins, se a tese calicleana fosse interpretada desta forma, ela não contrariaria a visão hedonista apresentada por Sócrates na sua refutação posterior⁸¹. A discrepância entre a visão apresentada pelo filósofo da de Cálicles é conceitual, ou seja, determinar o que são apetites bons e o que são apetites maus.

A resposta socrática a tese de seu adversário vem na forma de mito, o qual tenta ratificar a idéia de que o melhor é ser senhor dos prazeres, uma vez que a moderação, ao invés de trazer infelicidade, produz paz de espírito e tranquilidade naqueles que se afastam da busca incessante pelos apetites. Com a história do tonel furado, o filósofo tenta convencer Cálicles de que a pessoa que vive em busca dos apetites é uma escrava dos mesmos por que quanto mais se tem mais se quer ter, assim o homem nunca pode ser pleno e tranqüilo, pois está sempre enchendo um tonel que, por estar furado, se encontra sempre vazio.

Cálicles não se convence e para continuar a defender que viver feliz é satisfazer os apetites ao máximo exacerba sua tese hedonista, dizendo: “[...] $\tau\alpha\zeta\ \alpha\beta\lambda\ \alpha\zeta\ \epsilon\phi\iota\kappa\mu\iota\acute{\alpha}\zeta\ \alpha\beta\alpha\varsigma\ \epsilon\delta\omicron\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ >d\upsilon\eta\mu\epsilon\tau\omicron\nu\ \pi\lambda\eta\rho\upsilon\kappa\ \kappa\alpha\iota\ \rho\omicron\tau\alpha\ \epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\eta\omega\zeta\ \zeta\eta\kappa$.” (494c2-3). Nesta nova versão do hedonismo, viver feliz é satisfazer todo e qualquer apetite, sem a possibilidade de distinções entre apetites bons e apetites maus.

⁸¹ John Cooper, 1999 pp. 55-56, assinala que Cálicles não defende nesta passagem a prudência racional, responsável pela distinção entre os tipos de prazeres, o que ele defende é a satisfação exaustiva dos apetites à medida que eles se manifestam, a personagem nega o auto-controle de uma maneira simples e objetiva.

A tese do hedonismo exacerbado é facilmente refutada por Sócrates que se vale de argumentos cômicos e desprezíveis a fim de colocar Cálicles numa posição desconfortável, na qual ou ele concordaria com Sócrates, contradizendo seu argumento, ou ele manteria sua posição e aceitaria os absurdos exemplos socráticos. Cálicles contrariado prefere não se contradizer e mantém sua tese, agora ridicularizada. Os exemplos de Sócrates eram: segundo a tese do hedonismo pleno de Cálicles tanto o sarnento que tem vontade de se coçar, cede a este apetite e se coça quanto os homossexuais devem ser considerados elogiáveis e felizes, pois estes também são tipos de apetites.

Sócrates propõe uma versão do hedonismo pautada na distinção entre prazeres bons e prazeres maus e na relação existente entre o bem e o agradável. O prazer pode estar ligado à satisfação de uma privação, ou seja, às vezes ele ocorre para preencher algo que falta, como, por exemplo, a água quando se tem sede, ou o alimento quando se está com fome. Assim, para que este tipo de prazer seja sentido é imprescindível que antes se passe pelo desprazer da privação, neste caso o prazer é igual à satisfação de uma necessidade (*Gór.*496e1-3), nesta perspectiva o prazer e a dor passam a ser simultâneos, pois acontecem no mesmo lugar e ao mesmo tempo, quer seja na alma, quer seja no corpo. A conclusão de Sócrates é: “*Ouκ αἵα το>cairein estin eu3 prattein oude>to>anaiasqai kakwε, w3te e3eron gignetai to>hou>tou< αγαου.<*” (4973-5). Em outras palavras: os prazeres não são nem bons nem maus em si mesmos.

Deste modo, o critério para determinar se os prazeres são bons ou maus é um critério alheio ao próprio prazer e tipicamente socrático: a presença do Bem. Tudo deve ser subordinado ao Bem, que é o fim de todas as coisas⁸², até mesmo o prazeroso e o agradável estão sujeitos ao que é bom e não o contrário como defendia Cálicles. Contudo, nem todos os homens são capazes de distinguir o que é bom do que é mau, pois esta distinção só pode ser feita por poucas pessoas “especializadas” (*tecnikoς*), a saber, o filósofo. Neste sentido o filósofo é o especialista nos assuntos éticos/morais, é a pessoa capaz de distinguir o justo do injusto, o bem do mal, o belo do feio; sua função é guiar as pessoas pelos melhores caminhos na vida e levá-las a serem melhores. O governo filosófico é o meio possível para este intento, isto já está prenunciado no *Górgias* e é o assunto primordial da *República*, a cidade justa governada pelo filósofo.

⁸² Cf. *Gór.*, 500a2-4.

Sócrates lista as “artes” (espúrias) que se preocupam em deleitar os ouvintes e não em torná-los melhores⁸³, são elas: toda a poesia ditirâmbica, toda a citarística, toda a tragédia⁸⁴, as quais são feitas para produzir prazer. A retórica⁸⁵ também entra nesta lista, pois utiliza discursos para adular. Novamente Sócrates reforça a idéia de que tudo é feito visando aos fins que devem ser sempre bons, por esta razão há a necessidade da existência de uma verdadeira arte capaz de conduzir os homens para o bem e que torne suas almas melhores (503c9-d2).

O filósofo conclui que a justiça e a temperança são aquilo que torna a alma humana ordenada e harmônica, e, finalmente, em 504d5-e4 Sócrates defende que o orador hábil e bom, ou seja, o filósofo deve implantar a justiça e a temperança na alma de seus concidadãos, afastando toda espécie de injustiça e intemperança.

3.4 Cálicles, Trasímaco e a *pleonexia*

A reflexão sobre a constituição voltada à *pleonexia* do homem não era exclusividade de Platão, pois também foi discutida por alguns autores de sua época, como Tucídides e Isócrates. O filósofo, que já havia tratado da *pleonexia* no *Górgias*, retoma-a na *República*, principalmente nos dois primeiros livros, na figura de Trasímaco (cujo papel é similar ao de Cálicles, porém não se deve esquecer que ambas as personagens possuem grandes e relevantes diferenças entre si), Glauco e Adimanto.

Retomemos o diálogo *Górgias*. O discurso de Cálicles começa em 482c e expõe sua doutrina amoralista⁸⁶, fundada na oposição entre lei e natureza, ou seja, sua defesa de que os superiores devem dominar os inferiores, baseados nos princípios da

⁸³ *Gór.*, 501e8-502d8.

⁸⁴ Platão não faz alusão à épica homérica no *Górgias*, contudo sua crítica a poesia nesta parte do diálogo é tão próxima àquela feita no Livro II da *República* que, em nossa opinião, ele está subentendido nesta passagem.

⁸⁵ O próprio Górgias em seu *Elogio a Helena* compara o retor aos poetas, atribuindo-lhes o poder de deleitar o povo e causar-lhe satisfação, claro que a comparação de Górgias tinha como escopo elevar à retórica, diferentemente do objetivo de Sócrates no *Górgias* quando faz tal aproximação. É bem provável que Platão conhecesse este texto de Górgias e que tenha usado a mesma definição dada pelo retor a fim de depreciar não só a retórica bem como as outras obras poéticas por meio da intertextualidade.

⁸⁶ Muitos estudiosos criticam o uso do termo “amoralismo” para classificar os argumentos de Cálicles, pois acreditam que a personagem apresenta um argumento imoral, diverso daquele proposto por Platão, mas, segundo eles, isto não deixa os argumentos de Cálicles fora do âmbito moral. Acreditamos, no entanto, que Cálicles, ao romper com todos os preceitos tradicionais de moral e exacerbar a idéia de que justiça é a exploração dos fracos e que a felicidade é a plena satisfação dos apetites, propõe algo que está muito além da moral; isto não quer dizer que ele não tenha um sistema de pensamento, mas que este extrapola com os limites aceitáveis moralmente. De acordo com Dodds, Cálicles não nega os valores e julgamentos éticos, ele apenas os transvia, assim como fez Nietzsche.

pleonexia. A *pleonexia* é⁸⁷ “(...) uma concepção da natureza originária, profunda e imutável do homem enquanto dominada pelo desejo recíproco de opressão, pelo impulso ilimitado a “ter mais”, em termos de poder, glória, riqueza, e, portanto, de “senhorio” – no lugar de uma partilha equilibrada e equânime destes bens”.

A partir de 483b4, Cálicles começa a argumentar que as leis foram instituídas pelos mais fracos, com vistas a seus próprios interesses, o que só é possível pelo fato de serem maioria. Desse modo, eles, por serem inferiores, incapazes, portanto, de submeterem sozinhos os outros aos seus domínios, exaltam a igualdade e censuram o *pleonekteia*, dizendo ser este o cerne da injustiça. A personagem, como já foi dito, empenha-se em mostrar que a própria natureza demonstra que o justo é o domínio e o interesse dos mais fortes, utilizando vários exemplos e um verso de Píndaro (484b4-9):

νομος οἰαυτων βασιλευς
 γναυται τε και ἀδικαυτων*
 ουδου δεδη; φησιν,
 αἰει δικαιυται τοβιαυοτατον
 υἰερταυτj ceiri* tekmairomai
 εἰγοισιν εἰρακλεου, εἰει ἀπριαταυ-

Com este verso Cálicles exalta o uso da violência pelos mais fortes como forma de conquistar os bens que lhes pertencem naturalmente e que estão em posse dos mais fracos. A personagem usa a usurpação de Hércules como paradigma de conduta (“... *kai>bouς kai>taβl a kthmata eiβai pahta tou<bel tibnoς te kai>kreittonoς ta>twαι ceironwn te kai>h2tonwn.*” *Gór.* 484c1-3) e critica a vida filosófica de Sócrates, dizendo que o filósofo não reconhece isto como o melhor por que se ocupa das coisas erradas, opostas as questões políticas.

Para ratificar sua distinção entre *φυσις* (natureza, determina aquilo que é intrínseco a todos os homens) e *νομος* (lei, convenção; regras criadas pelos homens a fim de possibilitar ou, mesmo, facilitar a convivência entre eles), Cálicles usa expressões como: “*kata>nomon ge toα theς fuσεwς*” (segundo a lei da natureza) e “*to>theς fuσεwς dikaion*” (o justo por natureza). Platão junta conceitos antagônicos ao colocar lado a lado os vocábulos *νομος*, domínio humano, e *φυσις*, domínio

⁸⁷ Mario VEGETTI. “Antropologia da *Pleonexia*: Cálicles, Trasímaco e Glaucon em Platão”. In: Boletim do CPA 16, Campinas, IFCH – Unicamp, 2003, p.:10-11.

divino, ou apenas natural; a fim de explicar a imensa força que a *pleonexia* tem sobre os homens, sua natureza e seus desejos.

Tucídides, no Livro I 75, 1 – 78, 4 da sua *História da Guerra do Peloponeso*, apresenta o discurso feito pelos atenienses aos lacedemônios, no qual defendem sua hegemonia sobre as cidades do Peloponeso, evocando como princípio natural o *pleonekteia*. Assim, segundo o historiador, o governo dos mais fortes sobre os mais fracos sempre foi uma norma pré-estabelecida e eles, atenienses, não são os primeiros a se valer disto. Vão mais além ao dizer que aqueles que dão vazão ao impulso da natureza humana de dominar os outros são dignos de elogio.

Isto nos lembra a passagem do *Górgias* em que Cálicles diz ser o momento mais sublime da natureza quando alguém superior consegue se libertar das regras impostas pela maioria e torna-se livre para fazer o que quiser e ocupar seu lugar natural de domínio:

εἴη δὲ ἡ φύσις οἰσθαί τε καὶ ἀποσεισμενότης καὶ διὰ τὴν ἀδυναμίαν ἀποφυγῆναι, κατὰ φύσιν τὰ ἕτερα γράμματα καὶ μάγανευσματα καὶ ἐπιβουλή καὶ νόμος τοῦ παραφύσιν ἀπάντα, ἐπανασταῖς ἀνέφανθ' ἀποδοχῆς ἕτεροῦ οὐδὲ δουκός, καὶ ἐνταῦθα ἐξελάμην τοῦ δικαίου. (*Gor.* 484a2-b1)

Apesar da visão similar existente entre o historiador e a personagem platônica, ambos dizem ser a *pleonexia* um princípio natural, o primeiro mostra, ao longo do discurso, que os atenienses não exercem toda a sua soberania, subjugando os peloponésios. Ao contrário, eles colocam, segundo as leis atenienses, seus aliados como iguais, mesmo que estes sejam naturalmente inferiores. Neste caso, os inferiores não percebem que os atenienses permitem que eles partilhem o mesmo direito frente às leis e sentem-se injustiçados e ofendidos quando os atenienses fazem uso de sua supremacia. Isto leva o historiador a concluir que “os homens sentem-se mais revoltados com a injustiça do que com a violência, pois sentem que a primeira, vinda de um igual, é vista como uma usurpação, mas a segunda, vinda de um mais forte, é considerada obra da necessidade”. (I 77, 4-5).

No Livro III 82-84, Tucídides defende que as guerras e revoluções levam o homem a inverter os preceitos ético-morais, tornando os atos censuráveis preferíveis aos justos, segundo sua natureza. Dessa forma, “os medíocres geralmente triunfam, pois o sentimento de suas limitações intelectuais e o temor da inteligência do adversário,

aliados ao receio de ser vencido em debates com opositores mais hábeis no falar, levam-nos diretamente e de forma ousada às ações”. Comentando a Revolta de Córquira, conclui que “a natureza humana acostumada a fazer o mal mesmo a despeito das leis, compraz-se em mostrar que suas paixões são ingovernáveis, mais fortes que a justiça e inimiga de toda superioridade; na verdade, se a inveja não possuísse uma força tão nociva não se teria preferido a vingança às regras consagradas de conduta, nem o proveito ao respeito pela justiça”.

Outras passagens da *História da Guerra do Peloponeso* demonstram esta visão “pessimista” acerca da natureza e das preferências humanas, porém nos limitaremos às já citadas. O que é importante observar é que a argumentação de Cálicles não era tão inovadora quanto pode parecer, pois a dicotomia *φύσις* e *νόμος*, o domínio do mais forte e a vazão completa das paixões já faziam parte do pensamento dos séculos V e IV a.C. em Atenas, como o texto de Tucídides demonstra⁸⁸.

Voltando ao *Górgias*, segundo Cálicles, os melhores não devem ter nenhum tipo de compromisso com o bem-estar ou interesses dos fracos, visto que sua preocupação é satisfazer seus interesses e apetites ao máximo, pois o contrário disto é ter alma de escravo. Ele define os *kreittoneç* como os corajosos e entendidos dos assuntos da cidade, e diz que a *swfrosuñh* (temperança, moderação) está muito longe de uma vida ideal e, certamente, não deve fazer parte da vida dos superiores.

A teoria hedonista apresentada por Cálicles, vinculada a sua concepção de *pleonexia*, além de ser facilmente refutável, é um dos pontos diferenciadores entre seu discurso e o de Trasímaco, pois este não defende em nenhum momento a busca exaustiva dos prazeres.

Na *República*, Livro I, Trasímaco defende o mesmo conceito pleonético que Cálicles, pois define a justiça como a vantagem do mais forte (“*εἰσὶ τὸ αὐτοδίκαιον, τὸ τὸν κρείττονον συμφέρον*” *Rep.* 339a3-4), apesar de não o fazer invocando o paradoxo entre *φύσις* e *νόμος*. Para Trasímaco, as leis são feitas pelos governantes, visando aos seus próprios interesses⁸⁹: “*Τίθηται δὲ γὰρ τὸ νόμον ἐκαστὸς ἑαυτοῦ συμφέρον*” (*Rep.* 338e1-2). Esta visão será reforçada

⁸⁸ G. B. Kerferd no texto: “The nomos-physis controversy”. *The sophistic movement*, 1999, p.123, aproxima Tucídides de Trasímaco ao afirmar que ambos falam da busca do interesse próprio aplicado não meramente ao indivíduo, mas à cidade como um todo. Para fazer esta aproximação, o autor retoma a tese de que a doutrina apresentada por Trasímaco está subordinada à prática e ao papel político do diálogo em que está inserida. Outro ponto importante a salientar sobre a semelhança entre Trasímaco e Tucídides está no fato de que para eles as leis são instituídas pelos governos, mesmo que estes não sejam os melhores, mediante seus próprios interesses e valores, não pelos fracos como afirmava Cálicles.

⁸⁹ *Rep.*, 338e1–339a4.

pela analogia da ama e pela metáfora do pastor (343a3 – 344c8), em que Trasímaco afirma que, mesmo quando o pastor, ou o mais forte, parece fazer o bem a seu rebanho pura e simplesmente pelo bem deste, ele o faz com a intenção de alcançar um bem maior, direcionado a seu próprio benefício. Ou seja, suas ações sempre estão voltadas ao que é vantajoso para ele e nunca ao objeto de sua ação, diferentemente do que argumentava Sócrates.

Trasímaco também defende que a injustiça é muito mais proveitosa do que a justiça (Trasímaco considera aqui a definição de justiça/injustiça de Sócrates e da maioria, não retoma, por sua vez, a definição de justiça dada por ele mesmo no início de seu discurso, citada acima, a qual se assemelha ao conceito calicleano de justiça), pois o injusto sempre procura tirar vantagem de tudo, usufruindo, assim, do trabalho do justo. Em sua concepção, a censura da injustiça no senso comum é feita por muitos, não porque possuem o intuito de não praticá-la, mas pelo medo de virem a serem vítimas dela, uma vez que não foram dotados da capacidade de dominar os outros.

No Livro II, Glauco começa seu discurso dizendo que, segundo a natureza, o bem (ἀγαθόν) é praticar injustiça (ἀδικεῖν) e o mal (κακόν) ser vítima dela (ἀδικεῖσθαι), questão semelhante àquela colocada por Sócrates a Polo no *Górgias*. Todavia, como alguns não conseguem se esquivar dos injustos nem podem ser como tais, eles dizem ser o melhor nem sofrer nem cometer injustiça. De acordo com a personagem, este pensamento é a gênese das leis e acordos entre os homens e daquilo que se chamava de legalidade (νόμιμον) e de justo (δίκαιον). Assim, a dikaiosunh não é vista como um bem a ser amado e perseguido, mas tolerado e mantido pelos homens incapazes de serem injustos e de usufruírem os benefícios que a injustiça pode proporcionar. Para comprovar sua tese, Glauco usa a conhecida história do anel de Gíges e, a partir deste mito, reafirma a teoria pleonética apresentada por Cálicles e confirmada por Trasímaco, a saber, que a natureza do homem determina que os mais fortes devem buscar o mais vantajoso, mesmo que isto seja considerado injusto pelas leis estabelecidas. Vejamos o texto:

Kaitoi mega touto teknhrion ab faih tiç ovi oudeiç eðwñ dikaioc
 all 1añagkazomenoc, wç ouk aqagou<idij oñtoc, epei>oþou g 1ab
 oiñtai eñastoc oidç te eñesqai adikein, adikein. Iusitelein gaþ dh>
 oiñtai paç añhñ polu>maklon idij thñ adikian thç dikaiosunhç. *Rep.*
 360c6-d2.

Deste modo, a conclusão da personagem é: se algum fraco, o qual se esconde da injustiça sob a lei de equidade, tivesse alguma oportunidade de cometer atos injustos sem ser punido e obtendo, assim, alguma espécie de benefício, ele certamente se tornaria um homem injusto. Glauco reafirma a idéia em 359c4 – 6 de que a *pleonexia* em toda a natureza (*pasafusiç*) e de forma natural (*pefukēn*) é perseguida como um bem porque, como já foi dito, o justo se lhe fosse permitido, agiria exatamente igual ao injusto.

Para Adimanto⁹⁰, ninguém jamais fez o elogio da virtude e o desprezo da injustiça de forma realmente convincente, levando todos a olharem a vida justa como a mais vantajosa. Caso isto tivesse ocorrido desde a infância, cada um se tornaria senhor de si e se vigiaria para não cometer atos injustos por estar convencido de que tais atos trazem consigo muitos males. Elogiar as virtudes e convencer as pessoas de que a vida justa é a melhor era justamente o projeto de Sócrates, que tentava mostrar a seus contemporâneos as vantagens de ser justo. Platão, frente ao insucesso socrático, percebeu que quanto mais cedo começar a educação moral, mais chance ela tem de ser bem sucedida; dessa forma, o filósofo apresenta na *República* seu projeto de cidade justa e ideal, na qual a educação tem o papel fundamental de educar e conduzir as almas à virtude.

Convém salientar que tanto Glauco quanto Adimanto não defendem suas posições nos exemplos citados acima, uma vez que ambas as personagens se mostram simpáticas às teses socráticas. Contudo, para efeito de discussão, eles continuam a argumentação com Sócrates e assumem as teses apresentadas até então por Trasímaco. Estas duas personagens se mostram na *República* como interlocutores ideais para a dialética, uma vez que demonstram disposição de espírito favorável à inquirição socrática, possuem simpatia a tese do filósofo e demonstram senso crítico em relação aos valores morais da maioria, representados pelas teses de Trasímaco.

Dentro do contexto geral dos dois primeiros livros da *República*, Sócrates conclui que a alma humana é viciosa e, se não for rigorosamente coibida, persuadida com exemplos justos e afastada dos perversos, será incapaz de praticar a justiça. O sábio é aquele que reconhece o vício e a virtude de sua própria alma, afastando-se do primeiro e dedicando-se a desenvolver a justiça. Todavia, nem todos possuem esta capacidade natural de reconhecer o mal e se afastar dele, a maioria deve ser afastada do vício desde

⁹⁰ *Rep.*, 336a1-367a4.

a mais tenra idade e governada pelos sábios, possuidores do conhecimento do bem. Esta conclusão é o embrião do Estado filosófico de Platão.

Os Livros II e III apresentam a relação entre *φύσις* e *πλεonexία*, demonstrando a tese de que os mais fracos criaram uma forma de conter as pessoas baseada na manutenção da reputação. Em ambos os livros, Platão demonstra uma visão pessimista da natureza humana ao dizer que poucos homens conseguem se afastar da *πλεonexία*, os que conseguem parecem possuir algo de divino, uma ciência, em sua natureza, que os impede de serem corrompidos pelo impulso pleonético. Em 395b4 – 7 Platão afirma que a natureza humana está cunhada em pequenas moedas, ou seja, vale muito pouco, por isso, deve-se ter todo o cuidado com a educação e com a constituição da *πολις*. Desse modo, toda poesia, ritmo e harmonia devem ser rigorosamente selecionadas, pois o uso indevido destes elementos pode corromper a débil alma humana. Assim, a cidade do luxo é depurada a partir do controle dos guardiões, o que resulta no controle e contenção da estrutura da *πλεonexία*. Convém salientar que a ciência platônica é moral, funda-se, portanto, no conhecimento do bem e do mal.

Há substanciais diferenças entre a postura adotada por Cálicles e aquela adotada por Trasímaco em seus respectivos diálogos e estas levam a grandes implicações no problema do ouvinte ideal de Platão.

Trasímaco tentou por diversas vezes entrar na discussão até que, finalmente, invadiu a cena do diálogo como um “besta selvagem”, ansioso para falar e refutar os argumentos socráticos, Sócrates descreve a cena do seguinte modo:

Kai>ο22rasumacoç pollakiç meñ kai>dial egomēwn hñwñ metaxu>wñ ma
añtilambahesqai tou<logou, eñeita uño>twñ parakaqhmehon diekwlueto
boulomēwn diakousai ton logon* wç de>diepausameqa kai>egw>tauç 1
eiβon, ouketi hñuciān hçen, alla>sustreyaç eñuton wç per qhriōn hken
ef 1hñaç wç diarpasomenoç. *Rep.* 336b1-6.

Todavia, ao longo da discussão esta impetuosa “fera” vai se amansando, o que pode ser notado mesmo antes do término do Livro I, quando a personagem abandona a discussão e começa a concordar apenas retoricamente com Sócrates, demonstrando um comportamento oposto àquele apresentado no início da discussão. O curioso da aparição de Trasímaco na *República* não está na impetuosidade e violência com que entra no

diálogo, mas na atitude dócil e servil com que reaparece no Livro V, apenas para pedir interessadamente a Sócrates que continue sua exposição⁹¹:

Ἀμελει, εἴη οὐκ ἄρα σοφῶς, πασι ταῦτα δόγματα ἡμίῃ νομίζε, ὡς
Σωκράτης. *Rep.* 450a5-6.

Τί' δε; ἢ οὐκ ἄρα σοφῶς* χρυσοκόμησάν τε οἱ εἴη τοῦδε νόμου ἐπιτάξαι,
ἀφίεσαι, ἀλλ' οὐκ ἄρα οὐκ ἄρα σοφῶς; *Rep.* 450b4-5.

Já Cálicles é introduzido na discussão do *Górgias* de uma forma ponderada, perguntando a Querofonte se Sócrates está brincando ou falando sério (“Εἴπε' μοι, ὡς Καίρεφωρ, σπουδαίη ταῦτα Σωκράτης ἠπαίρει; *Gor.* 481b6-7). Apesar da sua compostura, Cálicles pode ser considerado o grande opositor da cidade filosófica de Platão, pois ele não só defende a *pleonexia* de forma insistente e irreduzível e critica a vida dedicada à filosofia, como também se recusa a, pelo menos, ouvir os argumentos socráticos, ou seja, do filósofo. O diálogo termina e esta personagem mantém-se firme em seu ponto de vista. Isto mostra que Cálicles não é superado por Platão no *Górgias* – diferentemente do que afirmou Jaeger em sua conhecida *Paidéia* (p. 666): “ (...) se não o [Cálicles] voltamos a encontrar em outras obras suas é porque fica vencido e enterrado sob os fundamentos do Estado platônico (...)” – acreditamos que Cálicles, de certa forma, está presente na figura de Trasímaco, em sua defesa da *pleonexia*, e permanece como uma ameaça constante à construção e ao desenvolvimento da cidade platônica. Deste modo, fica evidente na *República* que a constituição da *kallipoliç* só é possível se todos ouvirem e se deixarem persuadir pelo filósofo, cumprindo sua função específica dentro da organização sócio-política⁹². O que evidentemente não aconteceria com uma pessoa como Cálicles, que nem ao menos se predispõe a ouvir o filósofo. Trasímaco, pelo menos aparentemente, adquire ao longo da *República* a postura de ouvinte servil necessária para a constituição do estado filosófico. A diferença entre o papel de cada uma das personagens não está só na maneira com que entram na discussão, mas, principalmente, na forma com que saem dela. Muitos autores não

⁹¹ Na *República*, 490 d2-6, Sócrates admite que a natureza do homem é perversa e viciosa, estando a maioria sujeita a ser má. Em 498c5-d5 há uma alusão a Trasímaco e a sua mudança de comportamento. Ele, no início, não queria ouvir, apenas debater as idéias de Sócrates; contudo, depois se torna “amigo” de Sócrates e um ouvinte exemplar. Adimanto conclui que a maioria não está, ao menos, disposta a ouvir o filósofo e Trasímaco, com sua mudança de postura, longe de ser regra, é exceção.

⁹² *Rep.* 498d7- 499 a9 expressa a idéia de que a maioria dos homens não estão dispostos a ouvir o filósofo, o que torna quase impossível a ascensão dele ao governo e a formação da cidade justa, a qual só poderia existir se os verdadeiros filósofos tomassem o poder.

consideram Cálicles uma ameaça iminente, por considerarem seus argumentos facilmente refutáveis. Não concordamos com esta interpretação, pois pensamos que ele não deve ser desconsiderado, uma vez que indiretamente Platão reconhece que enquanto existirem interlocutores como ele, um filósofo não poderá governar e a justiça nunca será alcançada. Sua ameaça não está só em suas teses, mas também em seu comportamento.

Sócrates, diante da difícil posição em que Cálicles o coloca no diálogo, não vê outra alternativa a não ser se valer da *muqologia*. Por esta razão, seu fim mostra um Sócrates bem diferente, que adquire um tom profético e poético ao encerrar o diálogo com um mito, como se estivesse a contar histórias infantis. A função deste mito pode ser vista como a última tentativa, embora visivelmente frustrada, da parte de Sócrates de convencer Cálicles de sua concepção a respeito de justiça. Esta irreducibilidade de Cálicles contribui substancialmente para o surgimento da antropologia negativa que vai se desenvolvendo ao longo da obra de Platão, a qual se torna uma das principais responsáveis pela mudança de suas teorias com o amadurecimento dos diálogos.

O negativismo de Platão no diálogo em questão não se restringe somente ao reconhecimento de que a maior parte dos homens está fadada à opinião, mas, também, ao fato de que muitos podem se recusar a serem persuadidos pelos filósofos, como é o caso de Cálicles. É conveniente salientar aqui que a persuasão, para surtir efeito, necessita cumprir algumas exigências, dentre elas estão a credibilidade de quem irá persuadir e de seus métodos, a adequação de seu discurso e, principalmente, a predisposição dos ouvintes em ouvir e se deixarem persuadir pelo discurso⁹³.

3.5 Sócrates: uma resposta à injustiça

A partir de 505c1 do *Górgias* Cálicles começa a demonstrar seu descontentamento em relação à conversa com Sócrates e deixa explícito seu desejo de abandoná-la, chega a sugerir que o filósofo termine o diálogo sozinho: “*Αὐτοῦ δε>οὐκ ἀδύνατο διαλεγεῖν τὸν λόγον, ἥλιεγνν κατα>σαυτὸν ἡραποκρινόμενος αὐτῷ*”. Ainda Sócrates e Górgias pedem a ele que continue a inquirição para que Sócrates possa terminar seu argumento, Cálicles concorda e enfadado passa a concordar retoricamente com Sócrates. Este momento marca o início de uma espécie de “mono-

⁹³ As exigências necessárias para o exercício bem-sucedido da persuasão foi desenvolvida pelo retor Górgias, a mesma personagem do diálogo homônimo de Platão, no seu discurso “Elogio a Helena”.

diálogo” de Sócrates, uma vez que Cálicles aos poucos abandona a discussão, forçando o filósofo a terminar seu argumento dialogando consigo mesmo até a escatologia que marca o final do diálogo.

Cálicles não quer vencer o debate, seu objetivo é mostrar a Sócrates que ele sempre pode abandonar a discussão sem ser convencido e isto não garante a vitória a Sócrates, uma vez que seu interlocutor não saiu convencido. O único meio de Sócrates ganhar verdadeiramente a disputa seria estabelecendo uma relação dialética com Cálicles, o que pelas características da personagem seria impossível. Nas palavras de Klosko, o *Górgias* “could be called the tragedy of philosophy”, pois demonstra a incapacidade de Sócrates em convencer Cálicles e de estabelecer um contínuo relacionamento dialético, o que o força a terminar o diálogo conversando consigo mesmo.

A irreal vitória de Sócrates evidencia a irônica mensagem de Platão que anuncia a morte do método intelectualista de Sócrates, mostrando que a razão é incapaz de dominar aquele que se recusa a ouvi-la. O filósofo necessita de mais do que argumentos racionais para dominar. Disto se conclui que a dialética não pode ser aplicada naqueles que não querem ouvir e a filosofia não pode forçar as pessoas a ouvirem, a menos que as obrigue. Assim, os esquemas lógicos não conseguem resolver e nem serem aplicados ao campo político por meio da dialética.

Sócrates continua sua exposição, mesmo após o abandono de Cálicles, contrariando a própria exigência socrática, ou mesmo dialética. O filósofo sempre dizia que preferia o diálogo (*braculogiã*) ao discurso longo (*makrologiã*), uma vez que se dizia inapto para longas exposições de idéias; preferia, portanto, conversar com uma única pessoa de cada vez. Todavia o que se observa no final do *Górgias* é um Sócrates que contraria os seus preceitos ao utilizar a *makrokologiã* e a *muqologiã*. Deve-se considerar que esta mudança tão radical na postura de Sócrates marca tanto uma mudança no tom da personagem nas obras de Platão, como já foi dito, quanto assinala os níveis de recepção do diálogo. Os “receptores” do texto podem ser distribuídos em três níveis: o primeiro é o direto, diz respeito ao interlocutor de Sócrates, no caso Cálicles; o segundo pode-se dizer que é semi-direto, corresponde a audiência da cena; e o terceiro é o indireto, são os leitores do texto, previstos apenas por Platão, o autor.

Talvez possamos pensar a atitude antagônica de Sócrates, que utiliza métodos contrários aqueles que defende, não só como uma tentativa de convencer Cálicles, pois este mostrava-se irredutível, mas uma forma de defender seus argumentos e persuadir a

audiência, mais ainda, os próprios leitores dos valores filosóficos. Assim este episódio mostra não só a mudança da personagem, mas também a mudança do método utilizado pelo próprio autor, Platão, para expor suas teorias morais, privilegiando a audiência/leitor, que passa a ter um papel mais ativo na recepção das idéias apresentadas por Sócrates no diálogo, uma vez que o interlocutor socrático abandona a cena contrariado e nenhuma outra personagem assume seu papel no diálogo.

Nesta fase final do diálogo há a revisão de importantes argumentos apresentados até então e a introdução de novas e importantes teorias filosóficas, reforçando a defesa da maturidade filosófica do *Górgias*, visto que estas teorias nitidamente assemelham-se mais às teorias platônicas da segunda fase de Platão, do que às características da fase socrática.

A temperança é colocada em um papel de destaque e aparece como a virtude primordial a todos os homens, os argumentos que demonstram isto podem ser resumidos da seguinte forma⁹⁴:

O agradável deve ser feito em vista do bem (“*To>hōu>eĩeka tou<aǵaqou?*” - 506c9);

O que é bom o é por causa de alguma virtude (“*Al la>mh̄a aǵaqoi' ge' ešmen kai> h̄oiç kai> taBl a pahta oš aǵaqa' eštin, afethç tinoç paragenomēhç;*” – 506d2-4);

A virtude é o resultado de uma certa ordem, da retidão e da arte adaptada à natureza de cada um (“*Al la>mēa dh>h7ge afeth>eʒastou, kai>skeubuç kai> swmatoç kai>yuchç au3kai>zvbu pantoç, ouđ ouʒwç eikñ<kallista paragignetai, al la>taxei kai>ofqothti kai>tecnh, h̄viç eʒastv aʒodedotai auʒw̄a**” – 506d5-8) ;

A ordem da alma é boa (“*Komoç tiç aʒa eǵgenomenoç eñ eʒastv o2 eʒastou oikeyeç aǵaqon parecei eʒaston tw̄a oʒtw̄n*” – 506e2-4);

A temperança é a ordem da alma (“*El de' ge kosmīa sw̄frwn*” – 506e6 - 507a1);

Disto se conclui que: a alma dos temperantes é boa (“*El aʒa sw̄frwn yuch>aǵaqh*” – 507a1-2) .

O homem temperante por ser também bom reúne em si outras virtudes, são elas: a justiça, a coragem e a piedade. O virtuoso, por sua vez, faz com perfeição tudo aquilo

⁹⁴ Cf. *Gór.*, 506e5-507a3.

que faz e é o verdadeiro homem feliz e bem-aventurado⁹⁵, oposto do intemperante, que vive mal e de forma miserável, por causa da sua alma viciosa. Desse modo, quem quiser ser feliz deve buscar a temperança e fugir da intemperança, a meta dos homens deve ser a busca pela justiça e pela temperança tanto nos assuntos públicos quanto nos assuntos privados, evitando, assim, que os apetites (ἐπιθυμίαι) se tornem desenfreados.

A tese desenvolvida acima, remete-nos, de certa forma, tanto à unidade das virtudes do *Protágoras* quanto à definição dos guardiões do livro IV da *República*, assuntos desenvolvidos nos capítulos 1 e 2. Embora haja semelhanças é interessante notar que Sócrates não defende a unidade das virtudes nesta passagem e que as virtudes no *Górgias* centram-se na *swfrosuhh* (temperança), não na *sofiā* (sabedoria) como no *Protágoras* e nem na *dikaiosuhh* (justiça) como na *República*. Se analisarmos esta passagem considerando o Livro IV da *República*, podemos perceber que a temperança é a virtude que está presente em todos os tipos de alma, ou seja, é a virtude primordial a qualquer tipo de homem; a sabedoria, por sua vez, nem é citada nesta passagem, talvez pelo simples fato de ela ser acessível somente ao filósofo, portanto não poderia ser almeja por uma pessoa como Cálicles, por exemplo.

Enquanto Cálicles defende a *pleonexia*, Sócrates defende, segundo a igualdade geométrica, a harmonia entre tudo que há no universo, a parte que cabe ao homem para garantir esta harmonia está relacionada com uma vida justa e temperante, seu argumento é o seguinte:

fasi>d 1oi2sofoi; w3Kallikleic̄, kai>ouftanon̄ kai>gh̄ kai>qeoū kai>
 aŋqrwpoīc̄ th̄ koinwniān sunecein kai>filiān kai>kosmiothta kai>
 swfrosuhhn kai>dikaothta, kai>to>oŷon touto dia>tauta kosmon
 kalousin, w3Zaire, ouk̄ akosmian̄ oude>akolasian̄. su>de' moi dokeic̄ ou1
 prosecein ton̄ noūc̄ toutoīc̄, kai>tauta sofōc̄ w5̄ alla>elhqen se oŷi
 h2i2soth̄c̄ h2gewmetrikh̄ kai>en̄ qeoīc̄ kai>en̄ aŋqrwpoīc̄ mega dunatai,
 su>de>pleonexian̄ oīsī deīc̄ āskeīc̄ gewmetriac̄ gar̄ aŋeleic̄. eīc̄ h̄6
 ēx̄elegkteb̄c̄ dh>outōc̄ o2logōc̄ h̄2īc̄ estin, w2̄ ou1dikaiosuhh̄c̄ kai>
 swfrosuhh̄c̄ kthseī euđaimonēc̄ oi2euđaimonēc̄, kaciāc̄ de>oi2aŋīoi
 {aŋīoi}, h̄ei1outōc̄ allhqh̄c̄ estin, skepteon̄ ti' ta>sumbainonta. 507e6-
 508b3.

⁹⁵ “w3te polih>aŋagkh, w3Kallikleic̄, ton̄ swfrona, w3per dihqomen, dikaiōn oŷta kai>
 aŋdreion̄ kai>oŷion, aŋaon̄ aŋdrā eīc̄aī telew̄c̄, ton̄ de>aŋaon̄ eu3te kai>kalw̄c̄ pratein̄
 a8a6̄ prattñ, ton̄ d̄ 1eu3prattonta makarion̄ te kai>euđaimonā eīc̄ai, ton̄ de>ponhron̄ kai>
 kakw̄c̄ prattonta aŋīon* outōc̄ d̄ 1a6̄ eīc̄5̄ o2ŋantiw̄c̄ e5wn̄ tv<swfroni, o2akolastoc̄, o8̄
 su>epñheic̄.” *Gór.* 507b8-c7.

O apelo a teorias matemáticas e metafísicas no *Górgias*, como o texto acima demonstra, é um indício bastante forte de que Platão já estava superando os ensinamentos socráticos e delineando as suas próprias teses filosóficas.

Sócrates reafirma a idéia de que é mais vergonhoso cometer a sofrer injustiça, e pior do que cometer injustiça é cometê-la sem ser punido, pois é belo combater o mal e vergonhoso não estar em condições de fazê-lo. Contudo, como o homem tem uma alma viciosa, para não cometer injustiça ele precisaria adquirir um poder ou uma determinada arte.

Com o objetivo de demonstrar qual é esta arte capaz de afastar os homens do vício, Sócrates apresenta vários argumentos. Dentre eles está a retomada do paradoxo moral: ninguém comete injustiça por vontade, todos os que praticam o mal procedem sem o querer (mhdena boul omenon *adikein*, all *ta~~ontaç~~ touç adikountaç pantaç adikein*), porém considerando que o significado do verbo *boul omai* foi estabelecido por Sócrates ao longo do diálogo, este verbo não está mais ligado a qualquer tipo de querer, mas somente ao querer racional e a maioria das pessoas são naturalmente incapazes de possuir o conhecimento; portanto, este paradoxo não possui mais o rigor intelectual que possuía. Na *República* fica demonstrado que apenas os filósofos possuem o querer atribuído ao verbo *boul omai* e somente eles são capazes de desejar verdadeiramente o Bem.

Sócrates deduz ironicamente que o homem, para tornar-se isento de sofrer injustiça, deve ou se tornar tirano ou se identificar com ele e se tornar seu amigo. Outro caminho é esforçar-se para praticar as “artes” que os livram dos perigos, como por exemplo, a retórica nos tribunais, a natação no mar, a pilotagem no navio. Essas pseudo-artes são capazes de salvar as pessoas em situações de perigo; contudo, não as tornam melhores. Ao contrário, podem permitir, por exemplo, que os doentes tanto de alma quanto de corpo continuem a viver uma vida má. Sua conclusão é: o ser humano não deve se preocupar em prolongar sua vida, nem temer a morte, mas deve viver todos os seus dias da melhor maneira possível.

Há duas maneiras de cultivar o corpo e a alma, uma tendo em vista apenas o prazer, a qual é vil e não passa de adulação, e outra que busca o melhor possível, centrada no que é bom e justo. Estas duas maneiras podem ser também estendidas à constituição das cidades, assim os governantes e cidadãos se quiserem uma cidade melhor e feliz devem basear seu governo no bem e não no aprazível, pois a função do homem político é tornar os cidadãos melhores. A fim de exemplificar este último ponto,

Sócrates usa ironicamente alguns famosos políticos atenienses como exemplo, são eles: Péricles, Cimão, Milcíades e Alcebíades. Estes, longe de serem exemplos de virtude, possuíram gestões conturbadas, valores e interesses duvidosos. A conclusão a que se chega é a de que esses políticos corromperam os atenienses ao invés de os tornarem melhores.

Sócrates volta a opor $\eta\tau\epsilon\kappa\tau\eta$ e $\eta\kappa\omicron\lambda\alpha\kappa\epsilon\iota\alpha$ com o objetivo de mostrar que aquele que opina acerca de um assunto sem ser um especialista, como é o caso dos políticos citados, é inábil para governar e exercer a função que finge conhecer, pois corrompe os cidadãos com suas mentiras. Esses políticos são comparáveis aos sofistas, que se intitulam professores de virtude sem de fato serem virtuosos⁹⁶, pois ambos sentem-se injustiçados quando são acusados de não terem feito o bem àqueles que eles fingem terem tornados bons.

Sócrates ainda se autodenomina um dos poucos, ou mais provavelmente o único, ateniense a dedicar-se à verdadeira arte política ($\alpha\lambda\lambda\eta\kappa\omega\tau\epsilon\tau\eta\ \text{pol}\ \text{it}\ \eta\kappa\tau\eta$), a filosofia. Salienta, em resposta a acusação feita por Cálicles⁹⁷, que caso fosse a julgamento, seria condenado, pois os juízes eram injustos. O adulator encanta os ouvidos com o aprazível, não com o bom e é escolhido, enquanto o justo e bom é acusado por se preocupar com a justiça e empenhar-se em tornar as pessoas melhores, admoestando-as quando fazem coisas más. Por essa razão, os bons ficam sem defesa e sujeitos à condenação à morte. O mais temível, na concepção filosófica, é ter uma vida injusta e não, como a maioria pensa, a morte. A fim de justificar a vida recheada de privações do filósofo e demonstrar onde está sua recompensa, Sócrates termina sua exposição com uma escatologia que ratifica seu conceito de glória extraterrena.

Nesta fábula o mundo dos mortos é dividido em dois: a Ilha dos Bem-Aventurados para onde iriam as almas boas e justas, esse lugar era repleto de bondade e felicidade, e o Tártaro, lugar destinado aos ímpios e injustos, onde eles cumpririam suas penas e seriam punidos.

O homem era julgado após sua morte, despido de toda veste e riqueza, de acordo com o tipo de vida que tivera. Três filhos de Zeus eram os juízes: Minos e Radamanto, da Ásia, e Éaco, de Europa. Radamanto julgaria os homens da Ásia, Éaco os homens da Europa e Minos daria a última palavra caso houvesse indecisão dos outros dois.

⁹⁶ Este trecho parece mais uma resposta a Protágoras do que a Górgias, pois o primeiro, assim como aparece no diálogo homônimo de Platão, gaba-se de ser professor de virtude enquanto Górgias intitula-se apenas como professor de retórica.

⁹⁷ Cf. *Gór.*, 485e3-486d7.

Segundo o mito, estas exigências garantiam que o julgamento fosse o mais justo possível.

A conclusão de Sócrates é que a morte é unicamente a separação entre o corpo e a alma. É curioso observar que na definição do filósofo tanto o corpo quanto a alma conservariam a mesma constituição que possuíam em vida, ou seja, quem era robusto permaneceria como tal, quem tinha cicatrizes e defeitos os conservaria. Isto demonstra que deve haver um cuidado contínuo em vida tanto em relação ao corpo quanto em relação à alma; a moderação dos apetites exerce esta função, uma vez que a busca desenfreada pelo aprazível gera a corrupção da alma e a deterioração do corpo.

Para finalizar, Sócrates debate a acusação de que ele não saberia se defender no tribunal humano caso fosse acusado invertendo os papéis, assim no tribunal divino o filósofo, o qual tinha uma vida justa e pia, não seria acusado após sua morte, pois seu modelo de vida era sua maior defesa e ele seria recompensado com a Ilha dos Bem-Aventurados. No entanto, as pessoas tão elogiadas por Cálicles, que cometiam as maiores atrocidades em vida e que não receberam punição, não saberiam como se defender porque não poderiam usar discursos falaciosos para enganar os juízes e serem absolvidos, terminando por amargar um castigo no Tártaro. A grande diferença entre o filósofo, exemplo de conduta, e os demais homens, que apenas buscam a satisfação dos apetites, é moral e diz respeito a coisas metafísicas, como o mito demonstra.

Considerações Finais

O *Górgias* fica melhor posicionado no mesmo ambiente conceitual da *República*, assim como este trabalho demonstrou. Com efeito, algumas questões daquele diálogo parecem pressupor o conteúdo da *República*. Um bom exemplo disto é a divisão da retórica em verdadeira e falsa, que só faz sentido após a divisão da alma e das classes. Contudo, como o objetivo desta dissertação é menos ambicioso e centra-se apenas na proposta de aproximar estes dois diálogos conceitualmente sem, entretanto, propor uma posição fixa para o *Górgias* dentro da obra platônica, acreditamos que nossa proposta foi alcançada.

Segundo Charles Kahn o *Protágoras* defende o paradoxo socrático – ninguém age injustamente de maneira voluntária – com um formato moral neutro ou prudente, à medida que somente no *Górgias* e na *República* este adquirirá uma forma moral. O estudioso ainda defende que a motivação destes diálogos é a mesma, a saber, responder as questões imorais propostas por Polo e Cálicles no *Górgias* e por Trasímaco, Glauco e Adimanto na *República*. Como a defesa da moralidade é insuficiente no *Górgias*, Platão retoma-a na *República*. Dessa forma, nota-se que o *tecnikoç* do *Górgias* é também filósofo, pois os aspectos morais apresentados pelo detentor da *teçnh politikh'* estão muitos próximos do rei filósofo da *República*.

Terence Irwin⁹⁸, por seu lado, mostra que está presente no *Górgias* a concepção socrática de prudência racional, já que a felicidade está presente quando a razão domina a alma; desse modo, a pessoa virtuosa é aquela que possui a *eçkrath>eautou<*. No *Górgias*, Sócrates defende que a carência de autodomínio (*akrasia*) é resultado, simplesmente, da falta de conhecimento do bem. Nesta abordagem, o conhecimento subordina os desejos ao bem e, se alguém conhece o que é bom, age de acordo com esta ciência, buscando apenas os prazeres relacionados ao conhecimento, portanto aqueles que buscam o bem. Entretanto, diferentemente deste autor, acreditamos que Platão vai além desta tese no *Górgias*, pois ele demonstra que o conhecimento do bem está restrito a poucas pessoas, uma vez que a maioria está sujeita apenas a opinião e a crença. Irwin ressalta a divisão de duas partes da alma presente no *Górgias*, são elas: uma ligada aos apetites, que são ilimitados e insaciáveis, e outra racional. Com esta divisão da alma inicia-se o conflito na alma entre irracional e racional, ou seja, entre desejos e

⁹⁸ Terence IRWIN, “Plato, Socrates and the Dialogue”, in: *Plato's Ethics*, 1995, p. 114.

pensamento, o que culminará no desenvolvimento deste conflito na *República* e na divisão da alma.

Cada personagem no *Górgias* tem uma função e um papel importantes. Górgias é o retor famoso que defendia a persuasão como a mais poderosa arma de poder, a qual era característica predominante da retórica. “Polo é essencial para que Sócrates mostre o passo que a filosofia dá além da experiência: o saber bem, que ganha sua expressão na conclusão de que o poder é o bem”⁹⁹. Cálicles é o oposto do conceito platônico-socrático de homem ideal, pois, por se opor ao estilo de vida filosófico, nega-se de forma contundente a ouvir aquilo que o filósofo tem a dizer. E Sócrates, por fim, é o homem sábio por excelência, o verdadeiro filósofo.

No *Górgias* há a rejeição da visão política de Sócrates. Isto não é explicitado no texto, mas na estrutura dramática do diálogo. A escatologia final do diálogo é um mito atribuído a Homero com conteúdo moralizante que pode e deve ser usado pelo filósofo para tentar convencer as pessoas das vantagens de se ter uma vida justa. É interessante que Platão, que até mesmo expulsou os poetas da sua cidade ideal, termine o *Górgias* com uma história homérica. Isto pode ser interpretado como uma redenção dos poetas, ou melhor, do poético, o qual pode se tornar um grande aliado do filósofo na instituição da justiça; o mito final da *República* também é indício de apoio a esta tese.

A missão de Sócrates na *República*, por sua vez, segundo a interpretação de Klosko, tem um objetivo político na medida em que por meio do diálogo há reforma moral dos cidadãos, que, a partir disto, irão perseguir a virtude de forma racional, garantindo um governo virtuoso. Na visão socrática, se o homem é basicamente racional, ele pode ser reformulado com o uso da razão e de argumentos racionais. Deste modo, sua missão pode ser entendida como a reforma indireta da cidade promovida pela reforma das pessoas que a habitam. Contudo, acreditamos que Platão a partir da *República*, e mesmo do *Górgias*, assume que o diálogo sozinho não é capaz de reformar os indivíduos corruptos, por este motivo o filósofo necessitará de uma combinação de propósitos morais e de ordenação adequada das partes da alma, feita desde a infância, pois as almas quanto mais novas mais maleáveis são, isto deve ser feito por uma educação rígida e intelectualizada.

⁹⁹ Carolina Araújo, *Da Arte: Uma Leitura do Górgias de Platão*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2008, p. 90.

Na *República* admite-se que são poucos os homens capazes de adquirir a verdadeira arte política, por esta razão Platão defende o redesenho por completo da alma humana dado pela manutenção do poder por aquele que tem o conhecimento.

O filósofo deve persuadir, mas de outro modo, não do modo retórico. Seu instrumento de persuasão é a boa retórica, que é aquela que é utilizada por quem tem conhecimento (do bem) para convencer aquele que não tem o conhecimento e só é capaz de possuir a crença.

Platão precisou reformular as idéias políticas de Sócrates apresentadas até o *Protágoras* porque algo não funcionava tão bem neste sistema político. Isto fica bem representado por Cálicles, pois não se pode esperar que todos os homens sejam passíveis de serem persuadidos pelo filósofo, que se torna impotente diante de pessoas como Cálicles, disto surge a necessidade de se criar uma figura poderosa, além do humano, uma espécie de θεός, como aparece n' *As Leis*.

O diálogo *Político* mostra que Platão se convenceu de que a maioria humana é composta por figuras como Cálicles e Trasímaco. Por esta razão, o sistema político de Platão só irá funcionar se todos, até mesmo o filósofo, submeterem-se às leis para garantir que ninguém as desobedeça. Cálicles, portanto, demonstra o fracasso da teoria política de Platão, uma vez que o filósofo, sendo minoria, não será capaz de governar as pessoas que nem possuem o saber moral nem estão dispostas a ouvir e submeter-se ao conhecimento filosófico. Nisto está a causa do abandono das escatologias na 3ª fase de Platão, pois o filósofo percebe que mitos não podem preencher as lacunas do caráter humano e nem explicar a necessidade da busca pela justiça.

Com isto se conclui que atribuir ao *Górgias* um lugar mais maduro na obra platônica não é só uma questão de discutir se ele é da primeira ou da segunda fase da obra, mas é também admitir que este diálogo suscita questões que vão muito além de estudos estilométricos e cronológicos e que permanecem como um desafio constante aos sistema político proposto tanto por Sócrates quanto por Platão.

Referências Bibliográficas

Obras de referência

Texto grego

PLATO. *Gorgias*. A revised text with introduction and commentary by E.R. Dodds. New York, Clarendon Press Oxford, 2002 (1959).

_____. *Respublica*. Edited by: S. R. Slings. London, OCT, 2003.

_____. *Platonis Opera*. Tomus I - IV. Edited by J. Burnet. London, OCT, 1901-1902.

_____. *Lysis. Symposium. Gorgias. Vol.:III*. Ed.: G. P. Goold. London, The Loeb Classical Library, 1991 (1932).

_____. *Cratylus. Parmenides. Greater Hippas Lesser Hippias. Vol.:IV*. Ed.: G. P. Goold. London, The Loeb Classical Library, 1992 (1953).

_____. *Theaetethus. Sophist. Vol.:VII*. Ed.: G. P. Goold. London, The Loeb Classic Library, 1996 (1942).

_____. *Stateman. Philebus. Ion. Vol.:VIII*. Ed.: G. P. Goold. London, The Loeb Classical Library, 1990 (1939)

PLATON. *Oeuvres Complètes – Tome I*. Paris, Société d'Édition – “Les Belles Lettres”, 1985 (1920).

_____. *Gorgias*. A revised text with introduction and commentary by E.R. Dodds. New York, Clarendon Press Oxford, 2002 (1959).

Traduções:

PLATÃO. *A República*. Introdução, Tradução e Notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

_____. *A República*. Trad.: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

_____. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, Editora Universitária – UFPA, 2000, (1973).

_____. *Protágoras, Górgias e Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, Editora Universitária – UFPA, 2002, (1973).

PLATON. *Gorgias*. Présentation et traduction par Monique Canto-Sperber. Paris, GF Flammarion, 1993.

PLATO. *Gorgias*. Introduction, traduction and notes by Terence Irwin. Oxford Clarendon Press, 1979.

Comentadores de Platão

ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. New York, Clarendon Press Oxford, 1991.

BEVERLUIS, J. *Cross-Examining Socrates: A defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. London, Cambridge University Press, 2000.

BRADWOOD, L. *The Chronology of Plato's Dialogues*. New York, CUP, 1990.

BRISSON, L. *Platón Las Palabras Y Los Mitos*. Trad. José M. Z. Calvo. Madrid, Abada Editores, 2005.

CHERNISS, N. F. "The philosophical economy of the Theory of Ideas". In: *Plato: A Collection of Critical Essays I: Metaphysics and Epistemology*. Edited by: Gregory Vlastos. New York, Anchor Books Doubleday and Company, 1971.

COOPER, J. M. "Socrates and Plato in Plato's *Gorgias*". In: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. New Jersey, Princeton University Press, 1999, pp. 3-28.

CROMBIE, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines*. Vol.: I-II. London, Routledge & Kegan Paul, 1963.

DIÈS, A. *Author de Platon: Essai de Critique et d'Histoire*. Paris, Société d'Édition: Les Belles Lettres, 1972.

IRWIN, T. *Plato's Ethics*. New York. Oxford University Press, 1995.

KAHN, C. *Plato and Socratic Dialogue: The Philosophical Use of Literary Form*. Cambridge University Press, 1996.

_____. "Response to Cristopher Rowe". In: *Jornal of International Plato Society*.

<http://www.nd.edu/~plato/plato2issue/Kahn.htm>, 16/02/2005.

KERFERD, G. B. "Plato's treatment of Calicles in the *Gorgias*". In: *Proceeding of the Cambridge Philological Society* 20, 1974, p. 48-52.

KLOSKO, G.. "Insufficiency of reason in Plato's *Gorgias*", *The Western Political Quartely*, Vol.36, N°4 (Dec.,1983), University of Utah, 579-595.

KRAUT, R. "Introduction to the study of Plato", in: *The Cambridge Companion to Plato*, ed. R. Kraut. Cambridge University Press, 1992.

OLYMPIODORUS. *Commentary on Plato's Gorgias*. Trans.: Robin Jackson, Kimon Lycos and Harold Tarrant. Boston, Brill, 1998.

ROWE, C.. "Kahn's critique of Vlastos's Socrates" In: *Jornal of International Plato Society*. <http://www.nd.edu/~plato/plato2issue/Kahn.htm>, 16/02/2005.

SCHLEIERMACHER, F.D.E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Trad.: Georg Otte. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2002.

SCHOFIELD, M. *Plato: Political Philosophy*. New York, Oxford University Press, 2006.

VEGETTI, M. "Antropologia da Pleonexia: Cálicles, Trasímaco e Gláucón em Platão". In: *Boletim do CPA 16: Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade* Ano VII nº16 Julho/Dezembro de 2003 IFCH – Unicamp, Campinas.

VLASTOS, G. "Justice and Psychic Harmony in the Republic". In: *The Journal of Philosophy*, vol. 66, nº16, Aug. 21, 1969, p. 505-521.

_____. (ed.). *Plato: A Collection of Critical Essays II: Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion*. New York, Anchor Books Doubleday and Company, 1971.

_____. "The argument in the *Republic* that "Justice Pays"". In: *The Journal of Philosophy*, vol. 65, nº21, Nov. 7, 1968, p. 665-674.

WARDY, R. "In defense of reason: Plato's *Gorgias*", chapter 3. In: *The Birth of Rethoric*. London, Routledge, 1996, p. 52-175.

_____. "The Unity of Virtues in the *Protagoras* of Plato. *Platonic Studies*. US, Princeton University Press, 1973, p. 221-269.

Comentadores em Geral

GÓRGIAS. *Elogia de Helena*. Trad. Maria Cecília de Miranda N. Coelho, in: *Cadernos de Tradução*, nº4, São Paulo, USP, 1999.

ADKINS, A. W. H. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Chicago, Oxford University Press, 1975, (1960).

DIELS, H. & KRANS, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlim, 1989.

EHRENBERG, V. “ Polypragmosyne: A Study in Greek Politics”. In: *The Journal of Hellenic Studies*. Vol. LXVII, Published by The Council of the Society for Promotion of Hellenic Studies, 1947. p. 46-67.

GUTHRIE, W.K.C. *History of Greek Philosophy*. Vols. III-IV. London, Cambridge University Press, 1979-1980.

_____. *The Sophists*. Cambridge University Press, UK, 2001 (1971).

JAEGER, W. *Paidéia – A formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

KERFERD, G. B. *The Sophistic Movement*. New York, Cambridge University Press, 1999 (1981).

RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Trad.: Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo, Martins Fontes, 1997.